i 8026

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXIV, 1977 1

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CU PRIVIRE LA ELABORAREA DE MODELE ALE SISTEMULUI SOCIAL SOCIALIST

  ANETA NUȚU-BUSUIOC

- CONTRADICȚIILE ȘI DEZVOLTAREA ORÎNDUIRII SOCIALISTE

  ILIE RĂDULESCU

- DEZBATERE: *OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE – ANTONIO GRAMSCI*

  Participă: VASILE MACOVICIUC, FLORIN DRUȚĂ, ION FLOREA, RADU FLORIAN, PAVEL APOSTOL, GH. LENCAN-STOICA, ALEXANDRU BOBOC, VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ANETA NUȚU-BUSUIOC, ION ROȘCA, ILIE FONTA, GH. AL. CAZAN, LUDWIG GRÜNBERG, AL. TĂNASE, NICULAE BELLU

1

IANUARIE–FEBRUARIE

TOMUL XXIV – 1977

1996

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM—Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței, nr. 64 — 66, P.O. Box 136 — 137 — telex 011226—București, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O. Box 136—137, telex 011226, Bucarest, rue 13 Décembre N° 3, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8026

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV Nr. 1 1977

ULU 2014 2022

SUMAR

● ANETA NUȚU-BUSUIOC, Cu privire la elaborarea de modele ale sistemului social socialist 5
● ILIE RĂDULESCU, Contradicțiile și dezvoltarea orînduirii socialiste 10
● ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, Considerente românești privind democratizarea activității Organizației Națiunilor Unite 17

DEZBATERE: OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE — ANTONIO GRAMSCI —

Participă: VASILE MACOVICIUC, FLORIN DRUȚĂ, ION FLOREA, RADU FLORIAN, PAVEL APOSTOL, GH. LENCAN-STOICA, ALEXANDRU BOBOC, VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ANETA NUȚU-BUSUIOC, ION ROȘCA, ILIE FONTA, GH. AL. CAZAN, LUDWIG GRÜNBERG, AL. TĂNASE, NICULAE BELLU 24

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● GHEORGHE EPURE, Ideea independenței în gîndirea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea 59
● SIMION GHIȚĂ, Titu Maiorescu: problema doctoratului la Sorbona și aspectele ei filozofice 68

OPINII DESPRE CĂRȚI

● PETRU BERAR, Din peripețiile eclectismului entuziast în studiul religiei 85
● OCTAVIAN CHEȚAN, Proporțiile unei nereușite 94

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● CONSTANTIN NOICA, Despre unu și multiplu la Platon 105
● ILIE PÂRVU, Structura și dinamica științei în concepția lui W. Heisenberg . . . 111

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Manifestări științifice interne și internaționale 121

MARGINALII ȘI COMENTARII 127

Rev. filoz., **XXIV**, *1*, p. 1 – 130, București, 1977.

26209.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV № 1 1977 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, К разработке моделей социальной социалистической системы 5
● ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, Противоречия и развитие социалистического строя . . . 10
● ШТЕФАН НЭСТЭСЕСКУ, Вклад Румынии в демократизацию деятельности ООН 17

ДИСКУССИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ В СФЕРЕ ПРОБЛЕМАТИКИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ – АНТОНИО ГРАМШИ

Участвуют: ВАСИЛЕ МАКОВИЧУК, ФЛОРИН ДРУЦЭ, ИОН ФЛОРЯ, РАДУ ФЛОРИАН, ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Г. ЛЕНКАН-СТОЙКА, АЛЕКСАНДРУ БОБОК, ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, МИХАЙ МИЛКА, АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, ИОН РОШКА, ИЛИЕ ФОНТА, Г. АЛ. КАЗАН, ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, АЛ. ТЭНАСЕ, НИКУЛАЕ БЕЛЛУ . . 24

ИСТОРИЯ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Идея независимости в трудах румынских мыслителей первой половины XIX века 59
● СИМИОН ГИЦЭ, Титу Майореску: проблема доктората в Сорбонне и её философские аспекты 68

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ПЕТРУ БЕРАР, Перипетии восторженного эклектизма в изучении религии . 85
● ОКТАВИАН КЕЦАН, Пропорции одной неудачи 94

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● КОНСТАНТИН НОЙКА, Об едином и многом в понимании Платона 105
● ИЛИЕ ПЫРВУ, Структура и динамика науки в понимании В. Гейзенберга . . 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Научные события в стране и за рубежом 121

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 127

Философский журнал, **XXIV** *1*, стр. 1–130, Бухарест, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIV Nº 1 1977

SOMMAIRE

● ANETA NUȚU-BUSUIOC, Au sujet de l'élaboration de modèles du système social socialiste 5
● ILIE RĂDULESCU, Les contradictions et le développement de la formation sociale socialiste 10
● ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, Contributions roumaines concernant la démocratisation de l'activité de l'Organisation des Nations Unies 17

DESBATS: OPINIONS CONTEMPORAINES DANS LA PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE — ANTONIO GRAMSCI —

Participent: VASILE MACOVICIUC, FLORIN DRUȚĂ, ION FLOREA, RADU FLORIAN, PAVEL APOSTOL, GH. LENCAN-STOICA, ALEXANDRU BOBOC, VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ANETA NUȚU-BUSUIOC, ION ROȘCA, ILIE FONTA, GH. AL. CAZAN, LUDWIG GRÜNBERG, AL. TĂNASE NICULAE BELLU 24

RECHERCHES D' HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● GHEORGHE EPURE, L'idée d'indépendance dans la pensée roumaine de la première moitié du XIXe siècle 59
● SIMION GHIȚĂ, Titu Maiorescu : le problème du doctorat à la Sorbonne et ses aspects philosophiques 68

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PETRU BERAR, Les mésaventures de l'ecléctisme enthousiaste dans l'étude de la religion 85
● OCTAVIAN CHEȚAN, Les proportions d'une non-réussite 94

NOTES PHILOSOPHIQUES

● CONSTANTIN NOICA, Au sujet de l'un et du multiple chez Platon 105
● ILIE PÂRVU, La structure et la dynamique de la science chez W. Heisenberg . . . 111

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Manifestations scientifiques internes et internationales 121

NOTES ET COMMENTAIRES 127

Rev. filoz., **XXIV**, *1*, p. 1–130, București, 1977.

CU PRIVIRE LA ELABORAREA DE MODELE ALE SISTEMULUI SOCIAL SOCIALIST

DE

ANETA NUȚU-BUSUIOC

Acțiunea complexă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare, în perspectivă, spre comunism ridică numeroase probleme teoretice și practice, care și-au găsit și își găsesc rezolvarea creatoare în politica, în documentele programatice ale Partidului Comunist Român. În cele ce urmează, ne propunem să ne referim la unele aspecte ale *modelării sistemului social socialist* și ale *funcției sistemice de conducere politică a societății*, știut fiind că efortul în această direcție vizează crearea condițiilor necesare *în vederea optimizării funcționalității ansamblului de relații și structuri organizaționale, de instituții sociale, politice* etc. din cadrul societății noastre în etapa actuală.

Elaborarea și realizarea unor direcții de optimizare și perfecționare a sistemelor, în general, și a celor sociale, în special, presupun sesizarea și determinarea interdependențelor, interacțiunilor, conexiunilor existente înăuntrul și în afara sistemului considerat. Pornind de la această necesitate obiectivă, cercetarea din țara noastră [1] a abordat diferite aspecte ale modelării sistemului nostru social, încercînd, și în acest fel, să contribuie la fundamentarea științifică a politicii Partidului Comunist Român.

Efortul teoretic desfășurat în această direcție cuprinde o multitudine de aspecte ce necesită o continuă elaborare și dezvoltare.

Procesul de perfecționare a structurilor, relațiilor și instituțiilor sociale este nemijlocit legat de descoperirea și înlăturarea *la timp* a unor deficiențe, lipsuri, disfuncții.

În *Cuvîntarea la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, tovarășul Nicolae Ceaușescu, subliniind necesitatea de a analiza „toate fenomenele care au loc în societatea noastră", evidențiia totodată, eficiența acțiunii conștiente și organizate pentru „înlăturarea diferitelor stări de lucruri vechi care nu mai corespund cerințelor dezvoltării" [2], pentru înlăturarea sau evitarea unor contradicții, pentru dezvoltarea unitară, armonioasă a întregii societăți.

Programul P.C.R. prevede în acest sens un ansamblu de măsuri menite să contribuie la înlăturarea fenomenelor care duc la dereglări ale comportamentului sistemic al societății — disfuncții, disparități etc. Acțiunile de perfecționare a activității economice, social-politice și educative vizează eliminarea factorilor care limitează sau chiar diminuează eficiența activității diverselor subsisteme, sisteme parțiale sau chiar a sistemului global al societății în ansamblul său.

---

[1] Dintre acestea menționăm : Pavel Apostol, *Modelarea cibernetică a acțiunii umane*, în „Forum" I, *Științe Sociale, Teoria acțiunii umane*, 1969 ; *Cercetarea societății socialiste și teoria generală a sistemelor*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1973 ; Mihai Botez, *Problematica dezvoltării și dinamica socială*, în „Era socialistă", nr. 10, 1975 ; *Revoluția științifico-tehnică și dinamica sistemelor dezvoltării*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1975 ; Mihai Drăgănescu, *Societatea ca sistem*, București, Edit. politică, 1976 ; Ene Haralambie, *Teoria reglării sistemelor sociale*, București, Edit. politică, 1972 ; Mircea Malița, *Metoda sistemelor în științele sociale*, în „Viitorul social", nr. 1, 1975 ; Cornel Popa, *Teoria sistemelor și acțiunea normată*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1973 ; *Logica cooperării, eficiența acțiunilor și conceptul de eroare practică*, în „Viitorul social", nr. 4, 1976 ; *Norme și legalitate*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1975 ; N. Racoveanu, *Modelare și simulare în procesul deciziei*, în *Introducere în știința conducerii societății socialiste*, București, Edit. politică, 1974 ; *Rolul cuplului sistem-stimulator în conducerea după model*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1975. Vezi de asemenea și lucrările seminariilor Academiei „Ștefan Gheorghiu" și cele ale Secției pentru studiul sistemelor a Universității din București.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, București, Edit. politică, 1976, p. 20 — 21.

O asemenea mutație în structura organizațională a societății este indisolubil legată de *sporirea caracterului științific* al conducerii sociale, de calitatea pregătirii, a competenței și a spiritului revoluționar însușit și manifestat în activitatea cadrelor și a tuturor agenților acțiunii sociale.

Pornind de la aceste cerințe, vom încerca să prezentăm cîteva *considerații preliminare în legătură cu elaborarea de modele ale sistemului nostru social socialist*. Considerăm efortul de modelare amintit nu ca o simplă preocupare științifică de a înțelege mai bine realitatea socială, ci ca o componentă a acțiunii de organizare și conducere științifică a societății în ansamblul ei.

★

Examinînd în ansamblu problema fundamentelor teoriei sistemelor sociale și, legată de aceasta, problema modelării lor, putem distinge, îndeosebi, două orientări în literatura de specialitate din țara noastră: 1) una, reprezentînd punctul de vedere majoritar, caută să descrie funcționarea societății în limbajul teoriei sistemelor, aplicînd categoriile acesteia la datele existente; 2) cealaltă, considerînd că procesul de construire a teoriei sistemelor sociale implică elaborarea unei metateorii, se îndreaptă cu precădere spre demersul metateoretic, ca temei pentru construirea teoriei sistemelor sociale.

Această din urmă cale este, evident, mai dificilă, ceea ce explică în parte și de ce nu a dus pînă acum la o mai amplă dezvoltare a principiilor enunțate, cu excepția unor aspecte legate de fundamentarea științei conducerii societății și a conducerii acțiunii sociale în general [3].

Cu toate acestea, unele rezultate — teze, concluzii — formulate în cadrul celei de-a doua orientări oferă puncte de reper utile pentru o teorie a sistemelor sociale. Dintre acestea menționăm: a) distincția dintre subsistem și sistem parțial, care permite introducerea în teoria sistemelor sociale a criteriului de clasă precum și problematica generală a conflictelor și contradicțiilor sociale; b) relevarea caracterului paradoxal al acțiunii sociale care produce, pe de o parte, rezultate previzibile, bazate pe informație controlată, pe de altă parte, rezultate *imprevizibile*; c) introducerea conceptului de „grad de identificare" a constituenților sistemului social — deci a indivizilor umani — cu finalitățile sistemului social global, noțiune ce exprimă *condiționarea* performanței măsurabile a sistemului global de felul în care individul internalizează sau nu scopurile și obiectivele acestuia; d) caracterizările privind specificul sistemelor sociale.

Am subliniat aceste rezultate deoarece considerațiile pe care le vom încerca se situează în continuarea lor.

După cum se știe, elaborarea de modele cu valoare operațională ale unui sistem social, în general, sau ale celui socialist, în particular, presupune definirea prealabilă a conceptelor implicate, a elementelor, funcțiunilor și interacțiunilor dintre acestea, precum și dintre sistemul social considerat și restul sistemelor ambiante (sociale sau naturale).

Numai îndeplinind această condiție pot fi examinate și simulate pe calculator comportamentele posibile ale sistemului, dînd modelului abstract o interpretare în domeniul datelor empirice, al faptelor sociale.

În momentul de față *aceste condiții de modelare a sistemelor sociale globale sînt în foarte mică măsură satisfăcute*, cu excepția unor modele privind funcționarea subsistemului economic, ale unor sectoare ale acestuia, sau de altă natură. O serie de „modele" propuse sînt, de fapt, *organigrame* sau *scheme funcționale* cu rol euristic, fără a permite deocamdată o modelare a sistemelor sociale globale care să dea explicații științific întemeiate asupra funcționării lor și să permită, pe această bază, previziuni cu un grad mai înalt de probabilitate, referitoare la optimizarea activității sociale, a creșterii eficienței sale, a perfecționării structurilor sociale. Dealtfel, este de la sine înțeles că elaborarea de modele abstracte care să satisfacă astfel de condiții poate fi numai opera unor vaste echipe interdisciplinare.

A. DESPRE CONȚINUTUL UNOR CONCEPTE DE BAZĂ

Avînd în vedere că multe concepte din cadrul teoriei generale a sistemelor circulă cu semnificații diferite, considerăm necesară precizarea sensului pe care-l atribuim noțiunilor cu care vom opera.

Se știe, de pildă, că nu există unitate de vederi nici în definirea conceptelor de sistem și structură. Vom folosi conceptul de *sistem* pentru a desemna un ansamblu ordonat de componente numite *elemente*, adică entități distincte dintr-un anumit punct de vedere, între care există relații definite în așa fel încît cu ajutorul acestora se poate deosebi un grup de relații relativ invariante denumit *structura* sistemului. Numim *sistem activ* sau *dinamic* acele sisteme deschise ale căror elemente pot desfășura acțiuni determinate

[3] Menționăm aici, printre altele, punctul de vedere afirmat de P. Apostol în *Introducere în știința conducerii societății socialiste*, București, Edit. politică, 1974; *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București, Edit. politică, 1975.

și în cadrul cărora relațiile reprezintă, de fapt, interacțiuni, deci relații active; structura corespunzătoare este și ea dinamică, adică se află în transformare. În general, sistemele active — deci și cel social — posedă, în virtutea proprietăților lor intrinsece, capacitatea de a se modifica ca sistem, menținîndu-și pînă la o anumită limită sau schimbîndu-și dincolo de această limită, structura. În acest caz, vorbim de sisteme *evolutive* sau sisteme *în dezvoltare;* cînd însă mișcarea, dezvoltarea acestora este determinată cu precădere de schimbările de ambianță la care sistemul se acomodează, putem vorbi de *sisteme adaptative*. Atunci cînd, pe lîngă interacțiunea energetică și substanțială dintre sistemul activ (sau dinamic) și mediul său se au în vedere și procese de transmitere și receptare, respectiv de prelucrare a informației, iar adaptarea este consecința acestei comunicări de informație, vorbim de *sisteme instruibile*. Sistemele biologice sînt active (dinamice), adaptative și instruibile. Sistemele sociale au multe analogii cu sistemele biologice, fiind, ca și acestea, sisteme deschise (care interacționează cu mediul înconjurător pe plan substanțial, energetic și informațional) modificîndu-și comportamentul în funcție de schimbările din mediu, precum și în funcție de anumite cerințe interne structurale.

După gradul lor de complexitate, sistemele se împart în *simple* și *complexe;* cele complexe au cel puțin un element care alcătuiește la rîndul său un sistem. Societatea este, din acest punct de vedere, un sistem extrem de complex, deoarece fiecare element din componența sa, luat separat, constituie la rîndul său un sistem. Sistemele sociale, ca sisteme active, dinamice și extrem de complexe (hipercomplexe, după unii teoreticieni) au, la fel ca celelalte, proprietăți, respectiv un comportament de sistem, distinct de comportamentul constituenților lor. În acest context, înțelegem prin *comportament al unui sistem dinamic* ansamblul activităților desfășurate de acesta și de componentele sale în măsura în care ele apar drept proprietate a întregului sistem. Se pot, astfel, distinge: a) comportamentul sistemului ca întreg; b) comportamentul elementelor luate ca atare; c) comportamentul sistemului *față* de elementele sale și al elementelor față de sistem (ca expresie a relațiilor dintre sistem și elementele sale).

În mod corespunzător, se poate vorbi despre *structura sistemului* și — dacă componentele sale sînt și ele sisteme, cum este cazul sistemelor complexe și hipercomplexe — despre *structura* acestor *elemente-sistem, subsisteme*, ori *sisteme parțiale*.

Apreciem ca utilă pentru nevoile teoriei și modelării sistemului social distincția dintre *subsisteme* și *sisteme parțiale:* primele sînt grupări de elemente cu caracter de sistem care îndeplinesc o anumită funcție sau o anumită activitate a sistemului global din care fac parte (de pildă, subsistemul activității economice sau subsistemul educației etc.). În schimb, sistemele parțiale sînt grupări de elemente care îndeplinesc în cadrul sistemului o parte a unei activități specifice (a unei activități de subsistem) și se pot localiza în spațiul fizic și social (de pildă, putem vorbi de sistemul parțial al claselor sociale sau de cel al învățămîntului etc.).

De asemenea, este necesară precizarea specificului sistemelor sociale, a elementelor proprii acestuia, oamenii: 1) în primul rînd, aceștia sînt *conștienți, cu diferite grade de adecvare*, de apartenența lor la sistem, la anumite subsisteme și sisteme parțiale ale acestuia, respectiv de dorința sau de capacitatea lor de a se atașa sau detașa de sistemul dat, de a-l transforma, mergînd pînă la crearea unui alt sistem social. Tocmai *datorită acestei particularități este posibilă conceperea unor noi sisteme sociale și totodată realizarea acestora*; b) în al doilea rînd, *activitatea, interesele, scopurile după care se orientează constituenții sistemului social* (oamenii, în general, și diversele grupări de oameni de tipul sistemelor parțiale) *sînt condiționate de poziția elementelor în sistem, în subsisteme și sisteme parțiale* (decisivă fiind poziția de clasă). Cu alte cuvinte, *motivația* comportamentului elementelor sau sistemelor parțiale ale unei societăți determinate este diferită și — în cazul sistemelor sociale bazate pe existența claselor antagoniste — poate să se manifeste și se manifestă de regulă conflictual, folosind pentru înfăptuirea intereselor, motivelor, mobilurilor proprii raportul pe care-l au față de puterea economică, politică etc.; c) O altă notă specifică a sistemului social global și a elementelor proprii sistemelor sociale constă în aceea că *dinamica sistemului social este determinată de complexul interacțiunilor contradictorii dintre sistem și componentele sale*, ca și a celor *dintre sistemul considerat și alte sisteme de același nivel de globalitate*, îndeosebi de contradicțiile dintre sistemele parțiale precum și de gradul de conștientizare a acestor contradicții; d) de asemenea, funcțiunile fundamentale ale oricărui sistem social se realizează potrivit specificului concret-istoric al acestuia, precum și al structurii sale corespunzătoare, reflectînd atît condițiile de existență ale oricărui sistem social, cît și pe cele specifice sistemului social dat; e) în sfîrșit, referitor la conceptul de structură, considerăm necesară distincția dintre structura sistemului social global, structura subsistemelor, a sistemelor parțiale și a elementelor-sistem — oamenii (omul luat ca persoană): structura sistemului global

este ansamblul relațiilor relativ invariante dintre subsistemele și sistemele sale parțiale.

Modelarea sistemelor sociale presupune și luarea în considerare a faptului că nu toate sistemele sociale globale au același grad de consistență sau de integrare; unele sînt *fundamentale* (de pildă comunitățile naționale sau clasele sociale), altele sînt *derivate*, sau *secundare* față de cele fundamentale (cum ar fi, de pildă, o alianță, un pact, un tratat). Unele au o unitate instituționalizată, altele, una neinstituționalizată sau parțial instituționalizată. Măsura caracterului fundamental sau nefundamental, precum și gradul de *instituționalizare* a *unității* sistemice au o influență determinantă asupra consistenței sistemului social considerat. În această lumină, *consistența* unui sistem social determinat ar putea fi caracterizată prin *intensitatea* relațiilor și interacțiunilor care definesc structura sa. De aici rezultă că sistemele sociale au *diferite grade de consistență*, care *corespund de fapt cu ceea ce în teoria generală a sistemelor dinamice se numește domeniul de stabilitate al sistemului*. Fiecare sistem social concret determinat are un anumit domeniu de stabilitate în limitele căruia el își poate optimiza structura și funcțiunile, respectiv comportamentul, fără a le modifica decît sub raport cantitativ. Cînd discordanțele sau tensiunile, conflictele, antagonismele din cadrul unui sistem social și dintre acesta și restul sistemelor sociale nu pot fi rezolvate prin simple ajustări, ci este nevoie de transformări calitative, adică de modificări ale structurii sistemului social global, a subsistemelor, sistemelor parțiale și elementelor-sistem din care se compune, atunci avem de-a face cu o *situație și transformare revoluționară de trecere de la un tip de sistem social la altul*. Această mutație, transformare structurală revoluționară, este apreciată în mod diferit de diversele sisteme parțiale, în conformitate cu poziția lor în sistem. Inițiativa efectuării unor transformări revoluționare devenită necesitate conștientizată aparține unui anumit sistem parțial, care satisface cel puțin două condiții: a) îndeplinește un rol decisiv în activitatea subsistemului economic (fie ca purtător al unor noi relații de producție deja constituite, fie și ca producător — în cazul revoluției socialiste); b) dispune de capacitatea de a cuceri conducerea politică a întregului sistem social. De aici decurge o consecință cu valoare teoretică: posibilitatea formulării în termenii teoriei generale a sistemelor, a celor două momente ale dezvoltării sociale: evoluția și revoluția. Prin aceasta evidențiem *compatibilitatea teoriei generale a sistemelor cu dialectica marxistă ca teorie filozofică a dezvoltării și necesitatea acesteia din urmă de a funcționa ca metodologie generală în cercetarea științifică contemporană și în acțiunea socială*.

Datorită specificității componentelor sistemului social și, îndeosebi, împrejurării că acestea acționează în calitatea lor de ființe înzestrate cu conștiință, care, deci, prin însăși natura lor iau atitudine față de evenimentele din interiorul și din afara sistemului, *un model abstract al sistemului social global nu poate fi unul determinist în sensul clasic*, deoarece, printre altele, în cadrul acestui model sînt implicate relații cauzale liniare între procese și evenimente. În cazul sistemelor sociale ne aflăm, evident, pe planul unei *determinări dialectice probabiliste*, în care comportamentele sistemului global și ale componentelor sale se exprimă în legități statistice probabiliste (care se manifestă ca tendințe). Aceasta înseamnă, de pildă, că statistic putem constata rolul determinant al condițiilor vieții materiale și, în cadrul acestora, al activității economice; dar nu putem afirma despre *fiecare* eveniment sau proces economic concret că el ar fi cauza *cutărei* sau *cutărei* transformări în activitatea politică, culturală etc. În această perspectivă, *apare mai indicat ca în construirea unor modele ale sistemelor sociale să pornim de la stabilirea scopurilor și obiectivelor de la care să mergem înapoi spre condițiile necesare pentru realizarea lor*, decît să admitem ipoteza contrară că putem *desprinde în mod nemijlocit, liniar scopurile și obiectivele* din analiza condițiilor concret-istorice.

Acest demers *nu pune în discuție* principiul determinismului, cum ar putea apărea la prima vedere, ci reprezintă un procedeu de ordin metodic, inevitabil în stadiul actual al investigațiilor în domeniul vieții sociale, cînd avem extrem de puține cercetări care ar putea să pună în evidență relații cauzale clasice între două sau mai multe serii de evenimente.

Rezultă de aici marea dificultate, care există în prezent, de a da o *descriere exactă*, pe cale inductivă, a modului de funcționare a sistemelor sociale globale, de a elabora modele ale acestora care să permită exprimarea cuantificată a interacțiunilor sale și simularea acestora pe calculator. De aici, însă, nu formulăm concluzii negativiste ci, dimpotrivă, apreciem ca fiind mai realist să apelăm la un demers tot inductiv, dar desfășurat — cum am subliniat mai înainte — în sens contrar, de la concluzii (formulate ca ipoteză) la premise (condiții). O asemenea abordare se impune cu atît mai mult, cu cît, *la nivelul actual* al cercetărilor, putem preciza condițiile *necesare* pentru realizarea unei schimbări sau transformări alese sau dorite, dar nu întotdeauna și pe cele în același timp *necesare și suficiente*. Dacă lucrurile stau astfel, atunci nu putem construi modele

matematice pertinente ale sistemelor sociale globale, așa cum, de pildă, se pot elabora modele matematice ale activității economice, unde cunoaștem și condițiile *necesare* și pe cele *suficiente;* sau ale anumitor activități sociale, cum ar fi serviciile, asistența medicală, transporturile, învățământul, activitatea militară etc., în care deciziile politice definesc scopurile, obiectivele, măsurile și mijloacele și, ca atare, este posibilă modelarea lor matematică pornind de la deciziile politice corespunzătoare.

În general ni se pare mai indicat — astăzi și în condițiile de la noi — ca în locul unei modelări bazate numai pe metode și tehnici de explorare să se utilizeze *metodele și tehnicile normative, pornind de la decizia politică,* de la scopurile, obiectivele și valorile implicate în cadrul acesteia, *la enumerarea condițiilor necesare și suficiente* cerute de înfăptuirea lor, ținînd seama tocmai de împrejurările în care ne aflăm și de resursele concrete de care dispunem. Dacă adoptăm această poziție metodologică în schițarea unor modele de sisteme sociale globale, atunci se vor putea valorifica diverse organigrame, scheme și grafuri de interacțiune *bazate pe actele normative în vigoare;* acestea vor putea fi integrate în scheme ale sistemului social-global și ale funcționării sale sub forma unor modele probabiliste care oferă o descriere a condițiilor de îndeplinit în vederea atingerii unor scopuri și obiective determinate.

Prin modelare, sistemul social global, subsistemele, sistemele parțiale și constituenții acestora capătă tocmai acea determinație ce implică creșterea gradului de sistemicitate al comportamentului lor sau, altfel spus, determinația care implică manifestarea explicită a comportamentului lor sistemic: *transparența* relațiilor, a interacțiunilor, a structurilor sociale de pe toate palierele și din toate domeniile sistemului social; de aici, capacitatea de a le controla, stăpîni, optimiza, perfecționa în conformitate cu scopurile și obiectivele stabilite prin strategia progresului etapei corespunzătoare.

Experiența propriei noastre activități confirmă spiritul în care documentele de partid abordează problemele cu care ne confruntăm; ea arată că structurile organizatorice slab integrate, rigide sau neadecvate și funcționarea deficitară a acestora generează probleme sociale inutile, opreliști artificiale care împiedică realizarea acțiunii sociale cu maximum de eficiență și lipsește, implicit, individul și colectivitatea de posibilitatea folosirii mereu mai depline a capacităților și aptitudinilor, cu alte cuvinte, de posibilitatea afirmării sale ca personalitate.

În această perspectivă, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, sublinia necesitatea de a se asigura cu fermitate înfăptuirea măsurilor de perfecționare organizațională a structurilor sociale în lumina finalității sistemului nostru social: „Să nu se mai admită risipirea forțelor în probleme minore sau fără legătură cu programul de dezvoltare economico-socială! Să realizăm prevederile legii", să înțelegem că trebuie trecut nu la modificări minore, ci la o restructurare radicală, revoluționară a însăși concepției care se manifestă în unele domenii de activitate[4]. O structură organizațională care funcționează defectuos, greoi, ineficace îngreunează și prin aceasta împiedică afirmarea din timp a ceea ce este specific și autentic socialist. Instituțiile noastre au o finalitate socialistă clar definită chiar în actele legislative prin care ele au fost înființate. Dar gradul de realizare a acestor obiective socialiste variază în funcție de capacitatea structurilor și a indivizilor cuprinși în aceste structuri de a acționa în conformitate cu orizontul de valori al umanismului socialist. În acest sens, programul de perfecționare a instituțiilor și relațiilor sociale constituie, implicit, direcția către optimizarea afirmării specificității socialiste a acestora. Dimpotrivă, disfuncțiile în comportamentul unor structuri organizaționale înseamnă diminuarea specificității lor socialiste, îngustarea cîmpului de afirmare și manifestare socialistă a colectivității și a individului.

Analiza făcută de secretarul general al partidului nostru ansamblului activității economice din țara noastră, la Plenara C.C. al P.C.R. din 2—3 noiembrie 1976, a pus în evidență faptul că funcționarea defectuoasă a unor structuri se manifestă, în general, prin sporirea excesivă — dincolo de nivelul admisibil pe treapta respectivă a progresului social —, a timpului socialmente necesar și a energiei colective și individuale utile pentru realizarea anumitor scopuri și obiective. Această irosire irațională de timp social și de forță socială, împiedică în mod evident afirmarea caracterului emancipator al structurilor și al raporturilor sociale apărute pe baza desființării condițiilor de producere și de reproducere a exploatării și asupririi.

Cîmpul posibilităților de emancipare și realizare umană, creat de sistemul societății socialiste, nu este dat odată pentru totdeauna; dimpotrivă, el se poate restrînge sau se poate extinde și în funcție de existența unor structuri organizaționale nefavorabile sau din contra, propice dezvoltării și afirmării plenare a individului.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 2 — 3 noiembrie 1976, București, Edit. politică, p. 7 — 24.

CONTRADICȚIILE ȘI DEZVOLTAREA ORÎNDUIRII SOCIALISTE

DE

ILIE RĂDULESCU

„În perioada actuală și în viitor, pînă la făurirea societății comuniste, se vor manifesta tot felul de contradicții. Atîta timp cît vor exista clase și grupări sociale diferite se vor manifesta, într-o formă sau alta, contradicții între acestea — desigur, neantagoniste — și aceasta cere să acționăm în mod conștient și organizat pentru soluționarea lor, pentru depășirea oricăror contradicții și asigurarea triumfului socialismului și comunismului în România".

NICOLAE CEAUȘESCU

Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic

Problema contradicțiilor în general, a celor sociale în special, a dominat și domină filozofia și gîndirea politică marxistă, reprezintă sîmburele dialecticii materialiste, al concepției despre revoluțiile sociale, despre ascendența istorică a omenirii spre comunism. Întregul mecanism al dezvoltării, al devenirii istorice, atît în natură și societate cît și în gîndire își află în teoria contradicțiilor fundamentarea teoretică, explicația științifică. Conceperea obiectelor, proceselor, fenomenelor, ca avînd laturi, tendințe, aspecte ce se presupun ori se exclud reciproc, se află în relații dialectice, alcătuind în esență unități contradictorii complexe, stă la baza teoriei dezvoltării, a mișcării, a progresului istoric.

Materialismul dialectic a descoperit în existența contradicțiilor atît izvorul echilibrului dinamic ce caracterizează diferitele procese, fenomene, obiecte din natură și societate cît și al trecerilor de la o stare calitativă la alta, de la un echilibru dinamic la altul, deci izvorul autodinamismului existenței.

Descoperirea dezvoltării ca autodezvoltare, ca rezultat al confruntării dintre laturile contrarii, al dialecticii raporturilor lor intime a avut o semnificație capitală pentru înțelegerea esenței proceselor sociale. Prin elaborarea teoriei contradicțiilor, gîndirea filozofică marxist-leninistă a eliminat idealismul mai ales din domeniul explicării esenței proceselor sociale, a progresului istoric. În acest fel, teoria contradicțiilor se constituie ca o parte intrinsecă a concepției marxist-leniniste despre progresul social, despre revoluția și construcția socialistă, despre trecerea omenirii de la capitalism la comunism.

★

Desigur, abordarea problematicii contradicțiilor în socialism se desfășoară pe direcțiile teoretice și metodologice fundamentate de materialismul dialectic și istoric. Ceea ce realitatea obiectivă impune cercetătorilor este studierea contradicțiilor în manifestarea lor *concretă*, descoperirea căilor și mijloacelor de soluționare, ținînd seama de această realitate; aceasta, evident, obligă să se renunțe la idei și concepte depășite de realitate, cere o elaborare teoretică adecvată, care să ducă mai departe teoria marxist-leninistă a contradicțiilor.

O privire retrospectivă ne indică, dealtfel, faptul că însăși teoria contradicțiilor a cunoscut, pe parcursul evoluției istorice a societății, a gîndirii filozofice și politice, un proces evolutiv, de îmbogățire a conținutului teoretic, a

aturii științifice și a celei metodologice. Aflată în atenția filozofilor încă din antichitate, problema contradicției și-a găsit elucidarea științifică, de pe pozițiile dialecticii și materialismului, în opera fondatorilor ideologiei revoluționare a clasei muncitoare — Marx și Engels. Revoluția săvîrșită de marxism în teoria contradicțiilor constă cel puțin în faptul că: a) a demonstrat existența obiectivă a contradicțiilor în realitatea materială și ca atare și în cea spirituală, care este o reflectare a lumii materiale; b) a demonstrat *universalitatea contradicțiilor* și, prin aceasta, a dat o explicație științifică autodinamismului existenței; c) *a aplicat teoria contradicțiilor la studiul fenomenelor sociale*, fundamentînd pe această bază teoria luptei de clasă, a revoluțiilor sociale, a forțelor motrice ale progresului istoric al omenirii.

Din nefericire, ca și în cazul altor aspecte ale teoriei marxist-leniniste, și în planul teoriei contradicțiilor s-au manifestat — sub influența dogmatismului — tendințe de închistare, de unilateralizare, care i-au afectat dialecticitatea, au adus daune dezvoltării gîndirii teoretice, cu implicații asupra conceptiilor politice, a activității sociale practice.

Împărțirea dihotomică riguroasă a contradicțiilor în principale și secundare, interne și externe, antagoniste și neantagoniste, fără abordarea adecvată și fără sublinierea, în spiritul dialecticii materialiste, a elementelor de relativitate, a interferenței și influențării reciproce dintre acestea a favorizat formarea unei gîndiri schematice, cu anumite influențe asupra tacticii și strategiei mișcării muncitorești din diferite țări. În domeniul teoriei luptei de clasă, spre exemplu, asemenea rigidități în clasificarea contradicțiilor, fără sublinierea necesară a relativității și interferenței fenomenelor contradictorii, a favorizat promovarea unor idei politice înguste, cu implicații negative în viața unor țări; avem în vedere, bunăoară, prezentarea schematică a structurii sociale în epoca trecerii de la capitalism la socialism, supralicitarea laturii tensionale dintre clasele sociale specifice acestei epoci și care și-a găsit expresia în teoria eronată potrivit căreia, pe măsura înaintării spre socialism, lupta de clasă s-ar ascuți permanent, teorie respinsă de viață. În planul vieții politice, al conceperii sistemului politic, aplicarea fără discernămînt critic, rupt de realități, a ideii despre dedublarea unicului în contrarii ireconciliabile a avut ca efect promovarea unor concepții limitative despre democrația socialistă, despre sistemul forțelor politice în noua orînduire. Dintre tezele dependente de înțelegerea unilaterală a relațiilor dintre contrarii în etapa construcției socialiste mi se par revelatoare mai ales cele are *minimalizau rolul dreptului* în reglementarea relațiilor sociale, pretinzînd că în această etapă se aplică ceea ce se numea frecvent *legea revoluției*. Se știe că la adăpostul unor asemenea teorii și-a făcut loc, în diferite țări, arbitrariul, s-au comis ilegalități, condamnate, după cum este cunoscut, de partidul nostru pe *baza analizelor făcute după Congresul* al IX-lea.

Este de reținut, aici, și faptul că mult timp abordarea marxistă a sistemului socialist a gravitat în jurul evidențierii factorilor de echilibru ai acestei orînduiri, a rolului pe care îl au, ca forțe motrice, unitatea claselor sociale în socialism, comunitatea intereselor lor fundamentale, afirmarea factorului conștient, subiectiv. Pe acest teren și-au făcut însă loc și tendințe de minimalizare a rolului contradicțiilor, a funcției lor motrice, pierzîndu-se din vedere faptul că în socialism dispare doar antagonismul social, nu și contradicția. Ca un revers al unor asemenea concepții care subestimau existența și rolul contradicțiilor în socialism și-a făcut loc tendința de a *zugrăvi în mod idilic, paradisiac*, orînduirea socialistă, fără greutăți și contraste, ceea ce, evident, contravenea realității, nu contribuia la mobilizarea conștiințelor, a eforturilor umane și nici la sprijinirea factorilor decizionali în fundamentarea pe temeiul realității a programelor de acțiune socială pentru asigurarea progresului material și spiritual al noii orînduiri.

Perspectiva științifică consecvent promovată de Partidul Comunist Român, de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, asupra realităților sociale, sarcinile trasate cercetătorilor din domeniul științelor sociale, au stimulat demersul științific și în domeniul teoriei contradicțiilor în socialism, literatura noastră de specialitate completîndu-se în *ultimii ani cu o seamă de studii apărute mai* ales în „Era socialistă" și „Revista de filozofie". *Micul dicționar filozofic*, aflat la a doua ediție, manualele și cursurile universitare cuprind de asemenea o abordare ceva mai concretă a problematicii contradicțiilor în socialism. Față însă de complexitatea și importanța acestei problematici trebuie să recunoaștem că, *în literatura noastră filozofică, sînt încă timide încercările de abordare a contradicțiilor în socialism*. Ne lipsește mai ales o abordare frontală și, aș spune, *pluridisciplinară*. Este adevărat că a fost repusă în drepturile ei teza existenței contradicțiilor în socialism, se subliniază principialmente posibilitatea soluționării lor. După opinia noastră, efortul teoretic nu trebuie consumat spre a dovedi *existența* contradicțiilor în societatea socialistă, căci ele există fără voia cercetătorului, ci spre *a dezvălui mecanismul punerii lor în evidență, al cunoașterii și soluționării lor, rolul lor în sistemul forțelor motrice ale orînduirii socialiste*, prin aceasta gîndirea filo-

zofică putînd să ajute factorii de decizie şi conducere la optimizarea structurii, organizării şi evoluţiei sistemului socialist.

Sîntem de părere că *în însăşi predarea şi studierea temei contradicţiilor se cer operate modificări*. Sînt cursuri care nu depăşesc terminologia tradiţională, clasificarea şi sistematizarea contradicţiilor, cantonează într-un istorism care nu serveşte bunei pregătiri a studenţilor. Considerăm că accentul ar trebui să cadă nu atît pe clasificarea şi predarea didacticistă a diferitelor tipuri de contradicţii cît mai ales pe prezentarea esenţei şi specificităţii lor în socialism, a modului de apariţie, cunoaştere şi soluţionare, a relaţiilor de interinfluenţă ce caracterizează ansamblul fenomenelor sociale din ţara noastră. În volumul de prelegeri *Materialismul dialectic*, abordîndu-se devenirea ca unitate şi luptă a contrariilor se afirmă că aspectul unităţii contrariilor „are un caracter conservator, în timp ce aspectul tensiunii este mobilizator, dinamizator", că *„contradicţia*, ca interacţiune între laturi contrare, *este un proces* în cadrul căruia tensiunea, excluderea reciprocă este esenţială ..."[1]. În orice caz, avem de-a face cu o subliniere unilaterală, reducţionistă, care absolutizează un aspect al contradicţiei ca relaţie reciprocă dintre contrarii. Asemenea sublinieri cu caracter de generalitate nu mi se par potrivite pentru definirea raporturilor dintre industrie şi agricultură, dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie, dintre clasa muncitoare şi ţărănime în socialism. Analiza globală, care pierde din vedere specificul contrariilor în socialism poate duce la concluzii politice eronate, la măsuri neconforme cu realitatea. Mai veridice ni se par ideile exprimate în aceeaşi lucrare potrivit cărora „fiecare obiect, proces sau fenomen este o reţea de interacţiuni contradictorii", iar „realitatea în ansamblu este contradictorie"[2].

Desigur, descoperirea setului de trăsături comune tuturor tipurilor de contradicţii constituie o necesitate ştiinţifică şi, totodată, o problemă dificilă, care cere un efort teoretic deosebit. Important este, însă, după opinia noastră, să nu ne menţinem la nivelul unei tratări globale, nespecifice a problemei contradicţiilor, să abordăm problematica acestora în socialism ţinînd seamă şi de rolul pe care îl au *unitatea* social-politică a forţelor sociale, *fondul comun* de interese care le uneşte. Aş spune că ar trebui să abordăm contradicţiile ca *variabile* ale unităţii social-politice. Poate mai mult decît în oricare alt domeniu, în cercetarea problematicii contradicţiilor în socialism trebuie să ţinem seama de un principiu de bază al dialecticii materialiste, şi anume: de necesitatea studierii fenomenelor, a proceselor sociale în contextul relaţiilor lor esenţiale contradictorii, ţinînd seama de constelaţia de raporturi care le caracterizează, de toţi factorii obiectivi şi subiectivi ai progresului istoric.

★

Teza pe care intenţionăm să o supunem atenţiei este aceea că — pentru a asigura în permanenţă cîmp liber procesului dinamic de devenire istorică a societăţii socialiste — se impune, în primul rînd, să fie cunoscute şi soluţionate contradicţiile care apar la *nivelul sistemului social*, al *subsistemelor sale fundamentale* şi apoi al *diferitelor sale paliere*. Discuţia despre existenţa sau nonexistenţa unei contradicţii de bază, fundamentale a socialismului, ca şi a unei legi economice fundamentale a acestei orînduiri nu mi se pare sterilă; ea este legată de necesitatea căutărilor teoretice pentru dezvăluirea mecanismului obiectiv al dezvoltării noii orînduri, a forţelor motrice lăuntrice care o propulsează. Ca sistem economico-social de o structuralitate complexă şi dinamică, socialismul prezintă o reţea intimă de fenomene şi procese cu caracter economic, politic, spiritual, uman, ascendenţa sa istorică fiind rezultanta interacţiunii dialectice, deci contradictorii, dintre acestea, interacţiune ce se derulează pe fondul unităţii social-politice a poporului, al comunităţii intereselor sociale fundamentale ale claselor şi categoriilor sociale care îl compun.

De regulă, atunci cînd se vorbeşte despre existenţa sau apariţia contradicţiilor în socialism pe prim plan sînt situate contradicţiile *dintre forţele şi relaţiile de producţie*, cele două componente fundamentale ale modului de producţie. Funcţionalitatea economiei socialiste, am spune a întregii vieţi materiale a noii societăţi este dată de relaţia dialectică dintre forţele de producţie şi relaţiile sociale corespunzătoare lor. În legătură cu aceasta se impune o remarcă. Contradicţiile care pot apărea între cele două laturi ale modului de producţie nu se datorează exclusiv rămînerii în urmă a unor elemente ale relaţiilor de producţie, cum se afirmă de regulă. La aceleaşi rezultate sau poate chiar mai grele se ajunge şi prin rămînerea în urmă a forţelor de producţie, ori a unor laturi ale acestora. Slaba dezvoltare a forţelor de producţie, rămînerea în urmă a industriei ori a agriculturii frînează manifestarea superiorităţii relaţiilor sociale socialiste, manifestarea socialismului ca sistem global unitar. Pentru ca economia socialistă, producţia materială

---

[1] *Materialismul dialectic. Prelegeri*, Bucureşti, Edit. politică. 1973, p. 351, 353.

[2] *Op. cit.*, p. 357.

a societății să se dezvolte armonios se impune observarea atentă a dialecticii dintre forțele și relațiile de producție, păstrarea echilibrului lor dinamic, realizarea concordanței lor funcționale.

În abordarea problematicii contradicțiilor în socialism sîntem de părere că trebuie să avem în vedere și faptul că România este țară socialistă în curs de dezvoltare, că această realitate își pune amprenta asupra ansamblului proceselor sociale. După părerea noastră, în această realitate își află geneza una dintre contradicțiile cele mai importante, cu caracter neantagonist, ce se manifestă la nivelul sistemului orîndurii socialiste și anume, *contradicția dintre scopul fundamental al socialismului — ridicarea bunăstării materiale și spirituale a poporului, deplina emancipare socială a personalității umane — și nivelul atins de baza tehnico-materială a societății, capacitatea acesteia de a satisface cerințele dinamice ale populației.* Învingînd în țări care n-au cunoscut în epoca burgheză o dezvoltare puternică a forțelor de producție, socialismul are de rezolvat o seamă de probleme economice și sociale rămase de la vechea orînduire, să înlăture o seamă de disproporții și disfuncționalități, să facă eforturi considerabile pentru a asigura dezvoltarea fiecărui domeniu al producției materiale și relațiilor sociale în ponderea cerută de determinismul social, de esența noii orînduiri. Obiectiv, socialismul a lichidat alienarea omului, i-a creat posibilitatea de a exercita libertăți sociale dobîndite pe fondul unei bunăstări materiale și spirituale. Dar această bunăstare este în funcție de nivelul atins de creșterea economică, de venitul național. Însuși principiul repartiției în socialism, atrage atenția tovarășul Nicolae Ceaușescu, este o rămășiță a dreptului burghez, face să existe deosebiri în ceea ce privește remunerația, veniturile oamenilor, generează privilegii, nu de clasă, ci între oamenii muncii. Înțelegerea existenței acestei contradicții are o dublă semnificație. Mai întîi, de aici decurge necesitatea unui efort susținut pentru depășirea stadiului de țară în curs de dezvoltare, deci, de realizare a unei economii moderne de mare productivitate. Și apoi, fiecare poate cere de la societate atît cît merită pentru munca depusă, atît cît îi trebuie pentru a trăi în condiții corespunzătoare, cum remarca secretarul general al partidului nostru. Privite din acest punct de vedere, creșterea rapidă, intensivă a forțelor de producție, perfecționările aduse relațiilor sociale, controlul asupra repartiției permit menținerea celor două contrarii la un nivel de confruntare care nu afectează echilibrul dinamic al societății, dar acționează totuși ca o forță motrice a progresului. În același plan se situează ca importanță și realizarea unui raport optim între fondul național de dezvoltare economico-socială și fondul de consum, asigurînd ridicarea nivelului de trai și reproducția socialistă lărgită; promovarea în relațiile sociale a principiilor eticii și echității socialiste, menținerea unui raport optim între veniturile cele mai mari și cele mai mici; dezvoltarea accentuată a proprietății socialiste, menită, cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, să împiedice apariția de inegalități sociale, de contradicții cu repercusiuni negative asupra dezvoltării societății.

În legătură cu cele de mai sus, considerăm că *contradicția amintită poate căpăta* forme mai mult sau mai puțin ascuțite ca urmare a acțiunii unor contradicții din sfera muncii și a conștiinței individuale a unor oameni. Ar fi de relevat mai ales contradicția dintre noul statut social al oamenilor muncii, de proprietari și producători socialiști, și atitudinea înapoiată față de muncă și față de proprietatea socială a unor indivizi, concretizată în tendințe de parazitism social, de chiul, de lucru de mîntuială, înstrăinări din avutul obștesc ș.a.m.d. Este evident că asemenea stări comportamentale nu numai că contrastează cu noua situație socială a celor ce muncesc, dar conțin în ele și elemente de poziție antisocială, căci frînează procesul de dezvoltare a țării, de *soluționare a contradicției* principale amintite. Cu efecte asemănătoare apar și alte contradicții din sfera muncii, cum sînt contradicția dintre gradul de dotare tehnico-materială a întreprinderilor socialiste și nivelul încă necorespunzător al productivității muncii și eficienței economice în unele dintre ele; cea dintre situația oamenilor muncii de proprietari ai mijloacelor de producție și tendințele de risipă și slabă gospodărire a mașinilor, materiilor prime, energiei și combustibililor; ori contradicția dintre calitatea de proprietari colectivi socialiști a țăranilor cooperatori și slaba participare a unora dintre ei la muncă, la conducerea treburilor obștești. Ca o concluzie logică, trebuie să conchidem că *soluționarea unor asemenea contradicții poate avea loc în primul rînd prin educația socialistă,* prin acțiunea concentrată a factorilor educaționali-formativi — școală, familie, instituții de cultură, opinia publică, organizațiile politice și obștești — pentru pregătirea tuturor în vederea efectuării unei munci utile societății, pentru educarea lor în spiritul cultului muncii, dar și pentru formarea profilului moral și a comportamentului social adecvat ca proprietari și producători socialiști.

În acest context sînt de relevat și *manifestările contradictorii de la nivelul conștiinței oamenilor.* Privită în ansamblu, în lumina trăsăturilor ce o caracterizează, conștiința socială în țara noastră *are caracter socialist,* rezultat al mutațiilor revoluționare petrecute

în natura puterii politice, a proprietății și a celorlalte laturi ale relațiilor sociale, în gradul de instruire a populației, ca și al uriașei munci educative desfășurate de partid. Dar, cum formarea omului nou este un proces complex și care se derulează în timp, *la nivelul conștiinței individuale se manifestă*, în această perioadă, *o seamă de contradicții*, puse în evidență de comportamentul unor indivizi. Iată de pildă, una dintre acestea : ca areal de răspîndire, se impune atenției, după opinia noastră , mai ales *contradicția dintre nivelul de instruire al populației, dintre accesul său larg și neîngrădit la valorile științei, ale culturii și persistența în rîndurile sale a fenomenului religios*, în unele cazuri cu manifestări mistice care deformează profilul moral al omului. Fără îndoială, ne este clar că procesul emancipării spirituale și morale depline a omului se va desăvîrși, în planurile sale superioare, pe treptele comunismului, această emancipare incluzînd și deplina eliberare a conștiințelor de orice forme ale idealismului. Dar în orice caz, persistența fenomenelor de idealism mistic, în rîndurile unor oameni, chiar ale unor intelectuali generează contradicții atît în conștiința lor cît și în poziția or socială. În conștiința lor se duce lupta între ideile noi, revoluționare, științifice propagate de partid, de societate, și ideile mistice, în timp ce pe planul acțiunii sociale se confruntă noile trăsături de caracter cultivate de societatea socialistă, militantismul, activismul pe care această societate le solicită omului, cu ideile de îndepărtare de problematica socială care răzbat din ideologia religioasă. Odată acceptată teza existenței acestei contradicții în conștiința și comportamentul diferiților indivizi, nu ne rămîne decît concluzia potrivit căreia, mai mult decît în oricare alte cazuri, ea poate fi soluționată în timp, printr-un efort educativ constant, multilateral și adecvat structurii socio-spirituale căreia i se adresează, viața respingînd atît pripeala, măsurile administrative care n-ar face decît să ascută contradicția, să genereze tensiuni sociale, cît și indiferentismul factorilor de educație, slaba preocupare pentru formarea conștiinței materialist-științifice a maselor.

★

Contradicțiile din viața socială nu se dezvăluie de la sine înțelegerii umane, ele nu sînt puse în evidență ca elementele chimice în recipientul de sinteză — la un catod cele principale, la altul cele secundare ș.a.m.d. Efectele apariției lor se reflectă de regulă în anumite dereglări ale funcționării sistemului economico-social în ansamblul său ori a unor subsisteme sau paliere ale sale, dar mai ales în stările de spirit ale maselor, în reacțiile acestora față de anumite structuri organizatorice, fenomene economice, măsuri politice etc. De aici, se desprind, după părerea noastră, cel puțin două concluzii : a) *contradicțiile din viața socială se reflectă în conștiința și comportamentul oamenilor*, existența lor este pusă în evidență de manifestările subiective ale oamenilor (mai ales de stările tensionale, de nemulțumire); b) *formarea conștiinței socialiste a maselor permite atît preîntîmpinarea apariției unor contradicții cît și soluționarea celor descoperite*, prin mobilizarea maselor la înlăturarea cauzelor generatoare de contradicții.

În acest mecanism de evidențiere a existenței unor contradicții în socialism, un rol esențial are *interesul*. În mod obiectiv, socialismul realizează nu numai comunitatea intereselor fundamentale ale membrilor societății, dar înlătură și factorii generatori de antagonisme între interesele personale, de grup și cele generale, de clasă sau naționale. Ca urmare a noului lor statut social, a procesului de educație socialistă și de formare a noii conștiințe, masele de oameni ai muncii înțeleg tot mai bine semnificația politică a intereselor generale, leagă tot mai conștient împlinirea intereselor personale ori de grup de promovarea celor generale, ale întregii societăți. Poate tocmai pe acest fond s-a format și o anume reacție individuală, de grup sau de microgrup la anumite stări de lucruri care ar veni în contradicție cu diferitele categorii de interese, aceasta facilitînd descoperirea nonconcordanțelor sau a contradicțiilor din viața socială. Bunăoară, în momentul în care unele forme de organizare ori de remunerare devin perimate în raport cu noile realități economico-sociale, cu noile cerințe ale forțelor de producție, această situație începe să fie percepută de oamenii muncii, de cei ale căror interese sînt afectate direct, ca fiind necorespunzătoare intereselor și aspirațiilor lor sociale. Această neconcordanță, această contradicție capătă expresie în starea de nemulțumire personală a celor afectați direct de neconcordanțele respective. Aceștia sesizează stările de lucruri care îi nemulțumesc, vin chiar cu soluții și propuneri pe care le socotesc ca fiind de dorit, conforme cu cerințele societății, pentru a readuce lucrurile în starea lor de concordanță cu interesele pe care le socotesc lezate. De aceea, indiferența față de opiniile maselor populare, ale diferitelor grupuri sau microgrupuri sociale, desconsiderarea anumitor stări de spirit care apar fie și sub formă incipientă, neîncrederea în propunerile care izvorăsc din mase, pot orienta preocupările decizionale pe o linie greșită, pot favoriza apariția de stări tensionale între laturile contrariilor pot duce, cum s-a întîmplat în diferite țări socialiste, la zguduiri sociale. Dimpotrivă, în spiritul democrației socialiste, investigarea cu atenție a cauzelor care generează anumite stări de spirit, de nemulțumire, a fenomenelor de neîn-

credere față de o măsură politică, economică sau față de o structură organizatorică etc. poate conduce la descoperirea „în fașe" a contradicțiilor, la adoptarea de măsuri care să oprească procesul lor evolutiv, să restabilească echilibrul dinamic al fenomenului social respectiv. Pe baza depistării contradicțiilor, pe baza realității corect înțelese, a sesizării cerințelor și tendințelor reale ale dezvoltării sociale, puterea politică, factorii de conducere, pot adopta decizii optime care, conducînd la depășirea contradicțiilor sesizate asigură dezvoltarea armonioasă, ascendentă a orînduirii sociale în ansamblul său spre formele comuniste de viață. De aici decurg, după opinia noastră, două concluzii ce se constituie în cerințe cu caracter de permanență pentru factorii de decizie aflați pe diferite trepte ale ierarhiei funcționale a societății: a) capacitatea de a desprinde din noianul de fenomene, de fapte comportamentale ale oamenilor pe acelea care dau expresie apariției unor contradicții, de a selecta dintre acestea pe aceea care este cea mai acută, a cărei soluționare capătă caracter prioritar, pentru a da noi impulsuri progresului social; b) capacitatea de a sintetiza, din același complex de fenomene și fapte de viață pe acelea care semnifică cu adevărat apariția noului, a acelor elemente noi, de organizare, conducere, remunerare, educație etc. care se impune a fi sintetizate, cultivate, generalizate.

Date fiind influențele laturii teoretice a conștiinței sociale asupra comportamentului uman, rezultă că atenția acordată pregătirii politico-ideologice a cadrelor, a maselor de oameni ai muncii se constituie ca un factor important și în planul sesizării și soluționării contradicțiilor sociale. Iată de ce, socotim că *programul ideologic* al partidului, programul de măsuri cu caracter educațional inițiat de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, capătă o valoare politică deosebită pentru întregul proces de organizare și conducere a societății, de desfășurare a vieții sociale.

Privind mecanismul de mișcare a contradicțiilor sociale în socialism ar fi indicat să analizăm mai profund și relația dintre *deosebirile esențiale* existente între anumite fenomene sociale și *contradicții*. Cercetătorii marxiști sînt unanimi în aprecierea că contradicția este un proces, că dedublarea în contrarii este stadială, mergînd de la identitate la deosebire, de aici la opoziție sau antagonism, admit, de asemenea, că contradicția se găsește ca stare *incipientă* în momentele de identitate și de deosebire. De aici rămîn posibile două variante în ceea ce privește relația dialectică dintre laturile fenomenelor, proceselor, obiectelor: ori acestea evoluează spre opoziție și antagonism, ori, dată fiind intervenția factorului conștient, își păstrează echilibrul dinamic, prin înlăturarea elementelor perimate și promovarea celor care au vigoare, reprezintă viitorul. În socialism, cele mai mari șanse le are cea de a doua variantă, ca urmare a procesului de conducere conștientă a societății de către clasa muncitoare, de partidul ei revoluționar. Iată de ce, *deosebirile esențiale* și *contradicțiile* în socialism nu sînt fenomene de același ordin. Deosebirile esențiale care există în prezent, și se pare că vor dăinui un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, între clasa muncitoare și țărănime, între acestea și intelectualitate, între oraș și sat, între munca intelectuală și cea fizică poartă în ele, în formă incipientă, contradicția neantagonistă. Socialismul, instaurînd proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, realizînd comunitatea de interese și unitatea moral-politică a claselor și categoriilor sociale ce-i sînt specifice, a desființat și antagonismele dintre industrie și agricultură, sat și oraș, munca fizică și munca intelectuală. Toate acestea au acum esență socialistă, se dezvoltă pe aceleași coordonate ale progresului social. Dar existența unor deosebiri esențiale între ele ne atrage atenția că problema nu este pe deplin soluționată. Dacă nu se acționează conștient, sistematic, pentru atenuarea treptată și înlăturarea — în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism — a acestor deosebiri esențiale, ele pot degenera în contradicții, în opoziție, pot duce și la tensiuni sociale. Ar fi indicat, deci, să prindem sub razele demersului științific și această *relație dialectică*, în condițiile socialismului, dintre *deosebirile esențiale* ale fenomenelor amintite și *contradicțiile sociale*. Este știut că la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului ideologic, din 4—6 octombrie 1976, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția că „trebuie să analizăm toate fenomenele care au loc în societatea noastră, acționînd în același timp pentru înlăturarea diferitelor stări de lucruri vechi, care nu mai corespund cerințelor dezvoltării, elaborînd căile înlăturării sau evitării unor contradicții sau agravării lor, asigurînd dezvoltarea unitară, armonioasă a întregii societăți" [3].

La cele arătate, ar fi de adăugat și faptul că în abordarea problematicii contradicțiilor în socialism trebuie să ținem seama, în mod evident, și de *contextul internațional* în care se desfășoară edificarea noii orînduiri, de interrelația dialectică dintre factorii naționali și cei internaționali în viața socială. Din acest unghi de vedere, lumea contemporană,

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, în „Scînteia" din 8 oct. 1976.

a cărei trăsătură fundamentală este trecerea de la capitalism la socialism, se prezintă ca un complex de relații contradictorii între state, națiuni, economii, organizații politice și obștești etc., toate acestea influențînd cursul evenimentelor din diferite țări, modul de manifestare a contradicțiilor interne. O încercare de sintetizare a contradicțiilor ce se manifestă pe plan internațional ar reține, între altele: contradicția dintre clasa muncitoare și clasa capitaliștilor; dintre țările socialiste și cele capitaliste, dintre socialism și capitalism; dintre țările imperialiste și țările subjugate, dintre țările imperialiste, colonialiste și neocolonialiste și țările în curs de dezvoltare; dintre politica imperialistă de dominație și dictat și politica țărilor în curs de dezvoltare ș.a.m.d. Continuă, de asemenea, să acționeze contradicții interimperialiste, contradicții între marile puteri și țările mici și mijlocii, precum și inegalități, deosebiri și contradicții între țările socialiste, între partidele comuniste, socialiste, democratice și alte forțe politice.

Existența și acțiunea unor asemenea contradicții în planul relațiilor internaționale nu poate să nu influențeze manifestarea diferitelor contradicții pe plan intern. În primul rînd, este de remarcat că contradicția dintre socialism și capitalism, dintre politica agresivă a imperialismului și cerințele coexistenței pașnice are influență și asupra țărilor socialiste. Acestea sînt obligate să acorde fonduri din buget pentru apărarea națională, ceea ce nu poate să nu influențeze ritmurile de dezvoltare economică și ridicarea nivelului de trai.

De asemenea, contradicțiile economiei capitaliste influențează, într-un mod sau altul, procesele economice din țările socialiste. Bunăoară, influențele pe care procesele inflaționiste, criza materiilor prime, energiei și combustibililor, ca și a sistemului valutar le exercită asupra pieței mondiale, a formării prețurilor etc. nu pot să nu se repercuteze și asupra țărilor socialiste, influențînd mai ales manifestarea contradicției dintre forțele de producție și relațiile de producție.

Influențe asemănătoare, cu o intensitate poate mai redusă, dar deloc neglijabilă, pot avea și contradicțiile dintre țările socialiste, mai ales atunci cînd se recurge la măsuri restrictive în raporturile economice reciproce, ca urmare a unor deosebiri de vederi pe plan politic sau ideologic. Mai este de notat și faptul că cercurile imperialiste agresive urmăresc cu îngrijorare procesul de consolidare a țărilor socialiste, recurg la presiuni economice și propagandă anticomunistă, pentru a frîna procesele pozitive, de întărire a bazei economico-sociale din țările socialiste. Nu este un secret că propaganda burgheză din străinătate, care se adresează țărilor socialiste, urmărește să reînvie ori să întrețină concepții și stări de spirit străine socialismului, țintind să adîncească contradicția dintre noua situație politico-socială a oamenilor muncii, ca deținători ai puterii politice, proprietari și producători, și poziția unor indivizi, *străină* eticii socialiste, de chiul, furt, nepăsare față de interesele obștești etc. Confruntarea pe plan internațional dintre ideologia socialistă și ideologia burgheză constituie o manifestare specifică a luptei de clasă pe tărîm ideologic între clasa muncitoare și burghezia imperialistă, între țările socialiste și țările capitaliste.

Realitatea social-politică contemporană arată că în abordarea problemelor unității și conlucrării dintre țările socialiste se impune luarea în considerație a existenței între aceste țări a unor inegalități, deosebiri și contradicții, generate de condițiile istorice în care se dezvoltă, de stadiul obiectiv la care au ajuns raporturile lor reciproce. Ignorarea existenței unor asemenea fenomene, tratarea lor cu ușurință, insuficienta preocupare pentru soluționarea lor adecvată, nu este nici în interesul fiecărei țări și nici al cauzei unității lor. „Pornim, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, de la necesitatea de a nu se afirma că nu există asemenea contradicții — pentru că viața dezminte zilnic această afirmație — ci de a se înțelege și cunoaște aceste contradicții, acționîndu-se pentru întărirea colaborării și unității țărilor socialiste, pentru dezvoltarea activității conștiente a partidelor comuniste, pentru afirmarea tot mai puternică a rolului lor conducător în dezvoltarea socialismului pe plan național și internațional"[4].

Datorită revoluției tehnico-științifice, procesului rapid de dezvoltare a forțelor de producție și altor factori cu rol social motrice, un rol important în dezvoltarea fiecărei țări au factorul internațional, conlucrarea și schimburile cu alte țări, integrarea activă în diviziunea mondială a muncii. Dar acțiunea mediului extern, a factorului internațional, efectele acestei acțiuni depind, întotdeauna, de starea dezvoltării *interne* a fiecărei țări, de capacitatea ei de a asimila realizările mondiale și de a se înscrie în circuitul de valori ca entitate suverană, independentă. Toate acestea conduc la o concluzie, care se constituie într-o *legitate a conducerii politice* în epoca construcției socialiste și anume: observarea atentă a contradicțiilor ce apar în lumea contemporană, în relațiile internaționale, a influențelor lor asupra evoluției proceselor economico-sociale și moral-politice interne, luarea lor în considerație în elaborarea orientărilor tactice și strategice, în elaborarea opțiunilor pe planul colaborării internaționale.

[4] *Ibidem.*

CONSIDERENTE ROMÂNEȘTI PRIVIND DEMOCRATIZAREA ACTIVITĂȚII ORGANIZAȚIEI NAȚIUNILOR UNITE

DE

ȘTEFAN NĂSTĂSESCU

Una din componentele de bază ale strategiei politicii externe a României socialiste o constituie preocuparea constantă vizînd *îmbunătățirea și democratizarea activității Organizației Națiunilor Unite*, creșterea rolului său în realizarea unei lumi mai drepte și mai bune. Stabilită, în liniile sale generale, la cel de al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român, această poziție cardinală a politicii externe românești a fost dezvoltată și aprofundată ulterior în contribuțiile de inestimabilă valoare teoretică ale tovarășului Nicolae Ceaușescu. Astfel, în *Expunerea* prezentată la sesiunea din decembrie 1975 a Marii Adunări Naționale, președintele Republicii Socialiste România releva, referindu-se la propunerile țării noastre privind problema avută în vedere, că ele „au drept țel accentuarea democratizării organizației mondiale, îmbunătățirea activității și creșterea rolului său, astfel încît să asigure cadrul cel mai corespunzător pentru participarea activă a tuturor națiunilor la viața politică internațională" [1].

Premisa de la care se pornește în includerea factorului democratizării activității O.N.U în sfera generală a concepției și acțiunii corelate de politică externă românească constă în faptul că organizația mondială, prin vocația sa inerentă de universalitate, reprezintă un cadru de primă importanță al negocierilor diplomatice multilaterale, înăuntrul căruia se cer a fi abordate și rezolvate problemele vitale, actuale și de perspectivă ale omenirii. Transformarea progresivă a structurilor societății internaționale — pentru ca aceasta să devină ceea ce documentele adoptate de importante foruri internaționale [2] definesc a fi noua ordine economică și politică mondială — nu poate fi realizată fără participarea și contribuția directă a Organizației Națiunilor Unite. Or, în gîndirea politică românească, această participare poate avea loc în cele mai bune condiții dacă structurile și activitățile organizației mondiale răspund pe deplin exigențelor democratizării vieții internaționale în ansamblul său, asigurînd în acest fel reflectarea corespunzătoare a tendințelor și orientărilor de bază ce se fac simțite în lumea contemporană. Astfel, Organizația Națiunilor Unite se va putea ridica deasupra unei atitudini detașate și contemplative față de lumea viitorului și va fi în măsură să se integreze procesului de făurire a acesteia.

Corespunzător acestei poziții de principiu, din momentul admiterii sale, la 14 decembrie 1955, ca membru al O.N.U. și de-a lungul întregii perioade de mai bine de două decenii care s-a scurs de la această dată, România a manifestat interes activ față de organizația mondială și activitățile acesteia, contribuind constructiv cu propria sa gîndire și personalitate la lucrările desfășurate de ansamblul organelor care o compun.

În această privință, făcînd o evaluare a activității țării noastre în cadrul organizației mondiale, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român și președintele Republicii Socialiste România, preciza că „... România a participat intens la activitatea O.N.U.; ea a inițiat o serie de propuneri privind rezolvarea problemelor internaționale, inclusiv îmbunătățirea și democratizarea activității O.N.U., creșterea rolu-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Marea Adunare Națională cu privire la mărețele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 și la politica externă a României, pusă în slujba păcii și colaborării internaționale, 18 decembrie 1975*, București, Edit. politică, 1975, p. 48.

[2] Avem în vedere, printre altele, *Carta drepturilor și îndatoririlor economice ale statelor*—A/Res. 3281 (XXIX), *Declarația cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale*— A/Res. 3201 (S-VI) și *Dezvoltarea și cooperarea internațională* — A/Res. 3362 (S-VII), toate adoptate de Adunarea Generală a Organizației Națiunilor Unite

lui său în soluţionarea marilor probleme ale vieţii internaţionale" [3].

O reflectare a importanţei maxime pe care ţara noastră o acordă Organizaţiei Naţiunilor Unite ca instrument politico-juridic al dezvoltării bunelor relaţii între state şi al menţinerii şi consolidării păcii şi securităţii internaţionale o constituie propunerea României de a se înscrie pe ordinea de zi a Adunării Generale punctul cu privire la creşterea rolului organizaţiei mondiale şi, în acest context, evaluarea căilor şi mijloacelor ce se impun în actuala configuraţie a vieţii internaţionale în vederea întăririi capacităţii de acţiune şi creşterii eficacităţii O.N.U. Ca urmare a dezbaterilor fructuoase la acest punct, la care au participat numeroase state membre ale organizaţiei, a fost adoptată rezoluţia 3073 (XXVIII) din 11 decembrie 1973, intitulată *Creşterea rolului Organizaţiei Naţiunilor Unite în menţinerea şi întărirea păcii şi securităţii internaţionale, în dezvoltarea colaborării între toate naţiunile, în promovarea normelor dreptului internaţional în relaţiile dintre state*". Potrivit prevederilor rezoluţiei, organizaţia mondială, ca instrument de asigurare şi consolidare a independenţei şi egalităţii suverane a statelor, trebuie să acţioneze cu mai multă vigoare, în baza Cartei, împotriva actelor de agresiune, precum şi a oricăror alte acte de natură să pună în pericol pacea şi securitatea statelor. Totodată, se subliniază necesitatea întăririi eficacităţii rezoluţiilor, ca şi a organelor şi organismelor O.N.U., necesitatea perfecţionării mecanismelor prevăzute în Cartă, menite să prevină sau să elimine conflictele şi să încurajeze rezolvarea prin mijloace paşnice a disputelor dintre state.

Atenţia şi interesul vădit de statele membre faţă de propunerile româneşti vizînd creşterea rolului şi eficacităţii Organizaţiei Naţiunilor Unite au făcut ca an de an problema să figureze pe ordinea de zi a Adunării Generale, inclusiv la cea de a XXXI-a sesiune a acesteia.

În cursul sesiunii a XXX-a, ca un corolar al iniţiativelor şi implicaţiei sale directe în dezbaterea acestei probleme, ţara noastră a supus în mod oficial atenţiei Adunării Generale a O.N.U. documentul intitulat *Poziţia României cu privire la îmbunătăţirea şi democratizarea Organizaţiei Naţiunilor Unite, la întărirea rolului său în realizarea colaborării între toate statele, fără deosebire de orînduire socială, a unei lumi mai bune şi mai drepte, a unei păci trainice*. Acest document, alături de celelalte pronunţări oficiale româneşti în acest domeniu constituie rezultatul firesc al profundelor evaluări politice făcute de ţara noastră în ceea ce priveşte stadiul actual şi de perspectivă al dezvoltării lumii contemporane. Parte integrantă a iniţiativelor curente ale României socialiste — îndeosebi a celor referitoare la noua ordine economică şi politică internaţională şi la dezarmarea generală şi totală, sub un strict control internaţional — această acţiune importantă de politică externă decurge totodată din concepţia fundamentală a României socialiste cu privire la necesitatea abolirii definitive a practicilor politicii de forţă, dominaţie şi dictat, a aşezării relaţiilor interstatale pe baze noi, de justiţie, legalitate şi respect reciproc, de promovare a unei conlucrări active între toate statele.

Ţinînd seama de importanţa acestor luări de poziţie româneşti şi de actualitatea lor în sfera dezbaterilor privind îmbunătăţirea funcţiilor, structurilor şi activităţilor organizaţiei mondiale, vom evoca succint în cele ce urmează conţinutul documentului avut în vedere. Pe fundalul evaluărilor politice privind transformările înnoitoare intervenite în viaţa statelor şi popoarelor în perioada celor trei decenii de existenţă a Organizaţiei Naţiunilor Unite, documentul precizează că, în această perioadă, „O.N.U. a avut un rol pozitiv în arena mondială", contribuind „la îmbunătăţirea atmosferei politice, în cursul — încă destul de fragil — al destinderii internaţionale" [4]. În document se subliniază, însă, că în activitatea O.N.U. s-au făcut simţite o serie de neajunsuri şi puncte slabe, şi, în acest sens, se precizează că „unele prevederi ale Cartei şi unele hotărîri luate de O.N.U. nu au fost traduse în viaţă sau au fost realizate numai parţial. În comisii şi în numeroasele sale organisme examinarea problemelor a luat cursul unor discuţii şi dezbateri îndelungate în detrimentul eforturilor asupra unor soluţii concrete şi eficiente. Conflicte grave în diferite zone ale lumii sau fenomene economico-sociale cu implicaţii mondiale nu au fost abordate în cadrul O.N.U. ci în afara organizaţiei. Alteori sub egida O.N.U. au fost promovate acţiuni străine de spiritul şi ţelurile Cartei" [5].

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 30 — 31.

[4] *Poziţia României cu privire la îmbunătăţirea şi democratizarea activităţii Organizaţiei Naţiunilor Unite, la întărirea rolului său în realizarea colaborării între toate statele, fără deosebire de orînduire socială, a unei lumi mai bune şi mai drepte, a unei păci trainice*, în vol. *Contribuţii ale României la soluţionarea marilor probleme ale lumii contemporane*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 39.

[5] *Idem*, p. 39 — 40.

În continuare sînt abordate principalele aspecte de ordin politic și juridic care fac parte din problematica vastă a *democratizării organizației mondiale*. Astfel, se constată că actuala Cartă a Organizației Națiunilor Unite trebuie să fie în concordanță deplină cu realitățile lumii de azi, cu tendințele de progres și cu aspirațiile vitale ale popoarelor. În consecință, este necesară eliminarea acelor formulări care implică acceptarea și recunoașterea dominației coloniale sau ținerii sub tutelă a unor popoare și teritorii aparținînd acestora ; în același timp, este indicată înscrierea în Cartă a abolirii depline și definitive a colonialismului, neocolonialismului și rasismului și a hotărîrii de a eradica aceste practici.

Aceleași considerente sînt formulate în legătură cu anumite prevederi care au încetat să mai fie actuale, ca, de pildă, cele referitoare la „țările inamice" sau la distincția dintre țările semnatare ale Cartei și cele care au aderat ulterior, propunînd ca prevederile în chestiune să fie eliminate.

Sînt comentate de asemenea alte aspecte importante, printre care : consacrarea de către Cartă a dreptului tuturor statelor de a participa la soluționarea problemelor majore ale lumii contemporane, pe baza egalității lor suverane ; consacrarea în forme dezvoltate și precise a principiilor internaționale în cuprinsul unui Cod de conduită cu caracter universal ; exercitarea mai activă a rolului O.N.U. în procesul instaurării noii ordini economice internaționale și modalitățile concrete de atingere a acestui scop ; prevenirea și soluționarea pașnică a conflictelor internaționale și, pentru aceasta, crearea unei Comisii permanente a Adunării Generale care să îndeplinească funcții de mediere, bune oficii și conciliere ; realizarea dezarmării generale și inițierea de pași concreți de către O.N.U. pentru realizarea acestui deziderat ; sprijinirea efectivă de către O.N.U. a eforturilor statelor vizînd asigurarea drepturilor fundamentale ale omului.

În ultima lui parte, documentul cuprinde un ansamblu de propuneri prin care se urmărește desăvîrșirea universalității organizației, îmbunătățirea structurii, organizării și funcționării ei. Propunerile se referă la extinderea practicii ținerii de *sesiuni speciale* ale Adunării Generale axate pe probleme majore internaționale ; consacrarea *regulii consensului* în adoptarea hotărîrilor și a obligativității pe care o conferă procedura consensuală rezoluțiilor adoptate pe această bază ; *mărirea numărului membrilor* Consiliului de Securitate, extinderea drepturilor actualilor membri permanenți asupra unor membri nepermanenți ai Consiliului, pe baza distribuției geografice echitabile ; consfințirea în Cartă a *principiului rotației periodice* pentru ocuparea locurilor în toate organismele O.N.U. ; îmbunătățirea și raționalizarea *metodelor de lucru* ale Secretariatului O.N.U. ; perfecționarea activității acestuia etc.

Studierea atentă a ansamblului aprecierilor, tezelor și propunerilor românești în vederea îmbunătățirii și democratizării activității O.N.U. invită la o serie de reflecții și concluzii, utile, fără îndoială, înțelegerii sensului și finalității avute în vedere prin supunerea lor atenției membrilor comunității internaționale.

Una dintre reflecțiile ce se impun cu precădere este că propunerile prezentate de România, vizînd sistemul Organizației Națiunilor Unite în ansamblul său, sînt ele însele astfel structurate încît să răspundă exigențelor impuse de o viziune sistemică. Avantajul care decurge din această împrejurare constă în faptul că *liniile directoare ale propunerilor românești sînt convergente*, ele urmărind atingerea obiectivului unic al creșterii eficacității O.N.U. și al democratizării activității sale. Ca atare, poziția țării noastre, alcătuită din componente multiple și articulate, are meritul de a avea *un conținut univoc și nu echivoc*.

Întregul aparat al argumentării care însoțește fiecare propunere vădește faptul că sîntem în prezența unui *act politic de realism* ce pornește de la analiza situației din lumea contemporană, *așa cum este ea în realitate* și nu așa cum analiștii politici ar dori să fie și preconizează soluțiile ce se impun în funcție de *condiția obiectivă a societății internaționale*. O atare abordare a reevaluării rolului, funcțiilor și structurilor organizației mondiale oferă factorilor guvernamentali putința de a elabora *soluții corecte pornind de la premise corecte, concepute științific*. România se adresează deci *voinței politice a statelor membre*, cerîndu-le ca, printr-un act de luciditate, realism și curaj în îndeplinirea răspunderilor pe care le au față de popoare și de umanitate în întregul ei, să procedeze la o apreciere justă a transformărilor profunde, cu conținut democratic și progresist, intervenite în lume în perioada existenței organizației mondiale, să recunoască aceste transformări și să ridice Organizația Națiunilor Unite la nivelul exigențelor noi, impuse de viața internațională contemporană.

Din considerentul privind realismul actului politic al României decurge înțelegerea viziunii ei de bază asupra organizației mondiale și a sistemului său. Într-adevăr, atît textele documentelor românești cît și spiritul acestora conduc la concluzia că, în viziunea românească, Organizația Națiunilor Unite reprezintă un organism viu, receptiv la viața internațională aflată în continuă transformare, alcătuit astfel încît să se poată adapta mereu, în forme flexibile și articulate, cerințelor noi pe care societatea internațională nu va înceta să le ridice în fața organizației. Numai o atare

viziune face posibilă adoptarea şi traducerea în viaţă a măsurilor menite să confere organizaţiei structuri noi, democratice, ancorate adînc în realităţile vieţii internaţionale.

Pornind de la aceste constatări şi ţinînd seama de conţinutul propunerilor referitoare la îmbunătăţirea Cartei O.N.U. — adoptarea Codului de conduită a statelor în relaţiile lor reciproce, adoptarea unui tratat universal de nerecurgere la forţă, crearea Comisiei permanente de mediere, bune oficii şi consiliere, metodele de abordare eficientă şi viguroasă a problematicii dezarmării, perfecţionării funcţionării diferitelor organe şi organisme ale O.N.U. şi altele — se poate înţelege cu claritate că *poziţia României nu are în vedere obiective tactice, cauzate de interese imediate sau conjuncturi de moment*, ci face parte din strategia generală revoluţionară a Partidului Comunist Român şi a guvernului Republicii Socialiste România, strategie care urmăreşte crearea condiţiilor necesare pentru intensificarea procesului de transformare progresistă şi democratică a relaţiilor internaţionale contemporane.

Aria de cuprindere a propunerilor româneşti prezentate Adunării Generale a O.N.U., îndeosebi de-a lungul ultimelor sale sesiuni, este deosebit de largă, acoperind, în mod multiplu şi nuanţat, întregul spectru al structurii şi activităţilor organizaţiei mondiale. Analistul politic va distinge, din acest punct de vedere, o prezentare sistematică a modalităţilor de înnoire a Organizaţiei Naţiunilor Unite, în principal sub aspect politic, juridic şi organizatoric. Toate aceste aspecte la care se referă aprecierile şi propunerile româneşti se disting printr-un numitor comun, care constă în finalitatea lor unică — *democratizarea organizaţiei şi a funcţiilor acesteia*. Acest scop preeminent realizează şi coerenţa propunerilor făcute în diferite domenii ce cad sub incidenţa preocupărilor şi problematicii Naţiunilor Unite.

Urmărirea esenţei poziţiilor şi propunerilor la care ne referim permite totodată înţelegerea concepţiei statului român asupra democratizării organizaţiei mondiale. În esenţă, adresa practică a ideii de democratizare o constituie *participarea statelor, în totalitatea lor, în condiţii de deplină egalitate*, în oricare din activităţile desfăşurate în sfera şi sub egida O.N.U. În mod evident, se are în vedere participarea statelor la informarea asupra evoluţiei oricăror negocieri diplomatice multilaterale de interes general, participarea la dezbateri, inclusiv cu dreptul de a expune propriul punct de vedere, chiar dacă este diferit, participarea la procesul luării şi aplicării hotărîrilor. Concepută în acest mod, democratizarea activităţii organizaţiei mondiale presupune declanşarea mecanismului sistemului principiilor fundamentale ale dreptului internaţional contemporan într-o acţiune interdependentă. În mod precumpănitor, principiul în jurul căruia gravitează întreaga problematică a democratizării O.N.U. îl constituie cel al *egalităţii suverane în drepturi*. Respectarea acestuia face posibilă participarea tuturor statelor — indiferent de deosebirile existente între ele din punct de vedere al sistemului căruia aparţin, al potenţialelor de diferite categorii şi al dimensiunilor — la rezolvarea problemelor majore care, prin definiţie, ţin de competenţa Naţiunilor Unite.

Din punct de vedere politic, propunerile româneşti se referă la perfecţionarea activităţilor organizaţiei sub aspect structural şi funcţional, astfel încît aceasta să devină realmente aptă să abordeze şi să rezolve probleme majore ale vieţii internaţionale. Astfel, se are în vedere : activarea şi stimularea organelor şi organismelor O.N.U. în scopul aducerii la îndeplinire a uneia din atribuţiile sale principale şi anume — făurirea noii ordini economice şi politice internaţionale ; măsuri de convocare a unor sesiuni speciale ale organelor principale ale O.N.U., îndeosebi o sesiune specială a Adunării Generale consacrată lichidării totale a dominaţiei coloniale ; şi o sesiune specială a aceluiaşi organ principal dedicată problemei dezarmării ; acţiuni practice în vederea sprijinirii mişcărilor de eliberare a popoarelor, prin reprezentarea lor adecvată la O.N.U. ; folosirea, în structuri îmbunătăţite, a actualelor organe şi crearea de organe şi instituţii noi, sub egida O.N.U., vizînd îndeplinirea unor sarcini cardinale ale organizaţiei ; dezarmarea generală şi, în primul rînd, dezarmarea nucleară etc.

În acest context este demn de relevat că, din studierea întregului aparat argumentativ ce însoţeşte propunerile româneşti relative la îmbunătăţirea şi democratizarea activităţii Naţiunilor Unite rezultă o strînsă conexiune între dezarmare, pe de o parte, şi conceptele de securitate şi nerecurgere la forţă, pe de altă parte. Într-adevăr, stă în logica lucrurilor a considera că pentru a face operant principiul nerecurgerii la forţă sau la ameninţarea cu folosirea forţei este imperios necesar să se acţioneze în acest domeniu de primă importanţă pentru existenţa popoarelor şi a civilizaţiei umane, anume reducerea şi lichidarea armamentelor de orice fel şi a concentrărilor de trupe. De aici rezultă că în concepţia românească dezarmarea reprezintă o garanţie a nerecurgerii la forţă, în condiţiile în care acest principiu este greu de realizat, dacă nu imposibil, atîta timp cît în lume există, în cantităţi uriaşe, instrumentele materiale apte să îl încalce. Relaţia dezarmare — nerecurgere la forţă permite stabilirea legăturii logice dintre aceste două concepte şi conceptul de securitate ; căci, de fapt, pentru orice stat securitatea înseamnă în esenţă

posibilitatea ca el să se dezvolte potrivit intereselor sale naționale legitime și să-și elaboreze propria sa politică internă și externă, în cadrul legalității internaționale, fără ca, din această cauză, un alt stat sau alte state să recurgă la forță împotriva sa. Această stare de protecție a fiecărui stat împotriva recurgerii la forță, a ingerenței și presiunii din afară, care este securitatea, poate fi cel mai bine garantată, de asemenea, prin realizarea dezarmării. Iată de ce propunerile românești pun un accent atît de deosebit pe acest aspect politic, ca reprezentînd o sarcină de importanță covîrșitoare pentru Națiunile Unite.

Sub aspect juridic, propunerile vizează, în principal, parcurgerea în întregime a procesului recunoașterii, aplicării și deslușirii universale a normelor și principiilor relațiilor dintre state, precum și adaptarea acestora la noile realități și cerințe ale vieții internaționale. Oglindirea acestei reevaluări contemporane a principiilor din Carta Organizației Națiunilor Unite va fi de natură să ridice textul fundamental al normelor de conduită interstatală la nivelul exigențelor impuse de actuala societate internațională.

Esența democratizării organizației mondiale, prin reevaluarea statutului său fundamental care este Carta, a fost precizată de tovarășul Nicolae Ceaușescu în următorii termeni: „Comunitatea națiunilor lumii are nevoie de o Cartă a Organizației Națiunilor Unite care să proclame și să promoveze cu putere noile relații internaționale, din care să fie înlăturate pentru totdeauna dominația și asuprirea, colonialismul, neocolonialismul și rasismul, orice fel de inegalitate între state. Carta trebuie să ducă la eliminarea oricăror privilegii și discriminări, să permită satisfacerea intereselor tuturor popoarelor, indiferent de mărimea lor. Prin întregul său conținut, ea trebuie să inspire și să orienteze procesul de instaurare în lume a unor raporturi cu adevărat democratice și echitabile. În felul acesta, Carta Organizației Națiunilor Unite va fi o Cartă a libertății și independenței popoarelor, a drepturilor fundamentale ale statelor și ale omului, care să permită afirmarea nestingherită a fiecărei națiuni pe calea progresului și civilizației, a colaborării și păcii internaționale [6].

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Marea Adunare Națională, op. cit.*, p. 51.

În același timp, România propune elaborarea și adoptarea în cadrul O.N.U. a unui Cod de conduită cu caracter universal, în care să fie statuate drepturile și îndatoririle fundamentale ale statelor. Și în această privință, propunerile românești oferă un ansamblu de elemente constitutive ale Codului avut în vedere, printre care: dreptul sacru al fiecărui stat la existență liberă, la independență și suveranitate națională, la pace și securitate; dreptul inalienabil al fiecărui popor de a-și decide de sine stătător soarta, de a-și alege și dezvolta liber sistemul politic, economic și social, corespunzător voinței și intereselor proprii, fără nici un amestec din afară; obligația fiecărui stat de a milita pentru lichidarea totală a colonialismului; egalitatea deplină în drepturi a tuturor statelor, indiferent de mărime, situare geografică, nivel de dezvoltare, orînduire socială, apartenența sau neapartenența la alianțele militare; dreptul fiecărui popor la dezvoltare și progres, la exercitarea suveranității depline asupra resurselor sale naturale; obligația statelor de a nu interveni sub nici o formă, sub nici un pretext și în nici o împrejurare, în treburile interne sau externe ale altor state; respectarea individualității frontierelor, a integrității teritoriale a fiecărui stat și, drept consecință, abținerea de la orice tentativă îndreptată împotriva unității naționale sau a integrității teritoriale a altui stat; obligația statelor de a se abține, în relațiile lor internaționale, de la amenințarea cu forța sau folosirea forței, sub orice pretext, în orice împrejurare și sub orice formă, precum și de la orice fel de constrîngere de ordin militar, politic, economic sau de altă natură împotriva altui stat; dreptul inerent al fiecărui stat de a se apăra cu toate mijloacele împotriva oricărui atentat la adresa suveranității și independenței sale naționale, inclusiv cu cele militare în cazul că este supus unei agresiuni armate etc.

Prin adoptarea unui asemenea Cod de conduită cu valabilitate universală s-ar adînci procesul de democratizare a Organizației Națiunilor Unite întrucît acest document, alături de Carta O.N.U., ar constitui criteriul evaluării comportamentului statelor în relațiile lor reciproce, ținîndu-se seama de respectul datorat suveranității și egalității lor în drepturi, echității și justiției — condiții majore pentru imprimarea unui curs progresist și democratic vieții internaționale.

Acest sistem coerent al propunerilor cu conținut juridic relevă maniera cuprinzătoare

de abordare a conceptului de universalitate, ca vocaţie de bază a organizaţiei mondiale. Sub acest aspect, prezintă interes faptul că ţara noastră are în vedere atît necesitatea împlinirii acestei vocaţii în sfera importantă a admiterii de noi state care se califică pe deplin a fi membre ale organizaţiei cît şi necesitatea de a se proceda la o dezvoltare şi precizare în sfera, egal de importantă, a normelor şi principiilor universal valabile ale dreptului internaţional contemporan. Aici, propunerile româneşti presupun, prin implicaţie, iniţierea unui proces ferm, în etape, succesive sau concomitente, de parcurgere a distanţei care mai separă încă *recunoaşterea universală a principiilor de aplicarea lor universală*. Argumentarea românească privind necesitatea parcurgerii acestei distanţe este axată pe constatarea unui fapt evident al vieţii internaţionale contemporane, anume că deşi principiile au fost *unanim recunoscute*, ele nu au fost şi *unanim aplicate*. În viziunea românească, parcurgerea acestei distanţe va netezi calea spre instaurarea unei noi ordini internaţionale, democratice şi progresiste, ale cărei trăsături au fost conturate în documente politico-juridice deja elaborate în cadrul O.N.U., cum ar fi *Declaraţia asupra principiilor privind relaţiile prieteneşti şi cooperarea între state, Carta drepturilor şi îndatoririlor economice ale statelor, Declaraţia şi programul de acţiune pentru instaurarea unei noi ordini economice internaţionale*. Respectarea universală a normelor şi principiilor, deslușit şi clar înţelese de întreaga comunitate de state suverane şi egale în drepturi, este metoda sigură de înlocuire a dependenţelor unilaterale cu interdependenţa democratică multilaterală în scopul menţinerii şi consolidării păcii şi securităţii în lume. Aceasta este, totodată, metoda sigură de a face inoperante distincţiile inechitabile existente în lume şi pe care în parte Carta O.N.U. le menţine încă.

Acordînd un sens politic structurilor organizatorice şi procedurilor instituite de Cartă, România prezintă propuneri ce vizează *în fond* înlăturarea tensiunilor inerente care decurg din actualele compoziţii şi metode de lucru ale anumitor organe, pe baza democratizării acestora, astfel încît să devină posibilă rezolvarea justă a problemelor ce intră în competenţa organelor vizate; o atare rezolvare presupune, firește, nu confruntarea dintre membrii comunităţii internaţionale, ci cooperarea dintre aceştia şi coordonarea acţiunilor pentru atingerea obiectivelor de interes comun, lucru posibil numai în condiţiile existenţei unei structuri şi a unor metode democratice. În această privinţă, nu poate scăpa atenţiei propunerea românească referitoare la consacrarea în Carta O.N.U. a procedurii consensului în problemele care vizează pacea şi securitatea internaţională. Supunînd statelor propunerea de a se include în Carta O.N.U. regula consensului — şi, prin aceasta, de a se consfinţi din punct de vedere juridic această metodă de luare a hotărîrilor în chestiunile de importanţă majoră — România doreşte să reliefeze avantajele incontestabile, deja experimentate, ale aplicării procedurii consensuale în sfera negocierilor diplomatice multilaterale. Fără îndoială, în acest sens, desfăşurarea Conferinţei pentru securitate şi cooperare în Europa şi luarea în final a hotărîrilor prin consens constituie un precedent extrem de valoros, care confirmă pe deplin valabilitatea noii reguli. Într-adevăr, o hotărîre adoptată cu participarea tuturor statelor, în absenţa oricărei obiecţii ridicate de un stat şi prezentată de acesta ca fiind un obstacol în adoptarea hotărîrii în cauză, are avantajul că va satisface nu numai interesul general, ci şi interesul specific naţional al fiecărui stat participant; o atare hotărîre ar prezenta un maximum de eficienţă sub aspect aplicativ, întrucît, adoptată fiind prin consimţămîntul general, toate statele şi fiecare stat în parte vor fi interesate să o traducă în viaţă; în plus, hotărîrea luată pe baza procedurii consensuale va presupune întotdeauna declanşarea mecanismului acelei metode de reglementare paşnică a diferendelor, disputelor şi a situaţiilor conflictuale asupra căreia partidul nostru şi guvernul ţării noastre pun un accent deosebit: metoda tratativelor politice, metodă care oferă cele mai bune condiţii de armonizare a punctelor de vedere, pentru a face posibil acordul lor, prin respectarea egalităţii în drepturi a tuturor statelor membre. Prin implicaţie, regula consensului exclude orice metode aparţinînd politicilor şi practicilor imperialismului, colonialismului şi neocolonialismului, metode străine legalităţii internaţionale, de impunere unilaterală a unor soluţii nedemocratice şi inechitabile, prin presiuni, şantaj internaţional, forţare a voinţei politice, jocul de putere şi alte metode asemănătoare.

*

Propunerile și sugestiile țării noastre, supuse atenției Adunării Generale a O.N.U. în vederea îmbunătățirii și democratizării activității organizației mondiale au valoare de poziție oficială și, în același timp, ele constituie o bază de lucru. Ele oferă astfel o premisă concretă și largă de discuție, adăugîndu-se oricăror alte aprecieri și propuneri prezentate la O.N.U. și menite să realizeze obiectivele propuse. Nu încape îndoială că numeroase cancelarii de stat vor constata identități și similitudini ale propriilor poziții cu poziții expuse de delegațiile românești; altele vor găsi că împărtășesc preocupări asemănătoare și vor dori să-și expună pozițiile specifice și să facă propuneri proprii cu privire la soluționarea problemelor cu care sînt deopotrivă confruntate; prin aceasta, gîndirea politică românească se dovedește a fi deschisă întregirilor, îmbunătățirilor și completărilor pe care ceilalți membri ai organizației vor dori să le aducă propunerilor țării noastre, în cadrul dezbaterii ample prilejuite de punctul de pe ordinea de zi referitor la creșterea rolului și eficacității O.N.U.

În același timp, propunerile românești prezentate la sesiunile din ultimii ani ale Adunării Generale a O.N.U. se înscriu în seria inițiativelor țării noastre, ca forme ale contribuției constructive pe care România socialistă o aduce permanent la efortul general vizînd stimularea și intensificarea activității Organizației Națiunilor Unite și democratizarea lor, astfel încît acest important și reprezentativ for să participe într-o măsură tot mai eficientă la soluționarea marilor probleme contemporane, în promovarea țelurilor comune ale umanității, pe calea păcii și progresului întregii omeniri.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 2/1976

Din sumar: LUCIANO GRUPPI, Democrația și socialismul; NICOLAO MERKER, Metodă și istorie în teoria marxistă a statului; PAOLO ROSSI, Antonio Gramsci despre știința modernă; GIUSEPPE PRESTIPINO, Marxismul gramscian; DOMENICO TARANTO, Logică și istorie la Hegel; ROSSANA ALBERTINI, Despre metodologia cercetării istorice; LUCILA RUBERTI, Dezbatere asupra psihanalizei și marxismului în anii '20 și '30.

Nr. 3/1976

Din sumar: NICOLÀ BADALONI, Teoria politică a claselor și bazele materiale ale comunismului; BIAGIO DE GIOVANNI, Lenin, Gramsci și baza teoretică a pluralismului; UMBERTO CERRONI, Problemele trecerii la socialism; CLAUDIA MANCINA, Hegemonie, dictatură, pluralism: polemică în jurul lui Gramsci; MASSIMO CORSALE, Împotriva ambiguității pluralismului; PAOLO CRISTOFOLINI, Gramsci și dreptul natural; GIANMARITA MELE, Trecerea la socialism după Charles Bettelheim; MIRELLA MOSCATO, Problema subiectului: psihanaliza și marxismul în revista „Aut-Aut".

DEZBATERE:

OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE

ANTONIO GRAMSCI

În continuarea unor preocupări legate de analiza dezvoltării filozofiei marxiste contemporane, redacția „Revistei de filozofie" a organizat, în luna iulie 1976, — cu sprijinul Secției de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice — o dezbatere consacrată implicațiilor teoretice actuale ale gîndirii filozofice și politice a lui Antonio Gramsci.

La dezbateri au participat, în ordine alfabetică: Pavel Apostol, Niculae Bellu, Alexandru Boboc, Aneta Nuțu-Busuioc, Gh. Al. Cazan, Florin Druță, Ion Florea, Radu Florian, Ilie Fonta, Ludwig Grünberg, Vasile Macoviciuc, Mihai Milca, Ion Roșca, Gh. Lencan Stoica, Alexandru Tănase, Vladimir Tismăneanu.

Publicăm, în continuare, textele revăzute ale principalelor intervenții la această dezbatere.

Redacția

VASILE MACOVICIUC:

CONCEPTUL DE FILOZOFIE LA A. GRAMSCI

Definirea filozofiei ca ideologie permite lui Gramsci argumentarea inconsistenței pozițiilor scientiste și speculative în înțelegerea problematicii și funcțiilor filozofiei. Este astfel evitat riscul unei viziuni reducționist-scientiste care impune filozofiei exigențe inadecvate de testabilitate. Totodată, asigură înțelegerea justă a corelațiilor dintre filozofie și clasele sociale, practica social-istorică, activitatea cotidiană.

În același timp, însă, există riscul unei alte reducții: a filozofiei la ideologie. Din această perspectivă, textele gramsciene creează *dificultăți* de interpretare. Afirmațiile lui Gramsci, contradictorii la o primă impresie, trebuie înțelese pornindu-se de la context și de la o citire, nu literală, ci „simptomală", urmărind intenționalitatea textului.

Considerăm că aceste dificultăți de interpretare sînt generate, *în primul rînd*, de folosirea conceptului de ideologie în mai multe sensuri: *ideologie individuală, colectivă, arbitrară, istoric-necesară*. Prin ideologie o clasă socială își conștientizează locul și funcția sa în interiorul unei structuri sociale, precum și rolul său istoric. Orice ideologie cuprinde într-o dialectică unificatoare o viziune asupra lumii și norme de conduită.

În al doilea rînd, dificultățile au ca sursă faptul că relațiile dintre filozofie și ideologie sînt tratate într-un context specific: acela al analizei *relațiilor genetice* dintre filozofie și viața cotidiană. Tratînd un aspect particular, Gramsci *nu* are în vedere *ferm* perspectiva globală, dar nici nu precizează limitele între care își consideră afirmațiile ca valabile; creează, astfel, posibilitatea extinderii explicației unor aspecte și relații particulare asupra obiectului în totalitatea sa. Așa de pildă, în explicarea relațiilor genetice dintre filozofie și viața cotidiană, apare tentația unei interpretări unilaterale, în care filozofia să fie redusă din punct de vedere structural la o filozofie a bunului simț.

Considerăm, așadar, că dificultățile de interpretare vin din necorelarea unei perspective particulare, care îl preocupă pe autor, cu perspectivele complementare asupra aceluiași fenomen, necorelare care, în acest caz concret, duce la:

1) *impresia* că autorul *absolutizează* perspectiva genetică, deci reduce din punct de vedere structural filozofia la bunul simț;

2) coexistența *ambiguă* a afirmațiilor privitoare la continuitatea dintre bunul simț și filozofie, cu cele care vizează relevarea sa-

turilor calitative; coexistență ambiguă *întrucît perspectiva structurală nu este afirmată explicit.*

Soluția dată de textul gramscian apare astfel ascunsă și deformată; fiind ascunsă, trebuie reconstruită pornindu-se de la argumentele care susțin *perspectiva structurală* (care ar releva autonomia filozofiei), perspectivă *ne-afirmată explicit* de Gramsci. Așadar, există *o fericită neconcordanță* între afirmațiile de principiu ale lui Gramsci asupra relațiilor dintre filozofie și simțul comun, și „spiritul" (nu „litera") în care el tratează aceste relații.

În concluzie: *neafirmarea perspectivei genetice în corelație cu cea structurală creează la Gramsci pericolul unei reduceri a filozofiei la ideologie și la bunul simț, dar soluția gramsciană reală este mult mai nuanțată, profundă și echilibrată, în virtutea unei fertile infidelități metodologice față de punctul de pornire.*

Afirmații gramsciene care ne conduc spre un reducționism ideologic al tipului de reflectare, al problematicii și funcțiilor filozofiei:

a) orice activitate practică, orice manifestare cotidiană, conține *implicit* o concepție despre lume, o filozofie; filozofia elaborată *explicitează*, dă unitate acestor elemente conținute ca premise în viața cotidiană; deci toți oamenii sînt filozofi; *trebuie înlăturată prejudecata că filozofia e altceva decît viața cotidiană*; prin chiar această afirmație, autorul, întrucît nu precizează sfera de valabilitate a principiului, *prin omitere* și nu prin afirmare efectivă, creează impresia și prejudecata inversă: filozofia e tot una cu bunul simț;

b) între filozofie și bunul simț există o continuitate a problematicii, *diferențe cantitative* (de accentuare și dezvoltare în filozofie a unor exigențe de coerență, unitate, non-contradicție); *deși* filozofia este *distinctă* de bunul simț, din punct de vedere structural este o simplă continuare a problematicii, soluțiilor și exigențelor metodologice existente în concepțiile proprii vieții cotidiene; ca atare, filozofia este o filozofie a bunului simț care conștientizează și elimină limitele simțului comun;

c) definește uneori istoria filozofiei *exclusiv* din punctul de vedere al criteriilor de clasă.

Această linie de interpretare trebuie însă depășită, întrucît textul gramscian nu este condus în profunzimea sa numai de intenția inițială a autorului (de a releva continuitatea dintre conștiința comună și filozofie), ci de însăși complexitatea reală a obiectului supus studiului care, pentru a nu fi unilateralizată, necesită aportul unor perspective complementare. Afirmațiile (lui Gramsci) care evită reducerea filozofiei *(din punctul de vedere al tipului de reflectare, al problematicii, al soluțiilor și funcțiilor)* la ideologie pot fi sistematizate astfel:

a) deși uneori consideră criteriul de clasă ca fiind fundamental și *exclusiv* pentru istoria filozofiei, în alte texte sugerează corelarea acestuia cu criterii interioare, strict specifice, rezultate din dezvoltarea autonomă a unei problematici specifice (raportul omului cu lumea etc.);

b) Gramsci are tot timpul în vedere *dialectica* procesului conștientizării de către o clasă a locului și rolului său în istorie, precum și *diversitatea formelor* (autonome) prin care se manifestă o ideologie;

c) consideră că relația dintre filozofie și bunul simț se realizează prin *intermediul politicii* (deși alteori afirmă că filozofia este politică); este implicată aici, ca dealtfel și în alte texte, recunoașterea unei testabilități specifice a tezelor filozofice, mediată de celelalte forme ale conștiinței sociale; ca atare, deși filozofia continuă bunul simț, ea este o formă autonomă care depășește calitativ soluțiile, gradul de elaborare teoretică și modul de aplicare al „teoretizărilor" și concepțiilor despre viață proprii conștiinței comune;

d) mai mult: filozofia nu numai depășește, ci *corectează* bunul simț din punctul de vedere al soluțiilor, dar *mai ales* din punctul de vedere al *tipului de cunoaștere*; deși nu elaborată amplu, această idee sugerează că Gramsci are în vedere întreaga complexitate a relațiilor dintre obiectivațiile superioare ale spiritului și viața cotidiană; Lukács o dezvoltă magistral în analiza genetic-ontologică a cunoașterii științifice și artistice; în aceeași deschidere de principiu trebuie observat că epistemologiile contemporane evidențiază diferențele structurale dintre cunoașterea comună și cea teoretică și funcțiile *specifice* alte teoriei în raport cu viața cotidiană; după cum am arătat, Gramsci nu este străin de o asemenea înțelegere;

e) pornind de la modul în care Gramsci tratează uneori filozofia, putem spune, folosind limbajul utilizat de G. Lukács și L. Goldmann, că aceasta nu este conștiința de clasă reală, ci *conștiința posibilă a unei clase sociale*; ea conștientizează idealurile fundamentale ale unei anumite clase, oferă o bază teoretică, o orientare de principiu, tezele sale nefiind legate de o situație conjuncturală, de probleme imediate, precise, concrete; în această calitate a sa, filozofia direcționează viața cotidiană și are sarcina de a modela conștiința indivizilor care aparțin unei clase sociale; aceeași relație Althusser o relevă, în unele din lucrările sale relativ recente, prin introducerea distincției dintre *ideologiile teoretice și ideologiile practice.*

În urma confruntării acestor două tipuri de argumente, putem considera că opera lui

A. Gramsci *oferă* premise de o inestimabilă valoare teoretică și metodologică pentru o cercetare *genetică și structurală* a relațiilor dintre filozofie și viața cotidiană.

Deși Gramsci *își propune* evidențierea similitudinilor dintre filozofie și viața cotidiană, *în fapt el oferă* o interpretare completă, genetică și structurală a relațiilor dintre viața cotidiană, ideologiile comune și filozofie.

Althusser, în *Lire le Capital*, analizînd definirea de către Gramsci a marxismului ca „istoricism absolut", îi reproșează printre altele că nu face distincție între religii, concepțiile comune despre lume și marxism, cu alte cuvinte, faptul că nu înțelege „tăietura" dintre vechile ideologii și marxism (care are caracter științific). Or asemenea observații se pot aduce lui Gramsci *numai* în cazul în care afirmațiile sale sînt scoase din context și nu li se sesizează *intenția*. Definind filozofia marxistă ca ideologie și făcînd apoi analogii cu concepțiile cotidiene (*implicit* filozofice), Gramsci urmărește:

a) să releve rolul filozofiei în transformarea practică a realității sociale (împotriva unui „aristocratism al teoriei");

b) să evidențieze unitatea dintre momentul cognitiv și idealurile umane, sistemul de valori, opțiunile morale, partinitate etc. în filozofie;

c) să arate rolul deosebit pe care îl are *interiorizarea principiilor filozofice* de către fiecare individ pentru eficiența practică și umanistă a acțiunilor unei clase sociale (filozofia ca „credință" la nivelul maselor etc.).

Dar, am văzut că pentru Gramsci analogiile acestea nu produc transferuri sau reduceri de explicație în înțelegerea filozofiei. Dovadă e faptul că Gramsci: (1) înțelege *forma științifică* a marxismului în raport cu ideologiile comune; (2) consideră filozofia ca avînd rol critic și corector în raport cu acestea, în virtutea autonomiei sale; (3) nu reduce utilitatea filozofiei la utilitatea nemijlocită a concepțiilor comune despre lume și viață.

FLORIN DRUȚĂ:

FILOZOFIE ȘI IDEOLOGIE LA GRAMSCI

Una din căile de înțelegere a demersurilor teoretice ale lui Gramsci este stabilirea *conceptelor-cheie* cu care acesta operează și pe care își brodează teoriile sale cu privire la filozofie și politică, concepte care permit o clarificare din interior a temelor principale ale gîndirii sale. A ține seama de coerența internă a conceptelor stabilite ca fundamentale de Gramsci și de compatibilitatea lor, permite o înțelegere mai clară a raportului dintre filozofie și ideologie, dintre filozofie și practică precum și a controversatului concept de „bloc istoric". Am precizat aceasta, deoarece, împotriva unor aparențe și împotriva faptului că o serie de reflexii discontinui și eterogene se atașează mai mult sau mai puțin marilor teme care îl preocupă, filozofia lui Gramsci este o filozofie coerentă și articulată.

Un asemenea concept este cel de *„filozofie creatoare"*, de o mare importanță teoretică și metodologică în analizele filozofului marxist italian. Este vorba de o filozofie care în accepțiunea sa „modifică modul de a simți al unui cît mai mare număr de oameni, și deci modifică însăși realitatea, ce nu poate fi gîndită fără acest număr mare" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 43); creatoare de asemenea în sensul că „răspunde unor anumite probleme puse de realitate, care în actualitatea lor sînt precis determinate și «originale». Cum ar fi posibil să gîndim prezentul — se întreabă Gramsci — un prezent precis determinat, cu ajutorul unei gîndiri elaborate pentru probleme ale unui trecut adesea foarte depărtat și depășit?" (*ibid.*, p. 22). Creativitatea filozofiei marxiste este înțeleasă de Gramsci și ca o permanentă anticipare generală a devenirii societății. Dar acest deziderat, consideră el, nu se poate realiza decît dacă se articulează imediat, organic și dialectic în prezent, dacă ea reușește să pătrundă în ceea ce el numește „blocul istoric" al societății.

În acest moment intervine ideologia ca mod de realizare a filozofiei, ca inserție a filozofiei în real, ducînd la coerența acestui bloc social-istoric, ea fiind o formă ce permite filozofiei să devină practică. Făcînd cuvenita deosebire dintre ideologie și filozofie, Gramsci se ocupă pe larg — din rațiuni teoretice și practice — de *unitatea* dintre cele două concepte, plecînd de la premisa că filozofia se prezintă și ca *conținut* al ideologiei, iar aceasta din urmă, ca formă a filozofiei. Aceste demersuri la nivel conceptual îi prilejuiesc lui Gramsci o *analiză a modului concret de funcționare a ideologiei*, făcînd un atent studiu al ideologiei dominante burgheze, precum și al ideologiei proletare. Concluzia sa este următoarea: *ideologia* se manifestă ca *forță coezitivă a „blocului social"*, ca *realizare și actualizare a filozofiei*, ea fiind prezentul acesteia și forma necesară a întregii suprastructuri. Legătura filozofie-ideologie „este un principiu reactiv al ideologiei"[1]; ideologia contribuie la înfăptuirea concepției despre lume a maselor, confruntă această concepție cu realitatea economică și politică a societății, o

[1] Nicolà Badaloni, *L'historicisme de Gramsci face au marxisme contemporain*, în „Les Temps Modernes", nr. 343/1975, p. 15.

adaptează la aceasta din urmă; filozofia, la rîndul ei, contribuie la devenirea și îmbogățirea ideologiei. Ideologia este aceea care permite filozofiei să se materializeze, să devină o realitate efectivă, *să se realizeze practic*: „ideologia este o filozofie devenită practică"[2]. Prin ideologie, filozofia devine „normă de acțiune colectivă" (*ibid.*, p. 41).

Gramsci deschide prin aceasta procesul de „politizare a filozofiei" ca proces necesar de realizare a acesteia, ceea ce implică înțelegerea extensivă a conceptului de politică, sesizarea stratificărilor sale interne. Implică, de asemenea, punerea în evidență a relațiilor care există în interiorul cuplului politică-filozofie, relații în care filozofia are funcția de a face transparent „corpul politico-social", valorizînd o anumită realitate politică. Gramsci nu dizolvă filozofia în politică sau în alte forme ale spiritualității omenești. În acest proces filozofia rămîne filozofie. De aceea, o serie de afirmații ale sale în sensul că „filozofia trebuie să fie concretă", „să fie istorie" că „filozofia reală nu este altceva decît politică", trebuie înțelese plecînd dela concepția sa asupra *ideologiei*, aceasta înțeleasă ca o formațiune teoretică capabilă să pătrundă în viața practică a oamenilor, capabilă să inspire o întreagă epocă istorică, *o concepție asupra lumii* și totodată o *regulă de conduită practică*. În relațiile ei cu *politica*, *filozofia* se istoricizează devenind instrument de acțiune al maselor. Filozofia valorizează o realitate politică din perspectiva acțiunii, în scopul constituirii unui „bloc intelectual-moral" care face posibil din *punct de vedere politic* un progres intelectual al maselor și nu numai al unor grupuri de intelectuali.

Înfăptuirea filozofiei praxisului este legată la Gramsci de o altă mișcare: *coincidența omului cu el însuși*, umanizarea lui. „Revoluția politică" (luarea puterii și transformarea radicală a societății burgheze) nu este posibilă, arată Gramsci, fără ceea ce el numește „revoluție intelectuală și morală", revoluție care nu este altceva decît transformarea omului în om. În prelungirea tezelor lui Marx asupra lui Feuerbach, Gramsci subliniază că omul se modifică în măsura în care modifică și întregul complex de raporturi al cărui centru de întrepătrundere este el, adăugînd că „dacă individualitatea noastră este ansamblul acestor raporturi, a deveni o personalitate înseamnă a dobîndi conștiința acestor raporturi, și a ne modifica propria personalitate înseamnă a modifica ansamblul acestor raporturi" (*ibid.*, p. 48). Problema „eficacității", problema a ceea ce omul poate deveni, problema schimbării lui este esențială la Gramsci. În acest context, specificitatea raportului între ideologie și structurile sociale nu este dată de Gramsci într-o singură direcție. Pentru el „secretul" ideologiei nu se dezvăluie printr-o simplă raportare a ideologiei la economie. Aceasta, deoarece, „blocul social-istoric" nu semnifică pentru Gramsci preeminența economicului, ci traducerea subiectivului și obiectivului în termenii *voinței istorice*. O asemenea traducere face posibilă crearea unei „voințe raționale" care se realizează în măsura în care corespunde necesităților istorice obiective. Pentru filozoful marxist italian suprastructurile ideologice reprezintă o *realitate* („nu elucubrații individuale") *operativă* și *operantă*; ele afirmă în mod explicit că oamenii dobîndesc conștiința poziției lor sociale, acționînd în consecință. De fapt, revendicarea gramsciană a realității, a obiectivității și eficacității suprastructurilor ideologice marchează reacția lui față de concepțiile care făceau din acestea o „aparență" ineficientă. Termenul de „aparență" aplicat la suprastructură nu demonstrează pentru Gramsci decît *istoricitatea* acesteia, în afara căreia suprastructura nu este decît o construcție subiectivă.

[2] *Gramsci dans le texte*, Editions Sociales, Paris, 1975, p. 314.

ION FLOREA:

POLITIC ȘI FILOZOFIC ÎN CONCEPȚIA LUI GRAMSCI

Antonio Gramsci a adus o contribuție remarcabilă la înțelegerea și dezvoltarea creatoare a gîndirii marxiste, a filozofiei îndeosebi, mergînd pe linia indicată de Ilici (V. I. Lenin), cum îi spunea el. Gramsci a evidențiat calitatea gîndirii marxiste de *filozofie a praxisului istoric*. Unitatea dialectică dintre practică și teorie, dintre filozofie și istorie și, am mai adăuga, dintre filozofie și politică, exprimă unele din sensurile „blocului istoric", conceptul-cheie al gîndirii lui Gramsci, împreună cu interacțiunea dintre mase și intelectualitate.

Pentru a-și conștientiza acțiunile „masa" trebuie să-și creeze propriii intelectuali, propriii „muncitori, specializați ai ideilor" care să le fi făcut „coerente principiile și problemele pe care masele respective le puneau prin activitatea lor practică". Masele și intelectualii respectivi formează, după Gramsci, nu numai un bloc social, intercomunicativ atît în practică, cît și în teorie, ci și cultural, ideologic.

După opinia sa, filozofia nu se poate separa de politică, ele se intercondiționează; însăși „alegerea și critica unei concepții despre lume sînt și ele fapt politic" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 25).

Ca formă a praxisului istoric, politica mediază în mare măsură dezvoltarea teoriei și a filozofiei; căci „prin concepția noastră despre lume, aparținem totdeauna unei grupări determinate, și anume aceleia care reunește elementele sociale ce împărtășesc același fel de a gîndi și de a acționa" (*ibid.*, p. 22).

Desigur Gramsci face distincțiile necesare între filozofia adevărată a praxisului, marxismul, și concepțiile nemarxiste elitiste care se adresează unui cerc îngust, între concepțiile materialiste și cele idealiste. Mișcarea filozofică autentică este aceea care „nu uită nici o clipă să mențină contactul cu oamenii «simpli», găsind chiar în acest contact izvorul problemelor de studiat și de rezolvat" (*ibid.*, p. 28). Filozofia clasei muncitoare, deși este elaborată de intelectuali specializați în elaborarea unei cunoașteri raționale, coerente, rămîne cea mai autentică filozofie pentru că rămîne înrădăcinată în experiența socială și istorică.

Filozofia, ca produs spiritual și cultural, nu poate rămîne închisă în sine ci tinde să devină „istorică" și se realizează ca mișcare istorică în măsura în care „tinde să devină simț comun al unui mediu, fie și restrîns (al tuturor intelectualilor)" (*ibid.*). Dar ea nu se dizolvă în simțul comun, dispărînd ca filozofie, cum tind să creadă unii gînditori burghezi contemporani atunci cînd se referă la marxism.

Desigur nu este exclus fenomenul simplificărilor nedialectice, al vulgarizărilor în procesul popularizării ei prin propagandă și asupra acestei posibilități atrăgea atenția gînditorul marxist italian. De aceea trebuie păstrat tot timpul un contact „cultural" cu mediul, cu masa. Pentru că filozofia este și rămîne un domeniu al culturii, și elaborarea ei „trebuie" să fie făcută și poate fi făcută numai în cadrul istoriei filozofiei și plecînd de la aceasta. Elaborarea filozofiei este și rămîne un act teoretic, cultural, dar contactul permanent cu viața, cu interesele masei o ferește de pedantism, de intelectualism îngust. Contactul și infuzia simțului comun cu cultura filozofică nu trebuie făcute „pentru a limita activitatea științifică și pentru a menține o unitate (între practică și teorie — n.ns.) la nivelul de jos al maselor, ci tocmai pentru a constitui un bloc intelectual-moral care să permită din punct de vedere politic un progres intelectual al maselor, și nu numai al unor grupuri restrînse de intelectuali" (*ibid.*, p. 30). Răspîndită în mase și animînd mediul colectiv filozofia devine, după expresia lui Gramsci, „un simț comun reînnoit, dotat cu coerență și cu nervul filozofiilor individuale".

Politica este cea care mediază între filozofie și simțul comun. „Raportul dintre filozofia «superioară» și simțul comun, spune Gramsci în acest sens, este asigurat de «politică»..." (*ibid.*, p. 29). Dar această legătură nu se petrece de la sine, ca un act spontan de generare de către practica politică a unei concepții despre lume, ci prin intermediul filozofiei și al teoriei în genere care-i dă masei „autoconștiința critică", „independență", cu ajutorul unei pături de persoane „specializate" în elaborarea conceptuală și teoretică.

Unitatea dintre teorie și practică în concepția lui Gramsci nu este un dat mecanic, ci o devenire istorică, un proces care nu este autentic fără dobîndirea de către masă și mișcarea reală a unei concepții despre lume coerente și unitare. Orice grup sau mișcare are, cel puțin în stare embrionară, o concepție despre lume. Dar aceste intuiții incipiente proprii despre lume și viață trebuie sistematizate critic și coerent exprimate, într-o formă teoretică. Practica filozofică este tocmai procesul politic și intelectual în același timp, prin care masa, componenții săi individuali capătă conștiința lumii istorice, a epocii lor și a contradicțiilor sale, și încearcă să găsească mijloacele rezolvării lor, prin care în lupta pentru hegemonie clasa respectivă își asigură „consimțămîntul" voluntar al restului societății. Pe această cale un sistem de valori culturale (ideologice) se socializează, impregnează și integrează sistemul social. Filozofia influențează în mod practic normele sociale și morale ale tuturor claselor și păturilor sociale. Filozofia „praxisului" duce mișcarea istorică și pe purtătorii ei spre o concepție superioară, elaborată teoretic în raport cu filozofia „simțului comun". Filozofia în viziunea lui Gramsci este o realitate specifică a politicii și ea face politică nu numai cînd reflectează asupra problemelor politice, dar chiar și atunci cînd se dă drept pură teorie. Filozofia și politica formează astfel în concepția marxismului italian un „bloc istoric", pentru că legătura dintre ele este organică, indisolubilă.

Gramsci distinge diferite grade calitative ale ideologiei. În vîrful piramidei el situează *filozofia*, stadiul cel mai elaborat al concepției asupra lumii. La acest nivel apar în modul cel mai clar caracteristicile ideologiei; caracterul elaborat, coerența, forma rațională. Filozofia constituie punctul de referință al întregului sistem ideologic respectiv, cheia lui de boltă.

La nivelul cel mai de jos Gramsci așează folclorul, iar între cele două (filozofia și folclorul) el situează „simțul comun" și religia. Rolul esențial al filozofiei se exercită prin influența ei asupra simțului comun înțeles ca formă spontană, neelaborată și difuză a concepției despre lume în rîndul maselor. Simțul comun este o concepție fragmentară, incoerentă, inconsecventă, expresie directă a

situației sociale și culturale a clasei respective. Fiecare clasă și pătură socială își are propriul său „simț comun".

Folclorul este concepția despre lume a poporului, care nu poate avea în condițiile de dominație și exploatare o concepție elaborată, sistematică. Dar nivelele inferioare — simțul comun și folclorul — stimulează, fertilizează elaborarea concepției despre lume în forma cea mai înaltă, filozofică.

Raportul de legătură dintre filozofie și simțul comun se realizează, după opinia lui Gramsci, prin politică, prin participarea maselor la viața politică.

Concepțiile lui Gramsci despre dimensiunea *politică a filozofiei*, despre legătura indisolubilă a filozofiei cu practica social-politică sînt deosebit de actuale astăzi, atît pentru înțelegerea fenomenului ideologic și filozofic contemporan, cît și pentru practica ideologică, a educării maselor în spiritul concepției materialist-dialectice și istorice despre lume, a formării convingerilor lor materialist științifice. Participarea politică la conducerea societății socialiste reprezintă actul trecerii la creația istorică conștientă; conștientizarea procesului istoric presupune însă educația *filozofică* și politică marxist-leninistă a oamenilor muncii la nivelul ideologic cel mai înalt, odată cu formarea convingerilor și atitudinilor ce au la bază valorile și idealurile generate de această filozofie, de noua realitate social-economică și politică.

RADU FLORIAN:

FILOZOFIA MARXISTĂ CA FILOZOFIE A PRAXISULUI

Opera lui Antonio Gramsci, remarcabil filozof marxist al secolului nostru, constituie o contribuție fundamentală la înțelegerea spiritului autentic al gîndirii marxiste, la dezvoltarea ei contemporană.

Gîndirea lui Gramsci reprezintă un permanent efort de relevare a notelor originale și specifice ale filozofiei marxiste, împletit indisolubil cu delimitarea constantă de ideile dogmatismului, dominant în cadrul marxismului în ultimul deceniu al vieții sale. Gramsci a fost printre acei marxiști, puțin numeroși, care au sesizat încă la sfîrșitul deceniului al treilea rolul deformator al dogmatismului în gîndirea marxistă, primejdia lui pentru afirmarea și dezvoltarea influenței ideilor marxiste.

El a acordat o atenție primordială relevării trăsăturii fundamentale a filozofiei marxiste de a fi o *filozofie a praxisului*. Această denumire nu este întîmplătoare, nu urmărea numai dejucarea rigorilor cenzurii fasciste ci desemnează o concepție interpretativă a filozofiei marxiste adecvată surselor ei originare. Gramsci se delimitează prin concepția sa de curentul inaugurat de Plehanov, care identifica filozofia marxistă cu materialismul tradițional „puțin revăzut și corectat... de «dialectică»", curent ce a dus la vulgarizarea marxismului (A. Gramsci, *Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 118, 73).

Originalitatea filozofiei marxiste ca filozofie a praxisului, arată Gramsci, constă în depășirea opoziției speculative dintre materie și spirit, opoziție în care curentul anterior amintit vedea sistemul de referință specific al filozofiei marxiste. Această idee este exprimată direct, explicit și implicit, traversînd întreaga operă a lui Gramsci. Astfel, într-o formulare explicită, de totală claritate, marxistul italian afirmă referindu-se la *monismul nou, propriu filozofiei marxiste*: „Nu monismul materialist și nici monismul idealist, ci identitatea contrariilor în actul istoric concret, adică activitatea umană (istorie-spirit) în sens concret și indisolubil legată de o anumită «materie» organizată (istoricizată), de o natură transformată de om. Filozofia actului (*praxis, desfășurare*), *dar nu a actului* «pur», ci, dimpotrivă, a actului «impur» real, în sensul cel mai profund și mai pămîntesc al termenului" (*ibid.*, p. 62—53).

Cu alte cuvinte, monismul filozofiei marxiste este cel fundat pe natura activității umane (de aici denumirea ei de filozofie a praxisului) — care reprezintă unitatea indisolubilă a celor două contrarii, materie și spirit, deoarece ea implică o acțiune material-transformatoare, indisolubil legată de o materie organizată și transformată uman, dar și de *forme ale activității spirituale*. Elocventă este din acest punct de vedere *caracterizarea praxisului* de către Gramsci ca *„raportul dintre voința umană (suprastructura) și structura economică"* (*ibid.*, p. 84), ca manifestare a unității voinței, a spiritului și a acțiunii economice, transformatoare.

Referindu-se la *filozofia marxistă* a secolului al XX-lea, Gramsci subliniia profund semnificativ, din punctul de vedere al ideii pe care o relevăm, că ea „reproduce încă poziția reciproc unilaterală, criticată în prima teză asupra lui Feuerbach, a materialismului și idealismului și ca și atunci — cu toate că ne aflăm într-un moment superior — e necesară sinteza într-un moment de dezvoltare superioară a filozofiei praxisului" (*ibid.*, p. 84). Or, în prima teză a lui Marx despre Feuerbach este formulată ideea depășirii limitei vechiului *materialism* de a exclude din sfera realității activitatea umană, societatea și ideea întemeierii noii filozofii materialiste pe relația dintre activitatea umană,

practică și realitatea obiectelor sensibile, lumea obiectivă. Textul lui Marx exprimă, astfel, ideea elaborării unui nou monism filozofic, fundat pe particularitățile și rolul obiectiv al activității umane, pe relațiile ei cu realitatea naturală și, implicit, exprimă ideea schimbării sistemului de referință tradițional al filozofiei, relația dintre materie și spirit.

Aceasta arată totala adecvare a interpretării gramsciene asupra filozofiei marxiste cu sursele ei, cu opera lui Marx și Engels, pe care el nici n-a putut s-o cunoască integral. Fără a mai insista cu acest prilej și asupra altor aspecte ale acestei adecvări, amintim numai că încă în *Manuscrise economico-filozofice*, Marx arăta că în societate „*...spiritualismul și materialismul... își pierd caracterul antitetic și, implicit, existența lor ca asemenea opoziții*", subliniind că filozofia n-a observat acest fapt deoarece n-a sesizat caracterul practic al rezolvării acestei opoziții „prin intermediul energiei practice a oamenilor"[1].

Filozofia marxistă, ca filozofie a praxisului, este într-un chip nou materialistă și dialectică față de curentele filozofice materialiste și de cele dialectice anterioare, întemeindu-se pe relația dintre societate ca subiect și natură ca obiect, pe praxis și tocmai de aceea este și materialistă și dialectică.

În gîndirea gramsciană această interpretare are o multitudine de implicații, dintre care, în cele ce urmează, amintesc doar două, principale.

O primă implicație se referă la conceperea filozofică a realității obiective pe baza deschiderii cognitive pe care o realizează praxisul în fiecare stadiu și moment al istoriei. Cunoașterea realității obiective este determinată de relația dintre subiectul uman cognitiv (produs și manifestare a societății) și natură, și este de neconceput în afara acestui raport istoric, ceea ce distinge interpretarea gramsciană de aceea proprie materalismului mecanicist.

Pentru filozofia marxistă activitatea umană în diversitatea multiplă a relațiilor și formelor ei formează *axul demonstrației* caracterului obiectiv al realității, al existenței. Comentînd cunoscuta idee a lui Engels după care materialitatea lumii este dovedită prin dezvoltarea îndelungată a filozofiei și a științelor naturii, Gramsci scria că ea: „conține în germene concepția justă, pentru că recurge la istorie și la om ca să demonstreze realitatea obiectivă", și continuă subliniind că: „Obiectiv înseamnă întotdeauna «obiectiv din punct de vedere uman», ceea ce corespunde exact cu «obiectiv din punct de vedere istoric»... Omul cunoaște obiectiv întrucît cunoașterea sa este reală pentru tot genul uman unificat sub raport *istoric* într-un sistem cultural unitar...". Delimitîndu-se de înțelegerea dogmatică, proprie materialismului metafizic asupra realității obiective și a obiectivității, Gramsci conchide: „Conceptul de «obiectiv» al materialismului metafizic pare că vrea să însemne o obiectivitate care există și în afară de om, dar cînd afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism. Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, și obiectivitatea e o devenire etc." (*ibid.*, p. 111).

În aceste rînduri deosebit de însemnată e ideea că *obiectivitatea realității*, a existenței ca produs al cunoașterii *nu poate fi concepută în afara omului*, ceea ce nu contestă în nici un fel exterioritatea și primordialitatea genetică a realității în raport cu aceea a societății, a omului. O exprimare mai precisă ar fi scutit textul gramscian de orice posibilitate de interpretare eronată. Concepția gramsciană centrează ideea de realitate obiectivă pe singurul teren științific care există, cel al praxisului, pe activitatea „prin care omul intrînd în raport cu natura prin intermediul tehnologiei, o cunoaște și o domină" (*ibid.*, p. 112). De aici decurge și *criteriul cunoașterii obiective, acel al validității ei universal-umane pentru practica umană, pentru genul uman în ansamblul său.*

Prin aceeași optică abordează Gramsci și conceptul filozofic de *materie*, care nu se reduce la diferitele sale proprietăți fizice și chimice, ci implică considerarea ei ca realitate „organizată social și istoric pentru producție" sau, altfel spus, particularitatea fundamentală a materiei este aceea de a fi obiect al activității practice, transformatoare. El scrie astfel: „E evident că pentru filozofia praxisului «materia» nu trebuie luată în sensul care rezultă din științele naturii..., nici în sensurile care rezultă din diferite metafizici materialiste. Diferite proprietăți fizice (chimice, mecanice etc.) ale materiei, care în totalitatea lor alcătuiesc materia însăși..., sînt luate în considerație, dar numai în măsura în care devin «element economic» productiv. Materia nu trebuie deci considerată ca atare, ci ca organizată social și istoric pentru producție și, prin urmare, științele naturii trebuie considerate în esență ca o categorie istorică, ca un raport uman" (*ibid.*, p. 126).

Cea de a doua implicație majoră a interpretării gramsciene asupra filozofiei marxiste se referă la conceperea unității dintre teorie și practică. Un prim element care trebuie men-

[1] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 581, subl. ns.

ţionat în această privinţă este respingerea interpretării dogmatice şi mecaniciste care reduce teoria la un rol subordonat şi complementar al practicii, al acţiunii sociale.

Unitatea dintre teorie şi practică — elemente diferite prin natura lor — se produce, arată marxistul italian, prin continua confruntare a practicii cu teoria şi a teoriei cu practica în vederea stimulării, perfecţionării sau transformării practicii, a creşterii eficienţei sale, a realizării inalterate a teoriei. Unitatea dintre teorie şi practică subliniază Gramsci, „e un act critic" — delimitîndu-se astfel de optica dogmatică care o concepea ca un act apologetic „prin care se demonstrează că practica e raţională, sau că teoria e realistă şi raţională" (*ibid.*, p. 57), ceea ce înseamnă că trebuie să se dezvăluie măsura în care practica e necesară, în care teoria e cognitivă şi adecvată.

Gramsci a fost un fervent apărător al *originalităţii şi identităţii specifice a filozofiei marxiste*, în a cărei independenţă şi distincţie faţă de celelalte curente filozofice, omogenitate a premiselor şi ideilor sale, capacitate de a elabora adevăruri fertile vede, cu totul justificat, *caracterul ei revoluţionar*.

De aceea se poate subscrie întru totul la ideea sa că „ortodoxia nu trebuie căutată în cutare sau cutare dintre adepţii filozofiei praxisului, în cutare sau cutare tendinţă legată de curente străine de doctrina originală, ci în conceptul fundamental, după care filozofia praxisului «îşi e suficientă sieşi», conţine în ea toate elementele fundamentale pentru a *construi nu numai o concepţie* despre lume totală şi integrală, o filozofie şi o teorie totală a ştiinţelor naturii, ci şi pentru a da viaţă unei *organizaţii practice* integrale a societăţii, adică pentru a deveni o civilizaţie totală şi integrală" (*ibid.*, p. 123).

Caracterul revoluţionar al filozofiei marxiste este sursa particularităţii sale de a fi *creatoare*, despre care Gramsci arată că trebuie înţeles „în sensul «relativ» al unei gîndiri ce modifică modul de a simţi al unui cît mai mare număr de oameni, şi deci modifică însăşi realitatea..." (*ibid.*, p. 43).

Viziunea lui Gramsci asupra filozofiei marxiste ca filozofie a praxisului a conturat în mod firesc şi interpretarea sa asupra *determinismului social*. Ea este marcată de aceeaşi delimitare faţă de tezele mecaniciste şi dogmatice, care au produs, după cum se ştie, cele mai nocive consecinţe în sfera determinismului social. Gramsci opune, astfel, în mod constant, reducţionismului economist unilateralizant, propriu mecanicismului, complexitatea relaţiilor sociale şi a fenomenului social, multilateralitatea compunerii lor structurale, după cum opune ideii mecaniciste despre caracterul secundar al culturii şi al fenomenelor suprastructurale în ansamblul lor, teza *rolului lor indispensabil în orice acţiune şi proces social*.

Complexitatea societăţii, caracterul ei articulat ca *ansamblu de relaţii sociale* sînt exprimate de Gramsci în conceptul de *„bloc istoric"* cu importante şi numeroase implicaţii în întreaga sa operă. Pe de o parte, acest concept desemnează *unitatea* articulată a structurii şi a suprastructurii: „Structura şi suprastructura formează un «bloc istoric», adică ansamblul complex contradictoriu şi discordant al suprastructurilor e reflexul ansamblului raporturilor sociale de producţie" (*ibid.*, p. 58). Pe de altă parte, conceptul de bloc istoric include şi forţele materiale ale societăţii, acestea din urmă constituind după expresia lui Gramsci „...conţinutul, iar ideologiile forma, distincţia între formă şi conţinut fiind pur didactică, căci forţele materiale nu ar putea fi concepute istoric fără formă, iar ideologiile ar fi mici capricii individuale fără forţele materiale" (*ibid.*, p. 67).

Gîndirea gramsciană depăşeşte, astfel, interpretarea restrictivă a clasificării marxiste a fenomenelor sociale, în structură şi suprastructură, care a dus la neluarea în considerare a claselor şi categoriilor sociale, a forţelor materiale în funcţionarea şi dezvoltarea societăţii, la conceperea speculativă a rolului economiei înţeleasă ca un element înzestrat cu atribute „misterioase", „supranaturale" ce domină existenţa socială. Dimpotrivă, la Gramsci societatea apare constituită ca o ţesătură intimă între structura sa economică, clasele sau forţele materiale determinate de ea şi suprastructura lor. Aşa cum s-a putut constata din textul citat anterior, Gramsci relevă unitatea indisolubilă, întrepătrunderea dintre forţele sociale şi ideologiile lor care sînt „istoric organice" în măsura adecvării lor „unei anumite structuri", adică au, astfel, „o validitate psihologică", în sensul că „ele «organizează» masele umane, formează terenul pe care se mişcă oamenii, pe care ei dobîndesc conştiinţa lor, pe care se luptă etc." (*ibid.*, p. 66). Altfel ideologiile sînt simple capricii, lipsite de semnificaţie istorică, practică.

Determinismul social este, astfel, la Gramsci, ca şi la întemeietorii marxismului, *manifestarea interdependenţei indisolubile între toate componentele ansamblului social*. În această concepţie, rolul suprastructurii este la fel de important ca cel al economiei, implicîndu-se reciproc în funcţionarea oricărei societăţi. Aceasta înseamnă că suprastructura are un rol permanent în toate orînduirile, de-a lungul existenţei fiecărei orînduiri, punct de vedere ce se află în opoziţie cu cel profesat de diferiţi exponenţi ai dogmatismului, care deşi subliniau influenţa suprastructurii o considerau ca un fenomen de excepţie, episodic, concentrat doar în anumite perioade sociale, ca cele revoluţionare.

Relevînd însemnătatea suprastructurii în manifestarea oricărui fenomen social, relația necesară dintre structură și suprastructură, Gramsci considera că: „Conceptul de valoare concretă (istorică) a suprastructurilor în marxism trebuie să fie adîncit, apropiindu-l de conceptul... de «bloc istoric». Dacă oamenii capătă conștiința poziției lor sociale și a îndatoririlor lor în domeniul suprastructurilor, lucrul acesta înseamnă că între structură și suprastructură este o legătură necesară și vitală" (*Scrieri alese*, Edit. Univers, 1973, p. 210). Subliniind rolul ideologiilor — fără a omite accepția termenului de falsă conștiință, Gramsci are în vedere în acest caz cealaltă accepție, de sistem de idei determinate — ca instrumente ale luptei politice, el insistă frecvent asupra faptului că ele formează o componentă necesară a luptei și practicii politice, a relațiilor de clasă ce le întemeiază.

Toate acestea pun în evidență *locul central* pe care-l deține *conceptul de bloc istoric* în gîndirea lui Gramsci asupra *determinismului social*. Nu e de mirare că Gramsci a utilizat acest concept și în definirea acțiunii revoluționare a clasei muncitoare care urmărind transformarea revoluționară a societății capitaliste trebuie să înlocuiască blocul istoric propriu acesteia cu un bloc istoric socialist. Conceptul însuși îndeamnă la o abordare istorică a procesului revoluționar, a componentelor lui, la acordarea atenției cuvenite elementelor de discordanță, de autonomie specifică fiecăreia dintre ele, forțelor sociale, ideologiilor lor în vederea realizării unor noi articulații sociale, unei noi interacțiuni între noi elemente sociale.

Înțelegerea de către Gramsci a determinismului social ca un determinism global se vădește și în critica îndreptată împotriva interpretării mecaniciste a tezei marxiste despre rolul determinant al economiei în dezvoltarea socială, prezentată ca manifestare a rolului cauzal al tehnicii de producție în societate și în istorie. În această ordine de idei, Gramsci arată că în nici o scriere a lui Marx „«instrumentul tehnic» nu e considerat *cauză* unică și supremă a dezvoltării economice", că pentru Marx „dezvoltarea economică e determinată de condițiile materiale", dar nu le reduce pe acestea „la metamorfoza instrumentului tehnic" (*Opere alese*, p. 122). Mecanicismul, remarcă marxistul italian cu alt prilej, „confundă dezvoltarea instrumentului tehnic cu dezvoltarea forțelor economice", după cum ignoră rolul determinant al relațiilor de producție luînd în considerare numai lucrurile materiale „...nu și forțele și raporturile sociale, adică umane, care sînt încorporate *în* lucrurile materiale..." (*Scrieri alese*, p. 233).

Viziunii mecaniciste privind caracterul implacabil al acțiunii necesității sociale, a legilor sociale, care împinge la fatalism, Gramsci îi opune o interpretare diferită, care are ca temei specificul legilor sociale în raport cu cele ale naturii și complexitatea acțiunii sociale, ce presupune o incidență variată a componentei subiective a forțelor sociale și a evenimentelor aleatorii, necesității sociale fiindu-i impropriu orice automatism în realizarea cerințelor ei, întrucît manifestarea ei nu implică decît uneori simultaneitatea cauzei și a efectului.

Criticînd viziunea automatizantă și implacabilă a rolului structurii în determinismul social, Gramsci releva că numai dacă „conceptul de structură este conceput «speculativ», el devine un «zeu ascuns»", structura nefiind comparabilă „nici măcar ca metaforă cu un «zeu necunoscut»" (*ibid.*, p. 150, 200). Manifestarea legilor sociale nu este *implacabilă*, deoarece, deosebindu-se de legile naturii, ele au caracter tendențial. Gramsci arăta că legile economiei sînt „...legi de regularitate necesară, adică legi de tendință, ce sînt legi, dar nu în sens naturalist și al determinismului speculativ, ci într-un sens «istorist»" (*Opere alese*, p. 83), deoarece totodată ele sînt formulate „izolînd un mare număr de elemente și neglijînd... forțele care acționează contra" (*Scrieri alese*, p. 176).

Caracterul tendențial al legilor sociale explică, printre altele, faptul că conturarea unei necesități sociale obiective nu coincide cu satisfacerea ei, că necesitatea socială nu are efecte automate și iminente. În virtutea acestei particularități a legilor sociale, pot fi surprinse doar direcția modificărilor sociale, lupta pe care o implică forțele participante, dar nu și ritmul realizării efectelor, timpul materializării lor.

Prin numeroasele sale idei privind determinismul social, Gramsci contribuie la dezvoltarea teoriei marxiste asupra societății, la adecvarea ei în raport cu obiectul pe care-l studiază.

Concepția lui Gramsci asupra filozofiei marxiste *ca filozofie a praxisului* și asupra *determinismului social* a reprezentat un filon al gîndirii marxiste creatoare în deceniile trei și patru ale secolului nostru, al umanismului marxist.

Marea lecție pe care o degajă opera lui Gramsci este aceea a unei profunde, îndrăznețe și consecvente gîndirii marxiste, de largă deschidere spre problemele cele mai acute ale practicii sociale și ale culturii spirituale, care abordează direct aspectele lor

cele mai controversate, a unei gîndiri lipsite de sentențiozitate și tocmai de aceea stimulatoare de noi investigații și dezvoltări teoretice.

PAVEL APOSTOL:

FILOZOFIA ȘI POLITICA, A GRAMSCI

Gîndirea lui Antonio Gramsci este vie prin rezistența sa împotriva oricărei „noi forme a absolutismului"[1]. Ea constituie un răspuns la problemele practicii sociale, inclusiv a celei revoluționare dintre cele două războaie mondiale. *Scrisorile* și *Caietele din închisoare* reprezintă una din marile opere ale secolului nostru, reafirmarea și dezvoltarea originalității revoluționare a filozofiei marxiene.

UN NOU ÎNȚELES AL „FILOZOFIEI". Nu mă mir că L. Althusser sau alți interpreți dogmatici sau dogmatizanți ai marxismului au rezerve față de Gramsci. La fel și adepții oricărei variante a elitismului, a expertocrației. Căci Gramsci reactualizează — și, în anumite privințe, duce pînă la ultimele sale consecințe — concepția marxistă *revoluționar-democratică* despre filozofie.

„Filozofia unei epoci — scria el — nu e filozofia unui filozof sau a altuia, a unui grup de intelectuali sau a altuia, a unei mari părți din masele populare sau a altei părți, ci e o îmbinare a tuturor acestor elemente, care culminează într-o orientare determinată, devenind normă de acțiune colectivă, adică «istorie» concretă și completă (integrală)" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 41). Firește, A. Gramsci a acordat toată considerația și importanța cuvenită cercetării filozofice profesionalizate, care asigură unei teorii coerente rigoarea sa critică, dar, în același timp, el proclamă drept criteriu fundamental *practica socială*, acel *praxis* proteic în care se cuprinde implicit și din care urmează a fi explicitată *filozofia activității de transformare revoluționară a realității*, singura filozofie autentică. Prin acțiune, realul *se deschide* spre posibil, iar prezentul — spre viitor. Sensul nu este imanent realului, cum credea materialismul vulgar, nici conștiinței sau spiritului, cum susțineau idealismele, ci acțiunii umane care, transformînd, deci creînd sau re-creînd realul, implantează sensuri. Toate categoriile abstracte ale filozofiilor de catedră, speculative și dogmatice — materie și spirit, de pildă — sînt *depășite* în „actul istoric concret, adică în activitatea umană (istorie-spirit) concretă, indisolubil unită cu o anume *materie* organizată (istoricizată), cu natura transformată de către om".

Filozofiile fac posibile anumite efecte practice; cunoașterea este legată de un loc social conflictual și este inseparabilă de o putere, reală sau potențială... Filozofia practicii revoluționare pretinde o practică revoluționară și în filozofie: aceasta are sens numai întrucît *se continuă în acțiune socială*. De aceea, filozofia marxistă se re-creează în fiecare moment istoric ca filozofie a unor acțiuni revoluționare concrete, realizate de partidele clasei muncitoare, care devin astfel „intelectualii colectivi" ce transformă ideile filozofice în realități practice, în act istoric. Filozoful autentic este om politic, ideolog, integrat în mișcarea revoluționară și în instituțiile sale.

UNIVERSAL ȘI NAȚIONAL. Uneori opera lui A. Gramsci este redusă la o teorie a „procesului revoluționar occidental". Dar, poate fi gîndit, oare, particularul fără a implica în mod dialectic și universalul? Reflecția gramsciană constituie, fără îndoială, o căutare de răspunsuri pentru analiza unei situații date și elaborarea unei strategii revoluționare proprii, ca o reconstrucție a omului, a culturii, a societății din Italia. Sub acest raport, Gramsci a pus temeliile teoretice și metodologice a ceea ce a fost numit mai tîrziu „calea italiană spre socialism". Dar, contribuția lui în această direcție constituie, *în același timp*, și ceea ce conferă operei gramsciene o semnificație *universală*. Căci, tocmai chestionîndu-se asupra „căii italiene", gîndirea lui Gramsci dobîndește o valoare universală, deoarece ea relevă *valoarea universală a matricii naționale* în care se desfășoară viața popoarelor și, ca atare, revoluțiile și construcțiile socialiste.

Cugetarea lui Gramsci se situează într-o perspectivă mondială și prin reflecția continuă asupra revoluției și construcției socialiste ruse, respectiv asupra teoriei și politicii sale, leninismul. El a înțeles că adevărata semnificație universală a revoluției socialiste din 1917 și a edificării noii societăți în condițiile date poate fi degajată numai cu condiția ca particularitățile naționale (și de istorie politică) să nu fie erijate în modele valabile oricînd și oriunde, iar momentele istorice (experimentele sociale) să nu fie transformate în soluții definitive. Astfel a desprins el menirea revoluției ruse constînd în statornicirea unei „noi organizări a libertății pentru toți și a tuturora... o căutare continuă de forme noi, de raporturi noi, ce se vor adapta trebuințelor oamenilor și grupurilor..." (*ibid.*, p. 6).

În sfîrșit, gîndirea gramsciană are o însemnătate universală și datorită reflecției critice asupra dezbaterilor ideologice din ca-

[1] M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, Ed. du Seuil, Paris, 1974, p. 107.

drul mișcării muncitorești și din cultura burgheză. Sub primul aspect, este cunoscută lupta lui Gramsci împotriva pozitivismului scientist al ideologilor Internaționalei a II-a, împotriva economismului (a doctrinei „determinismului economic") ce se insinuase și în concepția unor militanți ai Internaționalei a III-a sub forma interpretării mecaniciste a teoriei marxiste a dezvoltării sociale (N. Buharin) și a înțelegerii metafizice a dialecticii ca logică a necesității absolute (I. V. Stalin). A. Gramsci reconstruiește concepția materialistă asupra istoriei ca o filozofie a practicii revoluționare, în care *subiectul istoric colectiv* își redobîndește statutul de inițiator și realizator al procesului istoric. Spre deosebire de G. Lukács sau K. Korsch care separau întrucitva lupta ideologică de cea practic-politică și ca atare nu înțelegeau componenta instituțională — îndeosebi statală și educativă — a luptei ideologice, A. Gramsci a pus în evidență însemnătatea organizațiilor politico-educative în lupta pentru hegemonie ideologică împotriva burgheziei în statul capitalismului organizat.

În acest cadru, dobîndește o semnificație universală și teza gramsciană despre *reconstrucția cotidiană a autonomiei, demnității și libertății umane de către clasa muncitoare.* Ca producător, clasa muncitoare reprezintă purtătorul unor noi forțe de producție. Ea devine, datorită acestei împrejurări, *subiect istoric colectiv,* elaborînd, prin statornicirea acțiunii și gîndirii revoluționare colective, *o nouă condiție umană* : ființarea în colectiv. Astfel, clasa muncitoare „cucerește zilnic autonomia sa spirituală și propria sa libertate de a construi în ordinea ideii, luptînd împotriva oboselii, împotriva plictisului, împotriva monotoniei gestului ce tinde la mecanizare, și, în consecință, la mortificarea vieții interioare"[2]. De aici, mesajul de nepieritoare actualitate a operei lui A. Gramsci : reafirmarea revoluționară a competenței istorice a maselor — libere de exploatare, dar și de orice subordonare — de a crea, prin decizii *proprii,* o nouă și deplină *practică a umanismului.* Socialismul și comunismul înseamnă sfîrșitul individualismului sub orice formă : de aceea, „noua ordine" e democratică în sensul plenar al cuvîntului sau nu există. Autoritarismul, arbitrarul individual, subiectivitatea personală sau de grup sînt vestigii ale orînduirilor bazate pe exploatare, pe privilegii personale și de grup : conținutul socialismului și comunismului se manifestă pe măsură ce se asigură instituțional și cultural socializarea deciziilor, a controlului și a alegerii în fiecare moment, în orice domeniu și pentru toți. Democrația socialistă — emergența în fapt a subiectului istoric colectiv — nu este doar politică ; ea este *totală* : economică, politică, socială și culturală.

[2] A. Gramsci, *L'Ordine nuovo,* Torino, 1954, p. 157.

GH. LENCAN-STOICA :

CONCEPTUL DE HEGEMONIE LA GRAMSCI

În numeroase studii contemporane se apreciază că gîndirea filozofică și ideile social-politice ale lui Gramsci au contribuit în mod substanțial la elaborarea unor noi strategii, mai adecvate, privind trecerea la socialism în condițiile noilor realități social-politice ale lumii capitaliste din occidentul Europei. Acesta este, considerăm, și sensul în care se poate aprecia mai exact „viabilitatea" și actualitatea operei lui Gramsci, cu deosebire în ultimele două decenii.

Avertizînd împotriva *erorii de a identifica* acest termen cu cel de „supremație" sau „dominație", comentatorii operei gramsciene[1] subliniază că autorul *Caietelor din închisoare* deține „paternitatea" absolută a acestui concept ; totodată, se menționează, însă, că „hegemonia" are strînse filiații cu opera filozofică a lui Benedetto Croce, cu întreaga cultură italiană și, mai ales, cu elaborările teoretice ale marxismului (cu opera lui Lenin în mod deosebit). Astfel, evidențiind contribuția lui Lenin la dezvoltarea „filozofiei praxisului", Gramsci însuși afirma : „principiul teoretic-practic al hegemoniei are și el o importanță gnoseologică și de aceea în acest domeniu trebuie căutat aportul teoretic al lui Ilici la filozofia praxisului" (*Opere alese,* Edit. politică, 1969, p. 57—58). Pe de altă parte, tot Gramsci sublinia : „dezvoltarea politică a conceptului de hegemonie reprezintă un mare progres filozofic" (*ibid.,* p. 31).

Sînt multe discuții în literatura politică și filozofică actuală în jurul acestui concept. Unii exegeți * înclină spre punerea cap la cap a ceea ce ei numesc „direcția politică" a hegemoniei, de origine leninistă, și „direcția culturală", de influență croceeană. De pildă, J. M. Piotte spune în acest sens că „pentru a defini conceptul de hegemonie, Gramsci se inspiră din Croce și Lenin. De la primul el va împrumuta semnificația culturală a termenului, de la al doilea, semnificația sa politică"[2]. O asemenea abordare nu ni se pare conformă metodologiei lui Gramsci și

[1] Vezi H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique,* Paris, P.U.F., 1972, p. 68.

* J. M. Piotte ; H. Portelli ; P. Picconi ; A. Broccoli ș.a.

[2] J. M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci,* Paris, Ed. Athropos, 1970, p. 126.

nu răspunde totdeauna exigențelor de valorificare autentică a ideilor sale.

În concepția lui Gramsci, de exemplu, „direcția culturală" sau „reforma intelectuală și morală" are rolul de a revoluționa, de a implanta cultura în conștiința maselor de oameni ai muncii (în sens leninist) pe baza însușirii marxismului, printr-o intensă activitate politică și luptă ideologică. Această nouă concepție despre lume, filozofia praxisului, ocupă un loc central în procesul vast ce se întreprinde pentru transformarea radicală a existenței morale și intelectuale, pentru creșterea spiritului critic și înnoitor la toți cei ce muncesc din domeniile producției materiale.

De aceea, după cum arată Gramsci, în vederea schimbării societății capitaliste, este nevoie să se acționeze *în primul rînd* pentru făurirea unui *nou bloc istoric* și în sînul lui, a unei *noi hegemonii*. Iar în această complexă activitate de luptă pentru hegemonie, dusă de partidul comunist, de clasa muncitoare și intelectualii săi „organici", trebuie integrat și aportul „cultural" al trecutului și prezentului, al lui Croce — ca să luăm un exemplu tot din Italia —, însă numai ca pe o etapă, ca pe un moment necesar ce vizează totdeauna asimilarea „național-populară" a filozofiei marxiste, aplicarea ei la realitățile concrete.

Astfel, în raport cu marxismul, ne spune Gramsci, gîndirea lui Croce trebuie apreciată ca fecundă în valori „instrumentale" pentru dezvoltarea culturii, valori pe care filozofia praxisului este necesar să și le încorporeze. Se poate spune, continuă Gramsci, că „ea a atras energic atenția asupra importanței faptelor de cultură și de gîndire în dezvoltarea istoriei, asupra funcției intelectualilor de seamă în viața organică a societății și a Statului, asupra momentului hegemoniei și al consensului ca formă necesară a blocului istoric concret. Că aceasta nu e un « lucru neînsemnat » este demonstrat de faptul că în aceeași vreme cu Croce, Lenin — pe terenul luptei și al organizării politice, cu terminologia politică, în opoziție cu diferitele tendințe « economiste » — a reconsiderat frontul luptei culturale și a construit doctrina hegemoniei ca o complinire a teoriei Statului-forță ..." (*Scrieri alese*, Edit. Univers, 1973, p. 162—163).

Prin hegemonie, Antonio Gramsci înțelege așadar, acea formă de conducere de către clasa muncitoare și partidul său comunist a procesului revoluționar, prin care masele de oameni ai muncii acționează pentru transformarea societății capitaliste și construirea socialismului. Hegemonia presupune deci unitatea firească, relația dialectică dintre „dominare" și „conducere intelectuală și morală", în ultimă instanță ea fiind tot o formă a dictaturii proletariatului [3].

Gramsci dezvoltă în mod creator teoria și practica lui Lenin despre revoluția socialistă, despre rolul conducător al proletariatului (caracterul constrîngător al acestei conduceri față de clasele oponente procesului de înnoiri și schimbări, dar și importanța alianțelor cu celelalte grupuri sociale interesate în dispariția exploatării de clasă). El extinde astfel filonul gîndirii leniniste la condițiile societăților „dezvoltate" din Europa, unde există o perfectă sudură între stat și societatea „civilă" (parlament, școală, sindicate, biserică, asociații și instituții culturale etc.). De aceea, în concepția lui Gamsci *hegemonia* trebuie să capete *un profund caracter „cultural"*, făcînd ca proletariatul să reușească să transforme această societate (civilă), prin consimțămîntul și adeziunea maselor la idealurile și valorile noii concepții despre lume. În acest caz, însă, este necesară, mai întîi, „conducerea intelectuală și morală", hegemonia „culturală", arată Gramsci, pentru realizarea „voinței colective". Dar nu trebuie exclus, menționează el, nici momentul „dominației", al „forței", fără de care hegemonia nu s-ar putea înfăptui. Referindu-se la necesitatea alianțelor de clasă în scrierile sale anterioare arestării, Gramsci spunea: „Proletariatul poate deveni clasă conducătoare și dominantă în măsura în care reușește să creeze un sistem de alianțe de clasă care să-i permită să mobilizeze contra capitalismului și statului burghez majoritatea populației muncitoare, ceea ce înseamnă, în Italia, în realele raporturi de clasă existente în Italia, în măsura în care reușește să obțină consensul larg al masei țărănești" [4].

Proletariatul nu trebuie să dezvolte doar alianțele pentru a acționa cu forța contra burgheziei, ci trebuie să lupte și în vederea creării unui *larg consens*, pentru a deveni astfel cu adevărat hegemon, învățînd să conducă viața productivă și culturală a societății, întrucît, demonstrează Gramsci (în „Quaderni..."), „un grup social poate și chiar trebuie să fie conducător încă înainte de cucerirea puterii guvernatoare (aceasta este una din condițiile principale pentru însăși cucerirea puterii); ulterior — cînd, devenit dominant, va exercita puterea și o va ține puternic în mîinile sale — trebuie să continue să fie și « conducător »" [5].

---

[3] Vezi și Pavel Apostol, Prefața la *Opere alese* de A. Gramsci, București, Edit. politică, 1969, p. 17.

[4] A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista* (1923—1926), Torino, Edit. Einaudi, 1971, p. 140.

[5] A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Torino, Ed. Einaudi, 1964, p. 70.

Înțelegerea esenței hegemoniei trece prin recunoașterea dialecticii procesului real, a luptei cu orientările opuse „mai întîi, cum arată Gramsci, în domeniul eticii, apoi în acela al politicii, pentru a ajunge la elaborarea superioară a concepției proprii asupra realului" (*Opere alese*, p. 31). Numai astfel se explică de ce hegemonia „etico-politică nu poate să nu fie, de asemenea, economică, nu poate să nu-și aibă fundamentarea sa în funcția decisivă pe care grupul conducător o exercită în nucleul decisiv al activității economice"[6].

Putem conchide că, în viziunea lui Gramsci, *conceptul de hegemonie, valoarea și aplicabilitatea lui sînt dependente de condițiile istorice în care clasa muncitoare trebuie să acționeze.* Or, aceste condiții sînt determinate în ultimă instanță, tot de „nucleul decisiv" al activităților economice din fiecare țară în parte. Trebuie să reținem, așadar, ideea lui Gramsci că grupurile sociale active pot dinamiza și accelera mult înseși aceste „condiții istorice". Tocmai de aceea, momentele „direcției politice" și ale celei „culturale", strategia „forței" și cea a „consensului", raportul dintre ele, nu pot fi pre-determinate.

ALEXANDRU BOBOC:

GRAMSCI ȘI PROBLEMELE METODOLOGICE ALE DIALOGULUI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

Urmînd îndemnul lui Marx, Engels și Lenin, care au expus și dezvoltat materialismul dialectic și istoric în polemică activă cu tradițiile moderne și cu teoriile dominante în epocă, A. Gramsci a acordat o pondere aparte în lucrările sale criticii orientărilor idealiste, în special neokantianismului și neohegelianismului. Este de remarcat că principiile ce guvernează latura polemică a operei gramsciene închid în mare măsură spiritul de discernămînt, de raportare diferențiată și nuanțată la alte sisteme de gîndire. Oricum, nihilismul caracteristic unor critici marxiste în cea mai mare parte depășite astăzi nu-și poate afla un mediu prielnic în scrierile eminentului marxist italian.

De fapt, însăși formația sa istorico-culturală, dezvoltarea pe linia tradițiilor progresiste ale umanismului care merge de la Vico la De Sanctis și Labriola, precum și ale culturii moderne în genere, a influențat pozitiv asupra atitudinii sale atît față de marile epoci creatoare, cît și față de contemporanii săi. A nu se uita că Gramsci anunța programatic, în amplul său studiu intitulat *Materialismul istoric și filozofia lui Benedetto Croce*, că „nu se poate separa filozofia de istoria filozofiei și cultura de istoria culturii. În sensul cel mai imediat și mai corespunzător, nu putem fi filozofi, adică să avem o concepție despre lume critic coerentă, fără conștiința istoricității ei, a fazei de dezvoltare pe care ea o reprezintă, precum și fără conștiința faptului că aceasta se află în contradicție cu alte concepții sau cu elemente ale altor concepții" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 22).

Nu poate să nu fie observată la Gramsci deschiderea gîndirii marxiste față de trecut și față de actualitate, opoziția față de orice forme ale închistării și dogmatizării teoriei, care trebuie să răspundă unor probleme determinate, puse de realitate. „Cum ar fi posibil — scria Gramsci — să gîndim prezentul, un prezent precis determinat, cu ajutorul unei gîndiri elaborate pentru probleme ale unui trecut adesea foarte depărtat și depășit? Dacă se întîmplă astfel, înseamnă că sîntem «anacronici» în raport cu timpul nostru, că sîntem niște fosile, și nu ființe care trăiesc modern" (*ibid.*, p. 22—23).

Considerarea filozofiei marxiste ca „filozofie a praxis"-ului, a acțiunii, denotă tocmai înțelegerea caracterului deschis al acesteia, a esenței ei dialectice, a istorismului și umanismului ei. Căci practica este factorul hotărîtor în fuziunea dintre cunoaștere și acțiune, dintre teoria revoluționară și mișcarea istorică concretă. Capitole întregi din studiul amintit, consacrate unor „probleme de filozofie și istorie", chiar unor „probleme privitoare la studiul filozofiei praxisului" sînt grăitoare în acest sens. Căci filozofia — preciza Gramsci — „este o ordine intelectuală", ceea ce înseamnă că teoria nu trebuie să rămînă un „complement", un „accesoriu" al practicii, deși asemenea „rămășițe ale mecanicismului" există încă „în cele mai recente dezvoltări ale filozofiei praxisului" (*ibid.*, p. 23, 31). Critica gramsciană a unor mărginiri mecanicist-metafizice din expunerile de epocă ale gîndirii marxiste, critică ce-și păstrează valabilitatea și utilitatea, apare și mai clar în următorul text: „chiar unitatea dintre teorie și practică nu este, de aceea, un dat mecanic, ci o devenire istorică" (*ibid.*, p. 31).

Spiritului refractar la dialog, opac la deschidere și înnoire, Gramsci îi opune o viziune dialectică, nuanțată și plină de discernămînt. În acest sens, el scria: „într-o discuție științifică, din moment ce se presupune că scopul ei este căutarea adevărului și progresului științei, mai «avansat» este cel care se situează pe punctul de vedere că adversarul lui ar putea exprima o exigență ce trebuie să fie încorporată, fie și numai ca un moment

[6] A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino, 1964, p. 31.

subordonat, în propria lui construcție. A înțelege și a evalua în mod realist poziția și rațiunile adversarului (și uneori adversarul e întreaga gîndire trecută) înseamnă tocmai a se fi eliberat... de fanatism ideologic orb... adică a se situa pe un punct de vedere « critic », singurul rodnic în cercetarea științifică" (*ibid.*, p 40).

Este semnificativ, de pildă, că, în *Note critice la o încercare de „Manual popular de sociologie"* (critica unei cărți a lui Buharin, apărută în 1921), Gramsci atrăgea atenția asupra necesității unei raportări dialectice la filozofiile și la filozofii trecutului, ridicîndu-se împotriva atitudinii necritice a simțului comun, care a rămas la „o concepție ptolemeică, antropomorfică și antropocentrică", și împotriva oricărui nihilism în critica filozofică. De fapt, „prin caracterul ei tendențial de filozofie de masă, — preciza Gramsci — filozofia praxisului nu poate fi concepută decît în formă de polemică, de necontenită luptă" (*ibid.*, p. 93—94). Mai mult, „a considera întreg trecutul filozofic ca un delir și o nebunie nu este numai o eroare datorată unei concesii antiistorice — căci această concepție cuprinde pretenția anacronică de a cere trecutului să gîndească așa cum gîndim noi astăzi —, ci reprezintă și un adevărat reziduu de metafizică, căci ea presupune o gîndire dogmatică valabilă în toate vremurile și în toate țările, după măsura căreia se judecă întregul trecut" (*ibid.*, p. 114). Constatarea că sistemele filozofice au fost depășite nu exclude, după concepția lui Gramsci faptul că ele au fost valabile și au îndeplinit o funcție necesară. Numai într-o astfel de perspectivă are sens valorificarea istorico-filozofică, istoria gîndirii și a culturii însăși. Tocmai în acest sens, spunea Gramsci, întemeietorii „noii filozofii", „filozofia praxisului", au anticipat „necesitățile vremii lor și chiar pe cele care au urmat"; căci „noua filozofie luase naștere tocmai pentru a depăși cea mai înaltă manifestare culturală a timpului, filozofia clasică germană, și pentru a crea un grup de intelectuali proprii grupului social a cărui concepție despre lume era" (*ibid.*, p. 76). Căci istoricitatea este esența „filozofiei praxis-ului", după Gramsci, iar atunci cînd analizăm un sistem de gîndire nu trebuie să-l expunem arbitrar, în vederea criticii noastre, ci numai așa cum el a fost.

Incontestabil, textele de mai sus întrevăd actualitatea lui Gramsci pentru o preocupare mereu actuală a spiritului filozofic marxist: studierea trecutului filozofic și conceperea și practicarea dialogului cu alte filozofii. Este de reținut faptul că, într-o perioadă critică a evoluției marxismului contemporan, gînditorul italian se opunea tendințelor dogmatice în expunerea teoriei marxiste și nihilismului în raportarea acesteia la tradiție și la contemporaneitatea filozofică. În același timp, Gramsci a dezvăluit sensul împrumuturilor inverse — de la marxism la alte sisteme de gîndire — și a atras atenția asupra spiritului gîndirii marxiste și principiilor ei, care nu sînt compatibile cu principiile filozofiilor adverse. Ca „un moment al culturii moderne" — preciza gînditorul italian — „filozofia praxis-ului a determinat și a fecundat unele curente"; așa s-a ajuns la „revizuirile" de tip crocean, neokantian, bergsonian sau chiar pragmatist, prin aceasta ideologii claselor dominante încercînd „a da mai multă tărie concepțiilor lor și a pune o oarecare frînă invaziei filozofismului speculativ prin realismul istorist al noii teorii..." (*ibid.*, p. 74).

Teoretic, prin aceste cîteva principii enunțate; practic, prin analiza la obiect, consecventă ideologic, dar nuanțată și diferențiată a doctrinelor contemporane lui (în special a neohegelianismului crocean) — *metodologia criticii filozofice dezvoltată de Gramsci* rămîne *o mare lecție a marxismului contemporan*. Căci în dialogul cu alte sisteme de gîndire marxismul trebuie să fie deschis, receptiv la noutatea valorică, dar consecvent ideologic, păstrîndu-și integritatea și unitatea sa teoretic-metodologică și de concepție, refuzînd orice mixtură de tipul „modernizărilor" prin împrumuturi de fond ideatic și ideologic din filozofiile adverse sau chiar din cele care se dezvoltă sub nemijlocita sa înrîurire.

În același timp, lecția lui Gramsci rămîne de mare actualitate prin înțelegerea corectă a istorismului, a interacțiunii dintre cultura actuală și istoria culturii. Căci istorismul este parte componentă a spiritului dialectic al marxismului și nu trebuie confundat cu istoricismul searbăd, cu refugierea în trecut și refuzul ancorării în contemporaneitate. Nu credem că exagerăm prea mult dacă spunem că Gramsci a înțeles, la vremea lui, mult mai bine ce înseamnă a fi modern în filozofie, decît unii dintre contemporanii noștri marxiști, care manifestă pe alocuri tendințe de nereceptivitate, de blocare a dialogului în filozofie, sub vălul unui criticism acut, păstrînd încă unele trăsături ale spiritului dogmatic!

GRAMSCI ȘI CROCE

Raportarea lui Gramsci la Croce depășește sfera unei simple polemici de epocă și capătă semnificația studierii unui veritabil fapt istoric al culturii universale. Căci, dincolo de sistematica idealistă croceană, dincolo de oscilațiile și contradicțiile omului, Croce rămîne, cum ar spune Heidegger, „Croce" ca nume pentru „faptul gîndirii sale". Este meritul lui Gramsci de a fi sesizat, în spiritul

critic nuanțat al metodologiei marxiste, semnificațiile majore ale acestui „fapt".

Punîndu-și problema popularității și influenței lui Croce, a elementelor care au contribuit la acestea, Gramsci atrăgea totodată atenția asupra atitudinii autorului *Filozofiei spiritului* față de istoria concretă și asupra gîndirii croceene ca atare. Textul merită, credem, să fie dat ca *motto* la orice veritabilă cercetare despre Croce. „Mi se pare mai exact — scria Gramsci — să punem scrierile lui Croce pe linia prozei științifice italiene, care a avut scriitori ca Galilei. Un alt element este cel etic și acesta se află în fermitatea de caracter de care a dat dovadă Croce în mai multe împrejurări ale vieții naționale și europene, ca, de exemplu, atitudinea pe care și-a menținut-o *și în timpul războiului și după război*, atitudine care se poate numi goetheană. În timp ce atîția intelectuali își pierdeau capul și nu erau în stare să se orienteze în haosul general, își renegau propriul trecut, oscilau lamentabil întrebîndu-se cine va fi cel mai tare, Croce a rămas imperturbabil în seninătatea sa și în afirmarea credinței sale că « metafizic rău nu poate să învingă și că istoria este raționalitate ». Dar trebuie să spunem că elementul cel mai important al popularității lui Croce face parte din propria sa gîndire și de metoda sa de a gîndi, și trebuie căutat în adeziunea mai mare la viață a filozofiei lui Croce, decît a oricărei alte filozofii speculative" (*Scrieri alese*, Edit. Univers 1973, p. 137).

Referindu-se la lucrarea lui Croce *Il filosofo*, și în general la volumul *Eternità e storicità della filosofia* (1930), Gramsci punea în evidență principalele caracteristici care disting activitatea lui Croce de cea a „filozofilor" tradiționali. Între aceste caracteristici reținem atenția: „descompunerea conceptului de « sistem » închis și definitiv și prin urmare pedant și obscur în filozofie; afirmarea că filozofia trebuie să rezolve problemele pe care le prezintă pe rînd procesul istoric în dezvoltarea lui. Capacitatea de sistematizare este căutată nu într-o structură arhitectonică externă, ci în coerență intimă și în fecunda inteligibilitate a fiecărei soluții particulare. Gîndirea filozofică nu este concepută prin urmare ca o desfășurare — dintr-o idee, altă idee — ci gîndire din realitatea istorică" (*ibid.*, p. 138).

Căci activitatea lui Croce este esențialmente critică, antispeculativă și realistă. Croce însuși s-a folosit de orice prilej ca să sublinieze „că el a căutat stăruitor, în activitatea sa de gînditor, să suprime din filozofia sa orice urmă și orice rest de transcendență și de teologie și, prin urmare, de metafizică, înțeleasă în sensul tradițional. Astfel, față de conceptul de « sistem », el a pus în valoare conceptul de problemă filozofică" (*ibid.*, p. 149). Trebuie menționat însă că, în numele acelorași principii ale criticii filozofiei speculative — observa Gramsci — Croce a criticat și marxismul; Croce nu a înțeles dialectica lui Marx și nici valoarea istorismului și s-a oprit astfel la „istoricismul idealist", care „rămîne încă în faza teologico-speculativă" (*ibid.* p. 150).

Gramsci sesizează astfel că filozoful Croce se prezintă asemenea legendarului Janus Bifrons: pe o față criticismul său acut față de tradiția speculativă, pe cealaltă idealismul său funciar, care nu-l lăsa să se elibereze de speculație și rătăcire, să afle adevăratul făgaș al gîndirii și acțiunii umane. Totuși, atrăgea atenția Gramsci, merită să fie aprofundate raporturile lui Croce cu marxismul, raporturi extrem de complexe și contradictorii. Căci, în ciuda părerii după care marxismul ar fi operat în mentalitatea lui Croce doar „ca un catalizator", „s-ar putea, poate, spune mai mult și această cercetare ar avea o imensă semnificație istorică și intelectuală în epoca prezentă și anume: așa cum marxismul a fost traducerea hegelianismului într-un limbaj istoricist, tot așa filozofia lui Croce este, într-o foarte mare măsură, o retraducere în limbaj speculativ a istoricismului realist al marxismului" (*ibid.* p. 159). Căci la Croce „este vie conștiința că toate mișcările gîndirii moderne duc la o triumfală revalorizare a marxismului, adică la răsturnarea poziției tradiționale a problemelor filozofice și la dispariția filozofiei înțeleasă în mod tradițional" (*ibid.*, p. 195).

Este conținut în textele selectate mai sus un amplu program marxist de cercetare a lui Croce și a croceanismului în strînsă legătură cu istoria și cultura Italiei și a Europei contemporane în genere. Marele merit al lui Gramsci constă aici în faptul abordării dialectice și istoriste a unui moment marcant din istoria gîndirii și a culturii universale. Atrage atenția în studiul lui Gramsci prezența lui Croce ca „Problemedenker", cum ar spune N. Hartmann, în opoziție cu sistemele închise de tip deductiv-speculativ, precum și prezența unei conștiințe a valorii inegalabile a marxismului, fără de care istoria spirituală a lumii moderne ar rămîne fără sensul și semnificația sa autentică.

Gramsci înscrie astfel prin studiile sale asupra lui Croce pagini memorabile nu numai în studiul gîndirii filozofice, ci și în cel al istoriei culturii universale, înserîndu-se în rîndul marilor personalități creatoare care au contribuit în mod substanțial la progresul marxismului și la creșterea prestigiului și a influenței acestuia în lumea contemporană.

VLADIMIR TISMĂNEANU:

ACTUALITATEA LUI GRAMSCI

Prezența lui Antonio Gramsci în conștiința spirituală a epocii noastre se legitimează, credem, în primul rînd prin viziunea categoric antimetafizică, respectiv antidogmatică, antifatalistă, antiemfatică, antipozitivistă etc. care impregnează în mod indubitabil edificiul său teoretic, de la scrierile patetic-romantice ale anilor de formare marxistă — formare care, la rîndul ei, înseamnă creație, regîndire, proiect intelectual original —, și pînă la împliniri le operelor de maturitate integrală, cu alte cuvinte, pînă la cristalizarea totală a concepției sale filozofico-istorice. Interiorizarea marii lecții a practicii teoretice a marxismului îl va determina pe Gramsci să urmărească, indiferent de motivațiile sale imediate, configurarea unui *sistem de critică a ideologiilor*, instaurînd criterii ferme de orientare în spațiul aparent difuz al genezei și funcționării suprastructurilor, promovînd cu tenacitate exigența dialectică exprimată de principiul mediațiunii, respectiv, în termenii moderni, de principiul supradeterminării.

În legătură cu opera gramsciană a proliferat o literatură exegetică pe cît de impresionantă pe atît de deconcertantă. Se urmăresc filiațiunile de idei, se vizează decelarea unui statut privilegiat al scrierilor de tinerețe în raport, să spunem, cu lucrările omului politic, cu activitatea sa nemijlocită ca întemeietor și ca reprezentant al Partidului Comunist Italian, încercîndu-se constituirea unei imagini „purificate" de reziduuri partizane a celui pentru care politica, în sensul cel mai larg al cuvîntului, definea esențialitatea și vocația oricărei filosofii. Se impune, așadar, decriptarea numeroaselor demersuri gramsciologice occidentale prin relevarea problematicii autentice a operei lui Gramsci, în sensul surprinderii coerenței sale structurale, a continuității sale, a impactului altor filozofii decît cea marxistă asupra genezei și dinamicii sale. Mi se pare, în acest sens, extrem de sugestivă aducerea în discuție a raportului dintre tînărul Gramsci și filozofia idealistă germană, recuperată „via Croce" și devenită „materie primă" spirituală necesară autodefinirii sale ideologice și politice.

Dealtfel, într-unul din *Caietele din închisoare* (Caietul 10, XXIII, 1932—1935, p. 49), Gramsci însuși făcea următoarea mărturisire: „În februarie 1917, într-o scurtă notă care preceda reproducerea textului lui Croce *Religione e serenità*, care tocmai apăruse în *Critica*, am scris că, așa cum hegelianismul fusese premisa filozofiei *praxisului* în secolul al XIX-lea, la originile civilizației contemporane, tot astfel filozofia lui Croce putea fi, în zilele noastre, pentru generația noastră premisa unei reluări a filozofiei *praxisului*. Problema nu era decît schițată, sub o formă cu siguranță primitivă și încă mai sigur inadecvată, întrucît în această epocă conceptul unității dintre teorie și practică, dintre filozofie și politică nu era încă clar pentru mine, iar eu însumi eram tendențial mai degrabă crocean". Rîndurile menționate sînt menite să lumineze simultan două aspecte care, în tratările forțate ale unor gramsciologi occidentali, precum R. Paris, N. Mc Innes etc., riscă să fie obnubilate sau să capete dimensiuni hipertrofiate: este vorba, în primul rînd, de relația dintre Gramsci și idealismul filozofic clasic și contemporan lui, în speță Croce, Bergson, Gentile și, în al doilea rînd, de ostilitatea lui Gramsci față de materialismul îmbibat de empirism vulgar, specific unora dintre doctrinarii Internaționalei a II-a și recidivat în variante *sui generis* la o serie de ideologi ai Cominternului din perioada 1924—1930.

În ceea ce privește atitudinea grupului ordinovist față de tradiția idealistă în cultura italiană, ca și față de modalitățile de raportare diferențiată la un model filozofic sau altul, mi se pare semnificativă următoarea profesiune de credință a lui Palmiro Togliatti: „...se poate ajunge la marxism pe diverse căi. Noi am ajuns pe calea urmată de Karl Marx, adică plecînd de la filozofia idealistă germană, plecînd de la Hegel. Așteptăm să ni se demonstreze că această cale este mai puțin legitimă decît cea care ar avea alte puncte de plecare: matematicile, de exemplu, sau științele naturale sau pozitivismul sau umanitarismul sau literatura sau (de ce nu?) o credință religioasă. În ceea ce ne privește, calea pe care am urmat-o este, în raport cu oricare alta, calea regală, și are toate avantajele" (Palmiro Togliatti, *La nostra ideologia*, în *Opere*, I, Roma, 1967, pp. 647—653). Articolul din care am citat a fost scris de Togliatti în 1925, iar problemele pe care le abordează sînt subsumate unei discuții mai ample care avea să dobîndească ulterior accente din ce în ce mai acute.

Oricum, ceea ce ne interesează aici este, înainte de toate, recunoașterea *expresă*, lipsită de orice fel de ocolișuri sofisticate, a posibilității de a accede la filozofia praxisului, *i.e.* la materialismul istoric, pe calea *criticii* idealismului filozofic, respectiv prin admiterea nucleului de raționalitate al acestei filozofii despre care vorbea Lenin în *Caiete filozofice*. Mai mult, noi credem că Togliatti depistează în acest articol una din cauzele aversiunii lui Gramsci, dar nu mai puțin a lui Lukàcs, față de platitudinile factologice care se substituiseră materialismului istoric în lucrările emulilor unor Bernstein sau Kautsky: eludarea sau, mai grav, ignorarea funcției active

a conștiinței, a momentului activ al cunoașterii, refuzul de a accepta însăși ideea dreptului la existență al voinței istorice, al voinței de clasă. Nu întîmplător Gramsci va relua obsesiv tema raportului dintre necesitatea și voința istorică, dintre categoriile pe care dogmatismul nu a fost capabil să le conceapă decît în termeni polari, antipodici : libertate și necesitate, determinism social și voință istorică, *legi obiective și acțiune subiectivă*, maturitatea condițiilor istorice și spontaneitatea maselor, cu alte cuvinte el își va pune necontenit problema interdependenței categoriilor care definesc progresul istoric, constatînd că ipostazierea uneia sau alteia dintre ele echivalează cu subminarea dinamicii revoluționare înseși, fie pe linia fatalismului, prin capitulare lașă, fie pe cea a voluntarismului, *prin aventură oarbă*. Cu toate acestea, el nu va pregeta să denunțe speculațiile infiltrate în cîmpul filozofiei praxisului pentru care însăși ideea de voință istorică, de voință de clasă se identifică obligatoriu cu un romantism politic lipsit de limite și de criterii. Gramsci nu va ezita să afirme : „Nu, forțele mecanice nu prevalează niciodată în istorie ; oamenii, conștiințele, spiritul este cel ce modelează aparența exterioară și sfîrșește întotdeauna prin a triumfa" (apud Dominique Grisoni, Robert Maggiori, *Lire Gramsci*, Ed. Universitaires, Paris, 1973, p. 198). Există, desigur, în aceste rînduri de tinerețe suficient entuziasm voluntarist, dar nu putem să nu recunoaștem dincolo de încărcătura emoțională incontestabilă, dincolo de fervoarea unui moment istoric de excepție, prezența acelui filon esențial care, amendat dar și îmbogățit continuu de practica revoluționară concretă, se oferă drept aport determinant al lui Gramsci la dezvoltarea marxismului în secolul nostru : regîndirea rolului voinței umane în interiorul cîmpului de forțe istorice ; și, în acest context, confirmarea și afirmarea *praxisului*, deci a activității umane sensibile drept diferență specifică a marxismului în raport cu orice altă filozofie.

MIHAI MILCA :

GRAMSCI ÎN CONTEMPORANEITATE

În ceea ce privește raportul dintre *voință* (libertate, subiectivitate, spontaneitate) și *necesitate* (determinism, primat al condițiilor obiective etc.) ar mai fi necesare cîteva precizări. În primul rînd, este cazul să atragem atenția asupra unor posibile distorsiuni provenite dintr-o lectură unidirecțional voluntaristă a lui Gramsci, respectiv asupra înclinației existente la unii exegeți de *a absolutiza tendința sa reală* de a evidenția, adeseori în chip metaforic, deci pretabil la diverse interpretări, funcția istorică deloc neglijabilă a rolului conștiinței și voinței de clasă în confruntările politice de mai mare sau mai mică anvergură. Este cazul lui Neil Mc Innes, care, într-o lucrare ce ar merita o discuție aparte, *The Western Marxists*, bazîndu-se cu precădere pe *Notele despre Machiavelli*, consideră că poate susține existența unei interpretări pretins „idealiste" a marxismului de către Gramsci, prin substituirea determinismului istoric printr-un voluntarism social (N. Mc Innes, *The Western Marxists*, Alcove Press, London, 1972, p. 101). Dealtfel, tendința autorului amintit nu face decît să se situeze în prelungirea unei linii teoretice pentru care istoricismul *integral* și umanismul *absolut* specifice concepției gramsciene despre societate și istorie ar contraveni unor postulate intangibile ale unui marxism imaginat *sub specie aeternitatis*.

Cred că avem de-a face aici, în special, cu neînțelegerea semnificației genuine pe care asemenea concepte precum cele de voință colectivă, de istoricism sau de umanism le au la Gramsci. În fond, în interiorul gîndirii gramsciene ele se structurează într-o problematică specifică, într-un aparat categorial inedit sau, mai exact, inovator în raport cu anumite categorii clasice. Amintitele concepte nu se pot gîndi decît ca părți ale unui sistem care vizează o comprehensiune a universului social și politic modern, respectiv ca elemente ale unei *sociologii politice marxiste*. Voința istorică nu este niciînd la Gramsci o entitate existînd în sine, liberă de implicații mai largi și uneori chiar determinante, ci, dimpotrivă, ea este în mod continuu cenzurată (corectată, verificată, confirmată sau infirmată) de realitatea socială concretă, de practica revoluționară. În acest sens, intelectualul colectiv, partidul politic revoluționar al proletariatului devine catalizator și mobilizator *realist* și *lucid* al energiei și spontaneității maselor. Istoricismul gramscian devine pe această cale unitate între un proiect utopic, incontestabil prezent într-un grad mai mare sau mai mic în orice mișcare de mase, și factorul realist, respectiv elementul critic atît de necesar în orice revoluție. Această idee, atît de semnificativă pentru conceperea dimensiunilor politice ale revoluției de către Gramsci, este sintetizată în mod adecvat, după părerea mea, de filozoful comunist italian Nicola Badaloni într-un studiu consacrat tocmai raportului dintre istoricismul gramscian și marxismul contemporan : „...problema este de a arăta cum se poate da un fundament realist voinței revoluționare, pentru ca ea să fie într-adevăr revoluționară și, prin urmare, să nu servească din nou drept acoperămînt

utopic contradicțiilor sociale" („Critica marxista", nr. 3, 1967).

O altă chestiune de stringentă actualitate în contextul politico-ideologic al Europei contemporane mi se pare că o reprezintă relevanța *sistemului conceptual al sociologiei* și filozofiei politice gramsciene pentru stadiul prezent al luptei claselor, pe plan economic, politic și ideologic, în capitalismul avansat. Aș cita, în această privință, scrisoarea trimisă de către Gramsci lui Togliatti, la 9 februarie 1924, text în care este conținută, în chip concentrat, viziunea caracterului diferențiat al revoluției socialiste în funcție de condițiile și tradițiile sociale, economice, ideologice și general-culturale dintr-o țară sau alta a Europei: „În Europa centrală și occidentală, dezvoltarea capitalismului a determinat nu numai formarea unor largi pături proletare, dar, tot ea a creat pătura superioară, aristocrația muncitorească cu anexele sale de birocrație sindicală și de grupuri social-democrate. Determinarea care, în Rusia, era directă și lansa masele în stradă la asaltul revoluționar, se complică în Europa centrală și occidentală cu toate suprastructurile create de cea mai mare dezvoltare a capitalismului, determină o mai lentă și mai prudentă acțiune a maselor și cere deci partidului revoluționar *o strategie și o tactică mai complexe, și de lungă durată...*" (subl. ns.).

Referindu-ne la problema rădăcinilor ideologice și a afinităților spirituale cu valoare explicativă atît pentru geneza filozofiei politice gramsciene, cît și a filozofiei sociale a lui Georg Lukács, ar fi utilă analizarea, fie și în treacăt, a *raportului dintre Gramsci și Sorel*. Acest lucru îmi pare cu atît mai necesar cu cît asistăm în Occident la recrudescența mitologiei anarho-sindicaliste combinată cu o relansare a concepțiilor autonomist-spontaneiste. Dacă pentru tînărul Gramsci, Sorel a fost înainte de toate un ideolog, un filozof al stîngii care se opunea cu violență economismului invadator al înguștilor teoreticieni dogmatici ai Internaționalei a II-a, parlamentarismului ruinător, reformismului „pașilor de broască țestoasă", reamintind cu pasiune de tribun postulatul lui Marx după care „emanciparea proletariatului este opera proletariatului însuși", ulterior, în *Scrierile din închisoare* vom descoperi o aspră critică a spontaneismului sorelian, și, mai cu seamă, a incapacității lui Sorel de a înțelege rolul *partidului politic*, sedus de „activitatea pasivă și negativă a grevei generale". În același sens, pentru Gramsci, o revoluție debusolată, o revoluție căzută victimă forțelor incontrolabile ale iraționalului, pentru că ce altceva poate însemna totala spontaneitate invocată de Sorel, se identifică pe lungă durată cu „un pur mecanism" (*Note despre Machiavelli*).

ANETA NUȚU-BUSUIOC:

CONCEPTUL DE „FORMAȚIUNE SOCIALĂ" LA GRAMSCI

Contribuția lui Antonio Gramsci la dezvoltarea gîndirii marxiste este multilaterală, și, firește, ea nu poate fi nici măcar trecută în revistă în cadrul unei prime dezbateri.

În notele sale despre filozofia lui B. Croce, Gramsci scria: „conceptul de valoare concretă (istorică) a suprastructurilor în marxism trebuie să fie adîncit, apropiindu-l de conceptul sorelian de «bloc istoric». Dacă oamenii capătă conștiința poziției lor sociale și a îndatoririlor lor în domeniul suprastructurilor, lucrul acesta înseamnă că între structură și suprastructură este o legătură necesară și vitală" (*Scrieri alese*, Edit. Univers, 1973, p. 210). Gramsci insistă asupra caracterului „necesar și vital" al relației dintre structură și suprastructură, asupra „reciprocității necesare" dintre ele, respingînd încercările mecaniciste și simplificatoare care interpretau interacțiunea dintre structură și suprastructură ca o relație de cauzalitate liniară, în care baza economică ar ocupa locul cauzei, iar suprastructurile — pe cel al efectului. El respingea, ca străină de marxism, tendința de a asimila raportul dintre aceste două componente ale societății cu o primordialitate în timp a bazei economice, insistînd asupra naturii dialectice, asupra „organicității" și a caracterului „vital" al acestuia. În concepția sa, „blocul istoric", ca „reciprocitate necesară", ca un „nex necesar și vital", ca unitate dialectică, „organică", „vitală" și, totodată, — va spune el în altă parte — „măsurabilă" prin parametri cantificați, este întotdeauna un complex național concret; această trăsătură, ireductibilă la generalitate abstractă, exprimă originalitatea sa, care trebuie avută în vedere dacă vrem să stăpînim și să conducem „rezultatul" acestei „combinații originale unice" Și, fiind „concepută în mod ultrarealist", unitatea dialectică a structurii și suprastructurilor, *poate fi „studiată cu metodele științelor naturale și exacte și tocmai pentru această «consistență» a ei, obiectiv controlabilă, concepția istoriei este socotită «științifică»"* (*ibid.* p. 200—201).

Astfel de precizări aduse teoriei marxiste a formațiunii sociale au o deosebită actualitate, în lumina transformărilor care au avut loc după elaborarea creației gramsciene, atît în ceea ce privește necesitatea de a opera în teoria, dar și în practica revoluționară cu conceptul de *formațiune socială*, concretizat prin dimensionarea sa națională, cît și în legătură cu eforturile de a aborda teoria dezvoltării sociale — a formațiunilor sociale și a

dezvoltării lor —, într-o perspectivă sistemică.

Sub primul aspect, experiența revoluției și construcției socialiste a arătat că înțelegerea concret-istorică a formațiunii sociale — în mod stăruitor subliniată de Marx și Lenin — înseamnă studierea și dezvăluirea originalității naționale, ireductibile a acestei complexități, desemnate de Gramsci, prin categoria de „bloc istoric", înțeles ca raport național, ca realitate particularizată a categoriei marxiste de formațiune socială. Gramsci spunea în acest sens că „structura este *trecut real* tocmai pentru că ea este mărturia, «documentul» de necontestat, de ceea ce s-a făcut și *continuă să existe ca o condiție a prezentului și a viitorului*" (*ibid.*, p. 190, subl. ns.).

Prin urmare, se impune cu necesitate *concretizarea* acestei determinări *fundamentale* prin condiționări ce exprimă nivelul dezvoltării economice, a forțelor de producție, structura economiei naționale, tipul sau gradul de civilizație atins sau pe care-l face posibil, condiționări reflectate în maturitatea relațiilor de producție și, în general, a întregii țesături de relații sociale din formațiunea social-economică respectivă, în gradul de manifestare a esenței intrinseci orînduirii socialiste, a superiorității sale față de capitalism. Și aceasta, întrucît, în cazul sistemelor sociale (care, se știe, sînt sisteme de acțiune, dinamice, complexe — sau, hipercomplexe, după unii teoreticieni), întotdeauna determinarea — cum a înțeles-o și Gramsci — este structural-sistemică și nu univocă, liniară.

În această perspectivă, conceptul de *„țară socialistă în curs de dezvoltare"* — fundamental în conceptualizarea de către *Programul P.C.R.* a tuturor problemelor referitoare la dezvoltarea socialistă a României și de înțelegerea căruia depinde întreaga concepție asupra politicii interne și externe — reprezintă *o contribuție teoretică de însemnătate principială* la analiza dezvoltării noastre sociale. Acest aport creator la îmbogățirea teoriei și practicii revoluționare marxiste a fost posibil prin *surprinderea caracterului dialectic concret* al categoriei de formațiune social-economică, care nu este o categorie universal-abstractă și anistorică — cum erau categoriile economiei politice și ale sociologiei nemarxiste — ci, necesită întotdeauna o concretizare istorică. Conceptul românesc de „țară socialistă în curs de dezvoltare" este expresia acelei contradicții dintre nou socialist și „restricțiile" vechiului, contradicție ce acționează ca una din forțele motrice ale întregului proces de afirmare mereu mai plenară a conținutului nou, socialist al orînduirii noastre sociale. Tocmai prin natură profund dialectică a conținutului său, acest concept dobîndește profunde valențe explicative și prospective ce-i asigură o poziție centrală în teoria și practica făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism în România.

Acest concept-cheie are aceeași sorginte teoretică și metodologică ca și o altă categorie fundamentală introdusă de gîndirea creatoare a Partidului Comunist Român în teoria dezvoltării socialiste și comuniste: conceptul de *„societate socialistă multilateral dezvoltată"*. Fără îndoială, acest din urmă concept rezultă din punct de vedere logic, din cel precedent; dar, nu este vorba de o simplă derivare formal-logică, ci de o explicitare dialectică a potențialităților sistemului socialist.

Sub cel de-al doilea aspect, *insistența*, întrutotul justificată sub raport teoretic, asupra caracterului istoric sau, cum spune Gramsci, „istoricist", „vital" și „organic" al conexiunii componentelor formațiunii sociale concrete, al „blocului istoric" permite o abordare dialectică, consistentă sub raport științific, a societății, în perspectivă sistemică. În pofida criticilor aduse de L. Althusser istoricismului gramscian, opera marxistă a lui Gramsci oferă mai multe puncte de reper pentru regîndirea dialectică a analizei structural-sistemice a societății, decît multe din încercările recente în această direcție.

„Conceptul de structură — spunea gînditorul marxist italian — ...nu trebuie să fie conceput speculativ, ci istoric, ca totalitatea raporturilor sociale în care oamenii reali se mișcă și acționează, ca un ansamblu de condiții obiective... care trebuie studiat mai înainte de orice în «certitudinea» lui, pentru ca să fie studiat ca «adevăr»" (*ibid.*, p. 150). În concepția lui Gramsci, marxismul studiază realitatea, „explicînd-o ca fapt istoric, ca «subiectivitate istorică a unui grup social», ca fapt real, care se prezintă ca ...un act practic, forma unui conținut concret social..." (*ibid.*).

Tezele lui Antonio Gramsci privind importanța revoluționării conștiinței oamenilor, a culturii, a construcției conștiente a unui nou tip de umanitate și de civilizație sînt nu numai componente ale unei politici revoluționare, ci și elemente de construcție pentru o teorie materialist-istorică a sistemelor sociale. Aș sublinia, totodată, că dialectica structurii și suprastructurilor sociale nu poate fi descifrată fără valorificarea unor contribuții și precizări introduse de Gramsci privind complexitatea raportului contradictoriu dintre dominație și conducere, dintre „momentul forței" și cel al „organizării consimțămîntului activ", dintre momentul „hegemoniei și al consensului ca formă necesară a blocului istoric concret" (*ibid.*, p. 162). De asemenea, elaborarea și reelaborarea creatoare a teoriei dezvoltării sociale — în funcție de noile etape de progres ale praxisului revoluționar și de adîncirea cunoașterii științifice trebuie

să ia în considerare analiza gramsciană nuanțată a dialecticii luptei dintre nou și vechi ca și a dinamicii complexe în care se realizează unitatea dintre partinitate și obiectivitate în cadrul ideologiei revoluționare: „unii critici pot greși afirmînd ca vital ceea ce este mort sau nu este germenul unei vieți noi care să se dezvolte, dar metoda însăși (metoda de verificare obiectivă — *n.ns.*, — A.N.B.) nu poate fi respinsă în mod peremptoriu. Că există posibilitatea de a greși e firesc, dar va fi greșeala diversilor critici... nu eroare de metodă. Fiecare grup-social are o «tradiție», un «trecut» pe care-l socotește ca singurul trecut. Grupul care, înțelegînd și justificînd toate aceste «trecuturi», va ști să descopere linia de dezvoltare reală, și de aceea contradictorie, dar capabilă în această contradicție de depășire, va face «mai puține» erori, va identifica mai multe elemente pozitive pe care să se bizuiască spre a crea o nouă istorie", și nu „veleitatea de a face o nouă istorie care caută în trecut o justificare tendențioasă..." (*ibid.*, p. 190, 191).

Sînt numai cîteva dintre ideile pe care le cuprinde moștenirea filozofică, ideologică a *lui Antonio Gramsci, un punct de plecare* pentru noi direcții constructive ale travaliului gînditorilor marxiști de adîncire a teoriei revoluționare a dezvoltării sociale.

ION ROȘCA:

RAPORTUL INDIVID—SOCIETATE LA GRAMSCI

Critica economismului mecanicist, returul la teoria marxistă originară și aplicarea ei creatoare la condițiile țării sale i-au fost impuse lui Gramsci de însăși activitatea sa revoluționară în cadrul mișcării muncitorești italiene, căreia, începînd din 1914, i se dedică în exclusivitate; participă activ la lupta antireformistă din rîndurile partidului socialist și ale mișcării muncitorești, la pregătirea unui program comunist și la crearea în Italia a unui partid comunist (care va lua ființă la 21 ianuarie 1921), la elaborarea tezelor de la Lyon, din ianuarie 1926, — platforma politică a P.C.I. în condițiile dictaturii fasciste, la descoperirea unei căi proprii, adecvate condițiilor concret-istorice ale Italiei, de trecere la socialism.

Dar dezvoltarea marxismului constituia și constituie nu numai o cerință a luptei practic-politice a clasei muncitoare, ci, legat de aceasta, și o necesitate logică, o exigență imanentă însăși teoriei marxiste.

În condițiile în care și-a desfășurat Gramsci activitatea, spiritul autentic marxist se cerea, însă, redescoperit și decantat de denaturările suferite în etapa reformistă a Internaționalei a II-a. Iar Gramsci a fost stimulat să redescopere acest spirit atît de situația nou creată de victoria revoluției socialiste în vechea Rusie țaristă, cît și de contactul direct cu opera fondatorilor marxism-leninismului.

Revoluția din Octombrie pusese în lumină tocmai *creativitatea istorică a clasei muncitoare*, a maselor populare organizate și conduse de partidul lor revoluționar, ceea ce dovedea că revoluția nu se realizează automat, prin simpla evoluție economică.

La rîndul ei, opera teoretică înfăptuită de Marx, Engels și Lenin i-a relevat caracterul metodologic, antidogmatic al teoriei marxiste, deschiderea ei permanentă la cerințele vieții, „mondanitatea" și „istoricitatea" acestei concepții, cum se va exprima el însuși. Este adevărat că Gramsci n-a cunoscut scrierile de tinerețe ale lui Marx și Engels; în schimb a studiat și aprofundat lucrările lor ulterioare, fie mai generale și relativ sistematice, fie aplicative. În acest sens, ar fi interesant de subliniat că, după cum el însuși va preciza în *Caiete din închisoare*, a studiat și prețuit foarte mult operele politice și istorice aplicative ale lui Marx, deoarece ele i-au permis și permit „să se precizeze metodologia istorică marxistă, integrînd, lămurind și interpretînd aserțiunile teoretice risipite în toate operele sale" și, de asemeni, deoarece din aceste lucrări reiese „cît de multe precauții reale introduce Marx în cercetările sale concrete, precauții ce nu puteau să-și afle locul în operele generale" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969).

Ideile despre om ale lui Gramsci coincid, în esență, cu ideile susținute de Marx în întreaga sa operă, dar germinate și expuse mai amplu în scrierile sale de tinerețe.

Gramsci considera că în orice individualitate se reflectă ca elemente: „1) individul; 2) ceilalți oameni; 3) natura" și că momentele respective, nu sînt juxtapuse „căci individul nu intră în raporturi cu alți oameni prin juxtapunere, ci organic, adică în măsura în care el se integrează unor organisme, de la cele mai simple la cele mai complexe" (*ibid.*, p. 48).

Împotriva oricăror idei biologizante, el a susținut teza marxistă potrivit căreia omul se află în conexiune cu natura nu numai prin fondul său natural, ci mai ales prin muncă și tehnică, deci prin societate (*ibid.*). În acest sens, el observă, ca și odinioară Marx, că la om „alimentația, îmbrăcămintea, casa și reproducția sînt elemente ale vieții sociale" (*ibid.*, p. 50). El redescoperă că omul nu este un dat imuabil, ci un proces social, practic și cognitiv.

Totodată, opus individualismului, el analizează dialectica subtilă a interrelației dintre individ și societate. Gramsci elaborează

conceptul de ,,om-colectiv'' (*ibid.*, p. 46, 98 ş.a.) prin care exprimă tocmai unitatea nemecanică în care, pe fondul determinant al societăţii, nici unul din cei doi termeni nu se resoarbe în celălalt. În acest spirit, el consideră — regăsind, fără să ştie, o idee fundamentală afirmată de Marx şi Engels în *Ideologia germană* — că oamenii creează istoria, că fiecare creează istoria, dar nu singur, ci prin asociere, numai multiplicîndu-se ,,de un număr considerabil de ori'' (*ibid.*, p. 49), ca ,,om colectiv'' şi, deci, circumscriindu-se tendinţelor sociale.

O problemă relativ nouă, aflată în dezbaterile actuale, priveşte exigenţa ridicată, după cum se ştie, de L. Althusser, ca raportul individ-societate să fie examinat şi epistemologic. Este cunoscut faptul că Althusser opinează că ştiinţificitate n-ar prezenta decît conceptele sociologice, nu şi cele antropologice, care, axate pe individual, ar fi numai ,,desemnative'' nu şi ,,explicative''. Ar fi însă de observat că problema ridicată de Althusser nu-i absolut inedită. Indirect, ea a fost semnalată şi de Gramsci care se referea expres la dificultatea cunoaşterii chiar a fenomenelor sociale, ele însele ,,individualizate şi în continuă schimbare în fluxul mişcării istorice''. Dar totuşi, susţine Gramsci, ca dealtfel şi Althusser privitor la structurile sociale, ,,conceptele pot fi teoretizate, altfel nu am mai putea şti nici măcar ce e mişcarea sau dialectica şi am cădea într-o nouă formă de nominalism'' (*ibid.*, p. 96). Similar, am putea spune că şi noţiunile antropologice pot fi teoretizate. Într-adevăr, fundamentate sociologic, ideile antropologice susţinute de clasici şi reafirmate de Gramsci au şi valoare explicativă, deoarece exprimă şi un anumit conţinut general. Deşi atît de unice şi determinate social, sau, tocmai de aceea, acţiunile oamenilor includ în sine şi un element, un scop general, o esenţialitate. Aşa se explică şi faptul că ele alimentează structurile sociale, că, mai mult, subiecţii colectivi şi acţiunile colective, în care fiecare fuzionează şi se transfigurează, înţeleg noile posibilităţi ale istoriei şi, potrivit lor, creează o nouă istorie.

ILIE FONTA:

CONCEPŢIA LUI GRAMSCI DESPRE INTELECTUALITATE

1. După opinia lui Gramsci, în definirea *conceptului de intelectualitate* se foloseşte adesea un procedeu greşit: se caută criterii pentru deosebirea diferitelor aspecte ale activităţii intelectuale şi nu criterii care să stabilească locul şi rolul raporturilor pe care le generează activitatea intelectuală în cadrul complexului general al raporturilor sociale. Pentru că, spune Gramsci, muncitorul, spre exemplu, nu este caracterizat după caracterul manual sau instrumental al muncii sale, ci după locul şi rolul acestei munci în cadrul relaţiilor sociale, al societăţii în general. Tot astfel, un capitalist, deşi prin specificul profesiunii sale posedă o serie de calificări cu caracter intelectual, nu va fi definit prin acestea, ci prin raporturile sociale generale în care se încadrează activitatea lui.

De asemenea, după cum se ştie, diferitele munci intelectuale nu cunosc acelaşi raport între efortul de elaborare intelectual-cerebrală şi efortul muscular-nervos. Deci, chiar volumul efortului specific intelectual diferă de la o muncă intelectuală la alta. Gramsci arată dealtfel, că *fiecare activitate umană cuprinde o doză mai mare sau mai mică de efort intelectual*. De asemenea, *fiecare om*, pe lîngă profesiunea sa, *desfăşoară, la nivelul său, o serie de activităţi intelectuale*, adică este un ,,filozof'', un artist, are anumite criterii de valorizare estetică, este adeptul unei anumite concepţii despre lume, are o anumită conduită morală etc. Aşadar, efortul intelectual îl vom regăsi în toate ,,actele'' muncii omului, inclusiv în cele mecanice sau mai puţin elaborate, în toate acţiunile pe care le desfăşoară individul pentru elaborarea şi practicarea comportamentului său social.

După opinia lui Gramsci, ,,toţi oamenii, într-o anumită măsură, sînt intelectuali, dar nu toţi îndeplinesc funcţia de intelectuali''. El arată, mai departe, că atunci cînd se face deosebirea între intelectuali şi neintelectuali se are în vedere numai funcţia socială pe care o îndeplineşte un anumit grup de oameni. În fapt, cînd ne referim doar la raportul dintre efortul intelectual şi cel muscular se poate vorbi numai de intelectuali. De neintelectuali nu se poate vorbi, pentru că, din acest punct de vedere, neintelectuali nu există.

Gramsci are meritul că nu defineşte intelectualul prin opoziţie cu muncitorul manual. Dimpotrivă, el consideră că *intelectualii* constituie *un grup social legat de o anumită clasă*. Deci, conform concepţiei gramsciene, putem afirma că în societatea capitalistă intelectualitatea nu poate fi asimilată cu burghezia, dar nici ruptă de burghezie sau de clasa muncitoare. Intelectualitatea nu este prin ea însăşi o clasă, ci este organic legată de clasa dominantă, jucînd rolul de ,,agent al hegemoniei'' acesteia, după cum conchide cercetătoarea italiană M. A. Macciocchi. Intelectualul nu este, deci, autonom, el este legat sub raport economic, social, politic de grupul social care l-a format, de componenţii categoriei sale sociale.

2. În strînsă legătură cu definirea conceptului de intelectualitate, Gramsci studiază

procesul de formare a păturii sociale a intelectualilor. El arată că *fiecare grup social,* avînd de îndeplinit o funcție esențială în cadrul procesului de producție, *își creează,* totodată, organic legat de el, *unul sau mai multe grupuri de intelectuali.* Intelectualii omogenizează grupul care i-a creat, îl conștientizează de funcțiile pe care le îndeplinește pe plan economic, social și politic. *Intelectualii dezvoltă unitatea și conștiința de clasă a grupului social de care aparțin, printr-o muncă de omogenizare.* Omogenizarea și formarea conștiinței de sine a clasei sociale în ascensiune nu are loc în mod spontan, ca o consecință firească a locului pe care îl ocupă în sistemul de producție, ci prin activitatea conștient desfășurată în acest sens de către partidele ei politice și de către intelectualii săi organici la nivelul suprastructurii. Dacă fiecare grup social își formează grupuri proprii de indivizi pentru exercitarea funcțiilor intelectuale, acest proces se manifestă cu pregnanță mai ales în cazul claselor sociale care aspiră la dominație. Formarea intelectualilor acestor clase este mai completă, iar relațiile lor cu intelectualii sînt mai strînse. Gînditorul marxist italian arată că toate clasele sociale care devin forțe sociale conducătoare se preocupă de „asimilarea și cucerirea ideologică" a intelectualilor tradiționali. Dar asimilarea și cucerirea este cu atît mai rapidă și mai eficace cu cît respectivul grup social, în mod simultan, își formează propriii intelectuali.

Gramsci acordă o importanță sporită studierii legităților și mecanismului de formare a „intelectualilor organici". Astfel, el observă că raportul între intelectuali și producție nu este nemijlocit, ca în cazul claselor sociale fundamentale, ci este „mediat, mai mult sau mai puțin, de întregul țesut social și de complexul suprastructurilor, care au ca funcționari pe intelectuali". Deci s-ar putea măsura „organicitatea" diferitelor straturi de intelectuali, prin cunoașterea țesutului social și a părților suprastructurii care-i separă de viața materială.

O altă trăsătură a intelectualilor organici, arată Gramsci, constă în faptul că ei sînt „funcționarii" care îndeplinesc funcțiile pe care le presupune exercitarea hegemoniei sociale și a conducerii politice de către clasa dominantă. Ei au rolul de a organiza consensul maselor populare pentru acceptarea orientării imprimate vieții sociale de către clasa dominantă, consens care derivă istoric din prestigiul și încrederea pe care și le-a cîștigat respectiva clasă ca urmare a funcției pe care o exercită în cadrul modului de producție. De asemenea, intelectualii organici au rolul de a asigura funcționarea aparatului statal, mai ales pentru a realiza, „în mod legal, disciplinarea" acelor grupuri care nu sînt de acord cu hegemonia clasei dominante. Totodată, intelectualii organici trebuie să aibă capacitatea de a organiza societatea în general, în toată complexitatea sa, pornind de la cele mai neînsemnate servicii pînă la construirea aparatului statal, pentru a crea condiții de expansiune clasei al cărei exponenți sociali sînt. De asemenea, ei trebuie să dea cadre capabile să organizeze raporturile sociale în afara locurilor de producție.

Referitor la intelectualii tradiționali, Gramsci arată că aceștia se definesc nu numai prin aceea că sînt legați de modul de producție anterior, ci și prin faptul că sînt intelectualii organici ai unei clase dispărute și că ei nu sînt organic legați de clasa socială în ascensiune. Intelectualii tradiționali, scrie M. A. Macciocchi, pot fi ușor cuceriți de clasa socială care aspiră la hegemonia socială în momentele în care suprastructurile precedente intră în criză. În aceste momente noua clasă conducătoare va subordona intelectualii tradiționali intelectualilor săi organici sau îi va integra în rîndurile sale.

După Gramsci, noul intelectual trebuie să se integreze în mod activ în viața practică ca organizator, constructor și propagandist permanent. În lumea modernă educația practică, strict legată de activitatea industrială, economică, de practica social-politică trebuie să constituie baza formării noului intelectual. Adăugînd preocupărilor sale teoretice și abstracte participarea directă la transformarea vieții oamenilor și a societății, el își va însuși concomitent tehnicile științei și concepția despre lume și societate, „fără de care rămîne «specialist» și nu devine «conducător» (specialist plus om politic)", scrie Gramsci.

3. Gînditorul marxist italian observă că în societatea contemporană numărul intelectualilor a crescut foarte mult. Sistemul democratic-birocratic burghez, spune el, a creat mase mari de intelectuali nu atît pentru a satisface nevoile sociale ale producției, cît mai ales pentru a satisface nevoile politice ale claselor dominante. Observația permite explicarea supraproducției de intelectuali în capitalism, și, totodată, dezvăluie unul din mecanismele folosite de către burghezie pentru subordonarea social-politică a intelectualilor. Ea dispune de intelectuali de shimb pentru a-i înlocui pe cei care, lucrînd în producție, în alte domenii ale vieții sociale, se desolidarizează de politica sa. De asemenea, armata de rezervă intelectuală îi folosește burgheziei pe tărîm organizațional, politic și ideologic pentru a face față asalturilor politice tot mai numeroase și puternice date de clasa muncitoare și ceilalți oameni ai muncii.

Sînt interesante observațiile lui Gramsci privind modul de formare profesională a

intelectualilor. El consideră că complexitatea funcțiilor intelectuale existente într-o societate poate fi măsurată în mod obiectiv după numărul școlilor specializate și după ierarhizarea lor. Cu cît este mai extinsă aria școlară și cu cît sînt mai numeroase gradele școlilor pe verticală cu atît este mai complexă activitatea culturală, civilizația societății respective. Gînditorul marxist italian arată că unei înalte specializări tehnico-culturale îi corespunde extinderea maximă a instrucției primare și sporirea cererii de a fi acceptați în școlile medii și superioare. Dar crearea unei largi baze pentru selectarea și elaborarea celor mai înalte specializări intelectuale are o serie de inconveniente: pentru anumite grupuri de intelectuali nu există locuri de muncă. Societatea capitalistă interbelică, dar mai ales evoluția ei ulterioară a confirmat acest fapt.

4. În ceea ce privește corelația intelectuali-partide politice, Gramsci observă că, pentru toate clasele și grupurile sociale, *partidele politice* — în cadrul societății civile — îndeplinesc aceeași funcție pe care o îndeplinește statul în cadrul societății politice, respectiv, *creează sudura între intelectualii organici* ai unei anumite clase *și intelectualii tradiționali*. Se poate afirma, în spiritul concepției gramsciene, că partidul politic, în cadrul societății civile, își îndeplinește rolul într-un mod mai deplin și mai organic decît statul în cadrul domeniului său de acțiune mai vast. Intelectualul care intră în partidul politic al unei clase tinde să se identifice cu intelectualii organici ai acelei clase, se leagă strîns de clasa respectivă, lucru care nu se întîmplă în cazul participării intelectualilor la viața statală. Mai mult, uneori intelectualii care participă la viața statală cred că se pot confunda cu statul, fapt care creează complicații deosebite pentru clasa dominantă care este adevărata deținătoare și beneficiară a puterii de stat. În lumina acestor considerații se înțelege mai bine de ce clasele dominante formează, recrutează și verifică factorii de răspundere din aparatul de stat în cadrul propriilor partide politice. În felul acesta se obțin performanțe mai ridicate și există un coeficient de siguranță mai mare în evaluările privind „organicitatea" intelectualilor care urmează să lucreze în cadrul statului sau în alte sfere ale vieții social-politice.

În concepția lui Gramsci, legătura organică a intelectualilor cu partidul marxist-leninist și cu clasa muncitoare este *o condiție* a constituirii *noului bloc istoric*, sub hegemonia clasei muncitoare. Înțelegerea însemnătății acestei teze de către partidele comuniste din țările capitaliste și din cele socialiste este confirmată prin statutul și rolul conferit de către acestea intelectualilor în revoluția și construcția socialistă.

5. Reliefînd rolul pe care îl au intelectualii în ascensiunea socială a claselor care tind să devină dominante, Gramsci a pus în evidență sarcinile revoluționare care stau în fața intelectualilor organici ai clasei muncitoare.

Gînditorul marxist italian a arătat că intelectualii prezintă importanță pentru clasa muncitoare nu numai în calitatea lor de specialiști, ci și ca participanți activi la omogenizarea socială, la crearea omului nou al societății socialiste și la ridicarea calității activității umane în general. De aceea este vorba nu de realizarea unei simple alianțe, ci de crearea unui nou bloc istoric care va permite afirmarea hegemoniei clasei muncitoare. Sudura între clasa muncitoare și intelectualitate este mai deplină ca urmare a lărgirii sferei noțiunii de muncă intelectuală, de intelectuali și a regrupării tuturor forțelor care acționează în direcția transformării „intelectuale și morale" a societății în cadrul *intelectualului organic colectiv*, **partidul politic de tip nou al clasei muncitoare.**

Intelectualul organic al clasei muncitoare, după cum observă M. A. Macciocchi, se naște prin răsturnarea vechiului mod de a gîndi și de a cunoaște; pe lîngă capacitatea sa profesională, el trebuie să dobîndească și capacitatea politică, ideologică revoluționară care să-i permită să-și transforme activitatea sa profesională într-o angajare totală în lupta pentru socialism, să devină un adevărat intelectual militant al partidului comunist.

De menționat că, la Gramsci, studierea relațiilor dintre clasa muncitoare și intelectualitate face parte din preocupările sale mai generale pentru elaborarea strategiei și tacticii trecerii la socialism. De aceea, relația intelectualitate-clasa muncitoare este tratată în strînsă legătură cu hegemonia clasei muncitoare, cu noile relații dintre structură și suprastructură, cu noul bloc istoric.

GH. AL. CAZAN:

ANTONIO GRAMSCI DESPRE ISTORIA FILOZOFIEI

1. Antonio Gramsci a fost, cum s-a subliniat de atîtea ori și pe bună dreptate, un intelectual revoluționar și un revoluționar intelectual care și-a dedicat întreaga lui viață și muncă eliberării de exploatare a clasei muncitoare din Italia și a clasei muncitoare din întreaga lume, victoriei socialismului și comunismului.

Asemenea clasicilor marxismului, *Antonio Gramsci a trăit ca un luptător și un gînditor, fiind una din acele conștiințe pentru care ni-*

mic nu este mai de preț decît să-ți aduci contribuția la instaurarea unor raporturi umane, muncind și gîndind astfel încît munca și gîndirea să devină valori ale conștiinței colective, instrumente și motive ale acțiunii practice de transformare a lumii.

Opera lui Gramsci *nu se lasă cuprinsă în tiparele unei exegeze livrești*, ci solicită, dimpotrivă, o *analiză istorică* sau *istoricistă* după modelul pe care el însuși l-a aplicat atîtor domenii care au intrat în sfera preocupărilor sale.

Ea impune o „biografie intelectuală", una „politică", cunoașterea profundă a epocii a „blocului social-istoric", a „structurilor" și „ideologiilor" perioadei în care a trăit Gramsci. Tentative, nu lipsite de importanță, s-au întreprins; rămîn, totuși, încă multe de făcut. Dezbaterea organizată de „Revista de filozofie" mi se pare a fi un moment important al deschiderii, la noi, către o cercetare cît mai aprofundată a operei lui Gramsci și a însemnătății ei istorice, a locului și rolului ei în procesul extrem de complex al devenirii marxism-leninismului în general, al marxismului perioadei interbelice în special. Scrierea „biografiei intelectuale" a lui Gramsci și unitar-dialectic, a „celei politice" din perspectiva metodologiei științifice propusă de comunistul italian, presupune, cu necesitate, explicarea unor concepte și idei care pot fi definite ca *fundamente ale coexistenței logico-istorice* a întregii sale concepții, *fundamente care explică, în bună măsură, structura cunoașterii dezvoltată de gînditor*, scopul, forța sa de penetrație și *actualitatea ei*.

2. Unul dintre fenomenele care dezvăluie sensul major al contribuției lui Gramsci la dezvoltarea marxismului îl constituie *atitudinea sa față de cultură* în general, *față de istoria gîndirii și a filozofiei* în special. Asupra acestui ultim aspect vom stărui în limitele de care dispunem.

Credem, mai întîi, că a stărui asupra modului în care Gramsci a gîndit (se poate vorbi și de modul în care Gramsci *a trăit*) istoria filozofiei exprimă o necesitate rezultată din aproape toate lucrările sale, în care, în termenii specifici marxismului creator, el a pus problema naturii culturii, a factorilor explicativi ai acesteia și, ca o consecință logică a structurii dialectice a gîndirii sale, a rostului faptului de cultură.

În al doilea rînd, a explica tezele sale despre istoria filozofiei se impune și datorită modului în care a soluționat, în condițiile și în timpul de care a dispus, problema raportului dintre marxism și filozofie, dintre filozofia marxismului și izvoarele sale istorico-filozofice.

Desigur, Gramsci nu a fost un istoric al filozofiei în accepțiunea curentă a cuvîntului, dar el a depășit, prin contribuțiile sale, reprezentările multor „specialiști" care datorită metodologiei idealist-metafizice reduceau procesul istorico-filozofic la o arbitrară expunere a gîndirii considerată ca suficientă sieși sau existentă în separația sa de lume și viață.

Apoi, cu toate că nu s-a ocupat în mod expres de istoria filozofiei, în sensul că nu a cercetat momentele acesteia în înlănțuirea lor istorică, există, în opera lui Gramsci, cel puțin un *model marxist al cercetării istorico-filozofice* care depășește cu mult, ca importanță, stricta cercetare a culturii italiene. E vorba despre polemica Gramsci-Croce, exprimată sintetic în *Materialismul istoric și filozofia lui Benedetto Croce*, o *polemică de larg răsunet vizînd confruntarea uneia dintre formele influente ale idealismului secolului al XX-lea (cum era cel al lui Croce), cu marxismul*. În cadrul acesteia, Gramsci fie că reia unele idei mai înainte formulate despre filozofie, despre idealism, despre raportul marxismului cu „imanentismul", fie că expune, concentrat, concepția sa despre metodologia operei de istoriografie marxistă a filozofiei, despre raporturile marxismului cu izvoarele sale, despre dialectica marxistă etc. Or, toate acestea, ca fenomene ale culturii secolului al XX-lea relevă *nu numai forma*, dar și conținutul contribuției lui Gramsci, pe de o parte la determinarea unor valori și direcții ale confruntării dintre idealism și marxism, pe de altă parte la o mai profundă *receptare* a marxismului și a modalităților prin care el se poate transforma în *viață practică*.

Din punctul de vedere al studierii unui *moment al istoriei filozofiei*, contemporan cu Gramsci — cum era momentul Groce —, gînditorul marxist formulează, sub raport metodologic, „cîteva criterii metodice generale", precizînd, ceea ce poate să producă unele neînțelegeri că „se cade să studiem, *la început, filozofia lui Croce după cîteva criterii precizate chiar de Croce*" (*Scrieri alese*, Edit. Univers, 1973, p. 128. subl. ns.).

Acest „*la început*" nu echivalează cu o preluare *grosso modo* a concepției lui Croce despre istoria filozofiei, ci cu *valorificarea critică a acesteia* sau, în termenii lui Gramsci, cu posibilitatea *traductibilității* termenilor ei în metodologia marxistă; același „la început" atrage atenția asupra *dreptului logic* de a proceda și *altfel* decît Croce în ordinea conținutului, ceea ce este probat de întregul studiu gramscian.

Este important însă că principiile de analiză sînt:

a) cercetarea concret-istorică sau determinarea problematicii operei lui Croce în funcție de *parametrii ei reali, de intuițiile autorului, de faptele descrise și definite de el*; deci „trebuie să vedem în filozofia sa (a lui Croce — *n.ns.*) problema sau seria de probleme care interе

seazâ mai mult la un moment dat, adică acelea care sînt mai aderente la viața actuală și care sînt ca un reflex al acesteia" (*ibid.*);

b) cercetarea în afara operelor sistematice, a scrierilor care par a avea mai mică importanța cum ar fi articolele, comentariile etc. „care au o mai mare și mai evidentă legătură cu viața, cu mișcarea istorică concretă" (*ibid.*);

c) relevarea istoriei gîndirii lui Croce, deci procesul evoluției (sau involuției lui).

Primul principiu implică, la rîndul său, un altul fără de care nu se poate desfășura o interpretare adecvată, nu numai a operei lui Croce, ci a oricărei gîndiri filozofice, și anume *principiul analizei istoriei reale, contemporane gînditorului*, pentru a desprinde problematica reală căreia el a încercat să-i răspundă. Tocmai în acest sens Gramsci scria în altă parte că „filozofia unei epoci istorice nu e deci altceva decît « istoria » acelei epoci, nu e decît masa variațiilor pe care grupul conducător a reușit să o determine în realitatea precedentă: istoria și filozofia sînt, în acest sens, inseparabile, constituie un « bloc » (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 41).

Chiar dacă în expresia de mai sus termenul de „filozofie a unei epoci" se poate referi la *filozofia dominantă* (oficială), ideea generală este aceea a *determinării social-istorice a filozofiei.*

Cel de al doilea principiu marchează o legătură determinată a filozofiei, care, chiar dacă nu apare întotdeauna ca una nemijlocită, este reală: prin scrierile „minore" filozoful intră, de cele mai multe ori, fățiș în contact cu problemele politice și dezvăluie astfel unul dintre mijloacele prin care *filozofia poate deveni practică* (un alt mijloc este conversiunea categoriilor și ideilor filozofice în norme etice). Din acest punct de vedere se ilustrează o caracteristică generală a oricărei filozofii: „filozofia ca luptă culturală pentru transformarea « mentalității » poporului" (*ibid.*, p. 45) *.

Cel de al treilea principiu extins asupra istoriei gîndirii filozofice evidențiază necesitatea de a înțelege orice sistem filozofic și în raporturile sale evolutiv-spirituale sau ca rezultat al devenirii spirituale. Sensul său general este elaborat de Gramsci în alte lucrări și el are forma: „nu se poate separa filozofia de istoria filozofiei și cultura de istoria culturii" (*ibid.*, p. 22) **.

În această formă generală s-ar părea că acest principiu nu exprimă decît un truism sau repetarea unei banalități. Pentru că acum nu putem extinde demonstrația, vom sublinia numai că el continuă să fie *actual* în condițiile în care în viziunea unora istoria filozofiei, ca și istoria culturii, nu sînt mai mult decît *fapte trecute*, nu și fapte *încorporate* critic unei culturi; principiul este actual pentru că, dezvăluit în *substanța lui marxistă*, atrage atenția asupra singurei *modalități științifice* de a elabora noua cultură și noua filozofie sau asupra singurei modalități științifice de a le *dezvolta*. Această modalitate nu poate fi decît *dialectică*, deci critic-istorică și *determinat istorică*. Istoria filozofiei, scria Gramsci, „e istoria încercărilor și inițiativelor ideologice ale unei anumite clase de persoane în vederea schimbării, corectării, perfecționării concepțiilor despre lume existentă în orice epocă *determinată* și, prin urmare, în vederea schimbării normelor de conduită respectivă și corespunzătoare, sau a schimbării activității practice în ansamblul ei" (*ibid.*, p. 41).

3. Ca domeniu al încercărilor și inițiativelor *ideologice* ***, ca „ordine intelectuală" apoi, filozofia, în devenirea ei, se *constituie* ca *INTRODUCERE* la *FILOZOFIE*, iar o asemenea introducere „trebuie să expună sintetic problemele ce se nasc în procesul de dezvoltare a culturii generale, reflectate numai în parte în istoria filozofiei, care totuși *...rămîne sursa cea mai importantă* de referință..." (*ibid.*, p. 28 — 29, subl. ns.).

Pentru Gramsci, studiul istoriei filozofiei era o trebuință (cerință) a însăși dezvoltării marxismului. El avea conștiința acută a problematicii filozofice și a însemnătății ei pentru elaborarea în continuare, pe bazele practicii determinate, a teoriei (filozofiei) marxiste. Spre deosebire, însă, și în opoziție cu dogmatismul istorico-filozofic sau cu aristocratismul idealist, Gramsci gîndea istoria filozofiei într-o perspectivă *democratică* (dacă termenul este cel mai sugestiv) sau prin prisma unei dialectici democratice. Istoria filozofiei nu mai era în această viziune o galerie a eroilor singulari, pentru că „filozofia

---

* Această teză marchează într-o înțelegere *istoricistă* superioritatea filozofiei marxiste față de alte filozofii și ea are o importanță deosebită pentru înțelegerea semnificației și spiritului tezei a 11-a a lui Marx asupra lui Feuerbach. Aceeași teză explică și conținutul noțiunii de „bloc intelectual-moral" ca menire a „filozofiei praxisului", precum și modalitatea specifică în care „filozofia praxisului" asimilează datele culturii.

** Ideea are următoarele alte semnificații: 1) filozofia este fenomen istoric, deci este științifică numai conștiința istoricității filozofiei; 2) orice filozofie determinată reprezintă o fază a dezvoltării filozofiei și 3) orice concepție filozofică se află în raporturi de *contradicție dialectică* cu alte concepții filozofice.

*** Termenul de ideologie nu are un sens univoc în opera lui Gramsci.

unei epoci nu e filozofia unui filozof sau a altuia, a unui grup de intelectuali sau a altuia, a unei mari părți a maselor populare sau a altei părți, ci e o îmbinare a tuturor acestor elemente care culminează într-o orientare determinată, devenită normă de acțiune colectivă, adică « istorie » concretă și completă (integrală)" (*ibid.*, p. 41), ceea ce nu înseamnă că Gramsci ar fi negat rolul filozofului sau al personalității acestuia în construirea valorilor filozofice etc.

Ca militant marxist și om de știință, ca filozof conștient de imensa importanță a culturii și a domeniilor acestora pentru cultura socialistă (marxistă), Gramsci insista asupra necesității ca odată cu studiul istoriei filozofiei, așa cum era conceput de „specialiști", să se atragă atenția și *„asupra altor părți* ale istoriei filozofiei, adică asupra concepțiilor despre lume ale maselor mari, asupra concepțiilor celor mai restrînse grupuri conducătoare (sau ale intelectualilor) și, în sfîrșit, asupra *legăturilor* dintre aceste diverse ansambluri culturale și sistemele filozofice ale filozofilor" (*ibid.*, p. 41, subl. ns.). Credem că sîntem aici în prezența unui *program* de cercetare a istoriei filozofiei, în stare să reflecte adecvat devenirea și rostul ei.

Istoria filozofiei avea în opera lui Gramsci și sensul major al sintetizării critice și coerente a concepției noastre despre lume și viață. „Dar această elaborare, scrie el, trebuie să fie făcută și poate fi făcută numai în cadrul istoriei filozofiei, care ne arată ce elaborare a suferit gîndirea în decursul secolelor și ce efort colectiv a costat modul nostru actual de a gîndi, care rezumă și adună toată istoria trecută, chiar și în ceea ce privește erorile și delirurile sale, care, dealtfel, dacă au fost săvîrșite în trecut și au fost corectate, nu înseamnă că nu se repetă și în prezent și nu se cer încă o dată corectate" (*ibid.*, p. 25). Gramsci preia astfel și dezvoltă în condițiile perioadei interbelice ideile lui Engels și Lenin despre istoria filozofiei și rostul ei în raport cu filozofia praxisului.

LUDWIG GRÜNBERG:

DE LA „UMANISMUL RENAȘTERII" LA „RENAȘTEREA UMANISMULUI"

Există, la Gramsci, două caracterizări la fel de inspirate ale originalității materialismului dialectic și istoric. Prima : *„filozofie a praxisului"*. A doua : *„umanism absolut al istoriei"* (A. Gramsci, *Oeuvres choisies*, Ed. Sociales, 1959, p. 125). Asemenea caracterizări sînt nu numai sugestive, ci și *complementare*. Ele îl aduc pe Gramsci în primplanul celor mai acute confruntări filozofice contemporane. Și ne oferă puncte de sprijin pentru a surprinde o notă definitorie a noii „filozofii a praxisului" : umanismul revoluționar.

Ideea putea părea stranie pentru un Croce — care vedea în umanismul estetizant al Renașterii o paradigmă a umanismului *in genere*, neidentificabilă la Marx — dar apare firească pentru Gramsci, care regăsește în opera lui Marx, concomitent, o nouă *filozofie și un nou umanism*. Gramsci îl continuă pe Lenin, argumentînd că în opera lui Marx este structurată teoretic o filozofie care marchează o *renaștere a umanismului*, în sensul trecerii de la un umanism utopico-speculativ, generos dar ineficient, la un umanism realist și revoluționar.

Punctul de plecare al demersului teoretic îl constituie, pentru Gramsci, reluarea întrebării puse de Croce : există în opera lui Marx o filozofie? Dar răspunsul său este diametral opus. Acolo unde Croce întrezărea doar o teorie economică și o teorie politică, conjugate cu „aforisme" și „criterii practice", care ar trasa vag contururile unei filozofii absente (justificînd tacit împrumuturile necritice de factură hegeliană, neokantiană sau pozitivistă), Gramsci ajunge la o concluzie contrarie : „în și prin aceste criterii practice și aforisme, există la Marx, în mod implicit, o concepție despre lume închegată, o nouă filozofie". Căutînd filozofia implicită în opera lui Marx, Gramsci găsește *o filozofie radical nouă*, o filozofie care generalizează practica și oferă suport teoretic practicii revoluționare. O nouă filozofie a practicii și o nouă practică a filozofiei. Un nou mod de a medita filozofic asupra problemelor pe care le pune omului devenirea sa istorică și, totodată, un mod de a participa conștient la istorie, un mod de *„a face istoria"*. O asemenea filozofie, al cărei „ax" îl constituie principiul unității dialectice între teorie și practică, sesizează — cum o spune textual Gramsci — „realitatea ca istorie și istoria ca realitate". De aceea, „filozofia praxisului" nu poate fi umanistă în sens nou, fără a fi materialistă și este materialistă în sens nou datorită umanismului.

Aș dori să stăruiesc puțin asupra acestei „verigi" a argumentării. Gramsci respinge nu numai idealismul, ci și orice viziune metafizică asupra materialismului, care ar fi tentată să desemneze prin conceptul de „materie" o substanță sau o obiectivitate universală autonomă, o obiectivitate fără raportare la om. Conceptul de „materie" desemnează realitatea obiectivă numai în raport cu omul, cu praxisul ; ca atare „obiectivitatea" nu poate fi gîndită separată de subiect, de istoria *umană a dominării forțelor naturale* ca forțe socialmente integrate în praxis-ul uman. „Obiectivitatea este devenire" spune Gramsci, ea este rezultatul practicii anterioare și

punctul de plecare al unei noi practici. Ca atare, teza marxistă a materialității lumii presupune, concomitent, punctul de vedere al praxisului (deci : „filozofia praxisului"), primatul ontologic al materiei (deci : materialismul consecvent) și antropo-centrismul (deci : umanismul absolut), dar ca raportare nu la un „om abstract", la o „natură umană" externă inerentă individului izolat, ci la omul istoricește determinat de raporturile sale sociale, la omul concomitent creat de istorie și creator de istorie (de aceea : „umanism absolut al istoriei").

În acest impresionant efort de a elabora într-o filozofie explicită unitatea teoriei și practicii, Gramsci are meritul de a fi acordat momentului teoretic o selectivă autonomie și o funcție distinctă : aceea de a introduce în praxis o *„sistematicitate organică"*. Filozofia marxist-leninistă, într-o asemenea viziune, oferă repere teoretice, metodologice și axiologice practicii revoluționare, conferindu-i acesteia „sistematicitatea organică", grație căreia ea își poate fructifica disponibilitățile pentru a realiza, în condiții istorice concrete, lichidarea surselor sociale și etico-psihologice ale dezumanizării, promovarea noului umanism.

Astăzi, cînd opera lui Gramsci a intrat în circuitul mondial de idei, este mult mai dificil pentru detractorii sau criticii marxismului să statueze o opoziție ireconciliabilă între umanism și materialism, să acuze marxismul de economism sau de depreciere a individului, de lipsă de deschidere față de istoria reală și problematica omului. Dezvăluind cu sagacitate sensul umanist al filozofiei marxiste, Gramsci este prezent în confruntările și căutările noastre de azi. Fără îndoială noi avem de actualizat imperative valorice specifice altei societăți, culturii noastre socialiste. Dar gîndirea lui Gramsci, pe care în 1928 un procuror fascist de tristă amintire a vrut „s-o împiedice să funcționeze timp de 20 de ani", continuă și va continua să funcționeze. Este consecința firească a unui proces dialectic pe care Gramsci l-a caracterizat prin percutanta formulare : lumea „devine teorie" și filozofia „devine lume".

AL. TĂNASE :

ANTONIO GRAMSCI ÎN LUMINA FILOZOFIEI CULTURII

O discuție asupra lui Gramsci se vădește fertilă din multe unghiuri de vedere. Opera sa e generoasă și pentru lectura partizană a unui filozof al culturii. Chiar modul său de a trata filozofia marxistă ca filozofie a praxisului nu avea numai o accepție convențională din considerente de cenzură, ci era determinat de rațiuni mai adînci ce țin de sensul creator al filozofiei marxiste, de larga sa deschidere către universul încăpător al vieții și culturii. Reflecțiile lui Gramsci asupra faptelor de cultură au ele însele un caracter aplicativ, concret-istoric. Principii metodologice ale acestor reflecții găsim în multe texte ale sale. Iată un exemplu : „Un moment istoric-cultural anumit nu e niciodată omogen, el e chiar plin de contradicții. El dobîndește « personalitate », e un « moment » al dezvoltării ; prin faptul că în el o anumită activitate fundamentală a vieții predomină asupra alteia, el reprezintă un « punct » istoric, dar aceasta presupune ierarhie, opoziție, luptă" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 261).

Din bogăția de idei a operei filozofului italian, socotită pe drept cuvînt de forțele sociale progresiste ale Italiei ca un izvor și factor de înnoire a structurilor socio-culturale italiene de azi, voi dezvălui doar cîteva idei, fără a putea insista acum mai pe larg asupra lor.

1. *Criteriul cultural în sociologia intelectualității.* Este o idee foarte modernă aceea potrivit căreia *funcția socială* a intelectualității e legată în primul rînd de statutul conducătorului de întreprindere, de capacitatea sa de *conducere* și *tehnică*. Intelectualul este azi nu numai și nu în primul rînd un erudit sau un producător de idei (care nici nu mai reprezintă privilegiul unei singure pături sociale), ci, înainte de toate, un organizator de mase, un „organizator al încrederii" oamenilor.

Dealtfel, la Gramsci găsim o distincție foarte interesantă între ceea ce am putea numi *sensul gnoseologic și axiologic* al conceptului de intelectual și *sensul sociologic*. Sub raport gnoseologic și axiologic, toți oamenii sînt intelectuali prin faptul că orice activitate umană are o dimensiune intelectuală, „un minim de calificare tehnică" și „un minim de activitate intelectuală creatoare". „Nu există activitate umană din care să se poată exclude orice intervenție intelectuală, nu se poate despărți *homo faber* de *homo sapiens*. În sfîrșit, orice om exercită, în afara profesiunii sale, o activitate intelectuală oarecare, adică e « filozof », artist, om de gust, participă la o anumită concepție despre lume, are o linie de conduită morală conștientă, deci contribuie la susținerea sau la modificarea unei concepții despre lume, adică la nașterea unor noi moduri de gîndire" (*ibid.*, p. 245).

Sub raport sociologic, însă, nu toți oamenii exercită o *funcție intelectuală*. Aceasta presupune o anume dialectică a raportului efort fizic-efort intelectual, analoagă dialecticii

interne a culturii, între latura materială și cea spirituală. Crearea unei funcții intelectuale în societate presupune elaborarea și dezvoltarea potențialului intelectual de care dispune fiecare individ, deși în grade diferite, ca element de bază ca substrat al activității practice generale.

Ponderea crescută a activității intelectuale în lumea modernă a dus la cele mai rafinate specializări tehnice culturale și a sporit caracterul „organic" al activității intelectuale, cu o nouă gradație a funcțiilor și suprastructurilor, pe două planuri distincte: a) al societății „civile", b) al societății politice sau a statului.

2. *Criteriul culturalității aplicat în domeniul școlii și educației.* În civilizația contemporană toate activitățile practice au devenit foarte complexe, iar științele s-au împletit strîns cu viața, așa cum nu au fost niciodată în trecut. O concepție dinamică despre cultură cere și o politică culturală inovatoare.

Soluția propusă de Gramsci se dovedește deosebit de actuală: o *școală unică*, general umanistă, formativă, armonizînd capacitatea de a lucra tehnic industrial cu capacitățile de muncă intelectuală. Această școală unică trebuie să fie o școală creatoare, „încoronarea școlii active", să asigure dezvoltarea unei personalități autonome și responsabile, cu o înaltă conștiință morală și socială. „Realizarea școlii unice înseamnează începutul unor noi raporturi între munca intelectuală și munca industrială, nu numai în școală ci în întreaga viață socială. Principiul unicității se va reflecta, prin urmare, în toate instituțiile de cultură, transformîndu-le și dîndu-le un nou conținut" (*Scrieri alese*, Edit. Univers, 1973, p. 102). O atare școală este cu atît mai necesară cu cît se manifestă în școala timpului „o profundă criză a tradiției culturale și a concepției despre viață și despre om, se observă un proces de degenerare progresivă" (*ibid.*, p. 112).

Soluția sa este, cum spuneam, școala unică, completată cu măsuri de perfecționare a pregătirii personalului tehnic și politic în concordanță cu noile necesități ale dezvoltării societății și cunoașterii. Împotriva pedagogiei idealiste care insistă asupra rupturii dintre instrucție și educație, principiul nou al educației — arată Gramsci — trebuie să realizeze un echilibru între *ordinea socială* și *ordinea naturală*, bazat pe muncă, astfel încît instrucția însăși să fie și educație, altminteri elevul e transformat într-un receptor pasiv și mecanic de cunoștințe și nu va putea să lucreze independent, să-și însușească o metodă critică de gîndire.

3. *Criteriul cultural în teoria și istoria literară.* A. Gramsci pleacă de la ideea că o critică a „civilizației literare" presupune și lupta pentru a crea o nouă cultură. El apreciază opera critică a lui De Sanctis tocmai pentru largul ei orizont cultural, pentru angajarea ei față de luptele culturale. Acest criteriu al culturii e prezent și la Croce, dar el duce lupta pentru *rafinarea culturii* și nu pentru *dreptul ei la existență*. Filozofia marxistă e interesată în promovarea unei asemenea critici care „să unească lupta pentru o cultură nouă, adică pentru un nou umanism și critica moravurilor, a sentimentelor și concepțiilor despre lume cu critica estetică sau pur artistică..." (*Opere alese*, p. 262).

Actualitatea unui asemenea mod de a pune problema este evidentă dacă avem în vedere că, în prezent, fervoarea unor critici *hermeneutice* și analize *structurale* ale faptelor de artă, de cultură în general — aducînd unele contribuții metodologice prețicase — pierd adesea din vedere istoricitatea, socialitatea, diacronia acestor fapte care fac parte dintr-un anume sistem de cultură și civilizație, dintr-o anume istorie în afara cărora nu pot fi explicate și înțelese. Or, pentru Gramsci, a lupta pentru o artă nouă înseamnă a lupta pentru crearea unei noi culturi, a unei noi forme de viață morală, care să genereze, să formeze o nouă intuiție a vieții, un nou mod de a simți și vedea realitatea.

Sînt semnificative notațiile lui Gramsci despre teatrul lui Luigi Pirandello care, prin concepția sa despre viață și despre om a exercitat o acțiune corosivă asupra vechiului teatru. Importanța lui Pirandello — arată Gramsci — este mai ales de ordin cultural (intelectual și moral) deoarece a introdus *dialectica* în modul de a concepe „obiectivitatea realului", prin personificarea de caractere excepționale de factură romantică. Filozofia teatrului său este populară, anticatolică, avînd o coerență interioară ce lipsește altor concepții. Pirandello este mai degrabă un critic al teatrului decît un poet, un critic al culturii decît un poet al moravurilor. Ideologia sa nu are origini livrești sau speculativ filozofice, ci e legată de experiențe istorico-culturale pe care le-a trăit. De aici prezența în opera sa a *modelului social-cultural* al unei anume epoci istorice care face și mai pregnantă distincția la personajele sale între ceea ce sînt și ceea ce vor să fie (sau încearcă să pară că sînt).

Oricum, și de această dată, culturalul reprezintă la Gramsci un plan de referință superior față de cel al artei; în creația lui Pirandello *valoarea culturală* predomină față de *valoarea estetică*, teatrul său fiind expresia cea mai desăvîrșită a personajelor sale poetico-culturale, iar activitatea sa mai degrabă o activitate intelectuală și morală.

4. *Principiul culturalității în istorie* îi prilejuiește de asemenea judecăți de valoare interesante, pline de miez. De pildă, în amplul studiu despre *Reformă și Renaștere*. Cu toții

ne-am obișnuit, de la Michelet și I. Burchkardt, să caracterizăm Renașterea ca o descoperire a lumii și a omului. Dar, se întreabă Gramsci, ce înseamnă faptul că Renașterea a descoperit omul și a făcut din el sensul universului? Înainte nu era? „Să fie adevărat că, înainte de Renaștere, omul nu era «nimic» și că, acum, a devenit totul? sau că s-a desfășurat un proces de formație culturală în care omul tinde să devină totul? ... Dacă Renașterea este o mare revoluție culturală nu este pentru că oamenii au început că gîndească despre ei înșiși, că au încetat de a mai fi «nimic», și că, dimpotrivă, sînt „totul", ci pentru că acest fel de a gîndi s-a răspîndit și a devenit un ferment universal etc. Nu a fost descoperit «omul», ci a început o nouă formă de cultură, adică un nou efort pentru a crea un nou tip de om în clasele dominante" (*Scrieri alese*, p. 238).

Această cultură nouă în formare — menționează Gramsci — se caracterizează, între altele, prin spirit anticlerical și antipapal, prin scepticism și păgînism intelectual, prin încercarea de a echilibra cei doi factori ai capacității umane de înțelegere — rațional și mistic, nefiind încă posibilă emanciparea totală a rațiunii. Funcțiile sociale și culturale ale Renașterii sînt mai radicale în Italia datorită luptei împotriva păturilor sociale privilegiate. Umanismul și Renașterea și-au avut în Italia centrul principal, dar, spre deosebire de alte țări ale Europei unde mișcarea a culminat cu formarea statelor naționale, în Italia ea a luat un curs regresiv, deși un Machiavelli promova ideea că Renașterea nu e renaștere fără fondarea unui stat național.

„Renașterea — subliniază Gramsci — poate fi considerată ca expresia culturală a unui proces istoric în care se constituie, în Italia, o nouă clasă intelectuală de însemnătate europeană, clasă care s-a împărțit în două ramuri: una a exercitat în Italia o funcție cosmopolită, legată de Papalitate și avînd un caracter reacționar, cealaltă ramură s-a format în străinătate cu refugiații politici și religioși și a exercitat o funcție cosmopolitiă progresistă, în diversele țări în care s-a stabilit, sau a participat la organizarea Statelor moderne ca un element tehnic în armată, în politică, în inginerie etc." (*ibid.*, p. 243—244).

NICULAE BELLU:

MOMENTUL GRAMSCI ÎN DEZVOLTAREA CONTEMPORANĂ A FILOZOFIEI MARXISTE

1. Există un *moment Gramsci*, o *dimensiune Gramsci* sau un *stadiu Gramsci* în dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste? Iată o primă problemă care-și așteaptă dezlegarea — fie și sub forma unei ipoteze de lucru — de la dezbaterea de față. Dezlegarea problemei astfel formulată solicită cercetări complexe de istorie a filozofiei marxiste în contextul dezvoltării sociale și de clasă, politico-economice și științifico-culturale a civilizației contemporane, în perioada care se întinde de la ultimul pătrar al secolului trecut pînă la cel de al doilea război mondial. Este perioada în cuprinsul căreia filozofia marxistă pătrunde în viața ideologico-politică și culturală a epocii, determinînd mutații sensibile în practica istorică, globală, dar generează totodată apariția unor divergențe profunde și rupturi radicale în interpretarea și dezvoltarea propriului său nucleu teoretic, sub forma confruntărilor ascuțite — îndeosebi cu caracter politic nemijlocit — între reformism și revoluționarism, care pătrund adînc pînă în spațiul filozofiei ca opoziție între dialectică și dogmatism (metafizică), sau chiar între dialectică și materialism. Lupta de idei și confruntările filozofice în interiorul culturii marxiste, care tocmai se năștea determinîndu-și pe această cale propriul ei contur tendențial, urmează abia să fie cercetate dintr-o perspectivă mai riguros obiectivă și științifică. Ceea ce putem nădăjdui să surprindem, așadar, în această dezbatere (lipsiți, cum sîntem, de un tablou analitic al întregului cîmp conflictual) va fi, cred, elaborarea unei ipoteze interpretative preliminare, aptă să ofere date pentru un tablou analitic privind problemele fundamentale ale dezvoltării filozofiei marxiste în timpul lui Gramsci și sensul, ponderea, ba chiar și efectele contribuției gramsciene la descoperirea, formularea și — unde e cazul — la deschiderea unor noi orizonturi. O asemenea circumscriere este evident numai metodologică, întrucît localizează istoric cîmpul interogației noastre, pentru a-l reînscrie — pe măsura validării actelor teoretice apte să-i ateste originalitatea — în mișcarea filozofiei marxiste contemporane, a categoriilor, a limbajului și a funcției sale prospective.

Căci problema formulată aici — *constituie Gramsci un moment necesar, un stadiu în dezvoltarea filozofiei marxiste contemporane?* — caută implicit un răspuns la întrebarea neformulată asupra naturii căutărilor, polemicilor și originalității elaborărilor sale; dar caută totodată un răspuns cu privire la legitimitatea controverselor și divergențelor apărute — în acel timp — în spațiul culturii și filozofiei marxiste. Sînt ele simple erezii oportuniste de dreapta sau de stînga, revizioniste sau dogmatice, stratageme minore, substitute ideologice efemere, manifestări marginale-patologice, sau își găsesc expresia — pe această cale — atît căutări pozitive și rătăciri inevitabile, cît și simple strategii oportuniste-mis-

tificatoare ale unei lumi dinamic-complexe şi dinamic-contradictorii, ale cărei legi interioare trebuie de aceea continuu recercetate şi reevaluate, ridicate şi aduse sub conceptul lor şi ale cărei substitute (strategii) trebuie de asemenea descifrate şi înţelese ca ţinînd de aceeaşi unică realitate, care se disimulează şi se dezvăluie în procesul practicii şi al cunoaşterii ei.

Pe cît se pare, climatul demersului filozofic gramscian se instituie dintr-o asemenea raportare interogativă nerestrictivă şi nepreconceptă la real, căutînd continuu termenul referenţial al filozofiei şi distingînd în acest raport condiţia rigurozităţii sale.

2. Pentru a încerca determinarea unui punct de convergenţă al problematicii filozofice, în măsură să ne iniţieze asupra existenţei sau inexistenţei unui *stadiu gramscian* al filozofiei, unul dintre repere — poate cel mai semnificativ — se conturează din însuşi modul de înţelegere şi definire prin tatonări succesive a filozofiei. A fost comentat cu mult temei conceptul gramscian : *filozofia praxisului*, observîndu-se corect că se avansează, astfel, nu o simplă formulă vizînd să deruteze vigilenţa cenzurii (de închisoare), ci un concept filozofic de fundament, întrucît — s-ar putea adăuga — este apt să exprime nu printr-un nume de întemeietor, ci prin înţelesul său cel mai profund natura noii filozofii. Dar şi *praxis*-ul poate fi supus aceluiaşi proces de eroziune conceptuală, care — prin uz şi abuz — diluează concentraţia semnificantă a noţiunilor ridicate la concept, dacă distincţia propriilor sale determinaţii (a elementelor relativ „simple" sau numai aparent „simple" din care rezultă concentraţia) nu-şi află expresia lor activă în funcţionarea conceptului. Distingerea acestor determinaţii devine, astfel, o condiţie a funcţionării conceptului ca atare, ceea ce revine la a spune că simpla lor lăsare în umbră şi pasivitate îi alterează filozofiei praxisului atît înţelesul, cît şi puterea efectivă de prospectare, de anticipare şi propulsare a acţiunii istorice. Dar, cu aceasta, se conturează — fie şi vag — nodul gordian al problematicii filozofice gramsciene : natura interacţiunii dintre teorie (filozofie) şi practică, ca loc al confruntărilor deschise, vii ; ca loc de convergenţă necesară (teoretică) şi de divergenţă inevitabilă (practică) ; raport de convergenţă -divergenţă care trebuie recunoscut ca atare şi cercetat fără prejudecăţi, sub lumina rece, ferită de umbre şi iluzii, a autenticităţii. De fapt, Gramsci defrişează — mai curînd — acest loc al contradicţiilor eludate şi al confuziilor acceptate şi programate. E o defrişare pe parcele, nesistematizată prin expunere, dar organizînd mereu încărcătura de idei a expunerii şi reliefîndu-i sensul fundamental. El scrie, astfel, explicit cu privire la impasul materialismului istoric, izvorît din coliziunea inevitabilă a teoriei (gradul ei de dezvoltare) cu practica (cerinţele, nevoile nemijlocite ale acţiunii) : „Unul din motivele — şi poate cel mai important din toate — reducerii materialismului istoric la un materialism metafizic de tip tradiţional (această observaţie are în vedere marxismul oficial, de manual, din al treilea deceniu, care a făcut epocă ; n. ns. — *N.B.*) trebuie căutat în faptul că materialismul istoric trebuia în mod necesar să fie o fază prevalent critică şi polemică a filozofiei, în timp ce nevoile cereau deja un sistem pus la punct şi perfect" (*Opere alese*, Edit. politică, 1969, p. 117). Gramsci descoperă şi aduce sub conul de lumină acest loc extrem de sensibil şi uşor vulnerabil al interacţiunii şi coliziunii, al potrivirii şi nepotrivirii, al convergenţei şi divergenţei dintre teorie şi practică, această punte a suspinelor, care numai aparent s-ar situa la marginea şi în afara celor două sfere, dar încorporîndu-se — de fapt — ca moment integrat atît al teoriei, cît şi al practicii. Particularitatea acestei interacţiuni : teorie (filozofie)-practică constă, astfel, în situarea ei în interiorul, nu în exteriorul, ba chiar în miezul termenilor pe care îi corelează. Relaţia de interacţiune este, ca atare, osmotică, absorbantă. Acest tip de întrepătrundere (osmotică) reapare şi în spaţiul fiecăruia dintre cei doi termeni, încît — la Gramsci — „filozofia unei epoci nu poate fi nici unul din sistemele individuale sau nici una din tendinţe : ea e ansamblul tuturor filozofiilor individuale şi tendinţelor, plus opiniile ştiinţifice, plus religia, plus simţul comun" (*ibid.*, p. 118), după cum practica socială a unei epoci nu poate fi, nici ea, înţeleasă decît ca instituindu-se pe calea multiplelor conexiuni dintre vechi şi nou, iar noul însuşi pe calea multiplelor conexiuni dintre iniţiative şi a confruntărilor dintre ele. De aceea „activitatea critică" ocupă aici o poziţie privilegiată, „e singura posibilă, mai ales în sensul de a pune şi a rezolva... problemele ce se prezintă ca expresie a dezvoltării istorice" (*ibid.*). Într-atît este filozofia unei epoci o *instituire istorică* (şi în ultimă instanţă : *colectivă*, deşi îşi află formularea sub pana unor gînditori individuali), încît Gramsci nu ezită să distingă în materia fluidă a aceleiaşi retorte : 1. sisteme filozofice din trecut şi prezent, plus opiniile ştiinţifice în fuziune — evident critică, în sensul negaţiei dialectice, cu 2. religia şi simţul comun. Actul filozofic este un proces de distilare a nevoilor şi tendinţelor unei epoci, dar a unei epoci aşa cum este ea, aşa cum se cunoaşte şi aşa cum nu se cunoaşte încă, aşa cum îi place şi aşa cum nu-i place să se recunoască ; în cursul acestui proces, travaliul cerut de adecvarea şi inventarea instrumentelor necesare pare a umple întregul ecran, disimulînd — ca gînd despre gînd, ca speculaţie pură — spiritul

practic inerent al filozofiei, propriu filozofiei chiar atunci cînd ea însăşi se dezice — din limitare sau stratagemă — de propria ei cauză finală. *Filozofia praxisului* depăşeşte critic această fiinţare dublă, reală şi disimulată a filozofiei tradiţionale, sub impulsul tendinţelor spre generalizare şi transparenţă a legilor obiective ale dezvoltării contemporane şi făcînd din posibilitatea (şi necesitatea) transparenţei, a nedisimulării propriul ei principiu fundamental, instrumentul energic al adecvării gîndirii filozofice la dinamismul critic şi ascendent revoluţionar (omnilateral revoluţionar) al practicii însăşi, fără de care prospectarea, anticiparea şi acţionarea, ca atribute ale filozofiei, rămîn cuvinte goale, iar ca acţiuni — demersuri oarbe şi contradictorii.

3. Dar, teoria nu este un simplu accesoriu al practicii. Gramsci se distanţează de ,,cele mai recente dezvoltări ale filozofiei praxisului'', întrucît ,,aprofundarea conceptului de unitate între teorie şi practică nu se găseşte decît într-o fază iniţială : rămîn încă rămăşiţe ale mecanicismului, din moment ce se vorbeşte despre teorie ca un « complement », un « accesoriu » al practicii, despre teorie ca de o slujitoare a practicii'' (*ibid.*, p. 31). Unitatea dintre teorie şi practică ,,nu este un dat mecanic, ci o devenire istorică...'' (p. 31). *Devenirea istorică* a naturii acestui raport decurge din schimbările de structură care afectează mecanismul practicii însăşi, ca şi mecanismul teoriei, din ponderea schimbată a microelementelor teoretice în mecanismul practicii şi — relativ simetric — a micro-elementelor practicii în mecanismul teoriei. Dihotomia lui Kant : teoreticul ca exprimînd *ceea ce este* şi practicul — *ceea ce trebuie să fie*, reprezintă mai puţin o eroare, cît măsura unui timp istoric determinat, a cărui transformare, încă lentă, la începuturile ei, nu făcea vizibilă întrepătrunderea şi fluenţa termenilor opuşi sau o făcea vizibilă numai ca legătură şi intercondiţionare între *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie*, nu însă ca întrepătrundere şi simultaneitate. De aici mecanicismul, înţelegerea mecanicistă (limitată, exterioară) a corelaţiei şi interacţiunii. De aceea la Kant numai practicul era creator, în timp ce teoreticul nu putea depăşi existentul (*este*-le). Kant va depăşi, pe parcursul cercetărilor sale, această limitare, fără să consemneze, totuşi, pe deplin explicit noua interpretare şi cu atît mai puţin s-o designeze ca anunţînd un nou stadiu tendenţial al interacţiunii dintre practică şi teorie, cînd teoria îşi integrează şi dezvoltă facultăţi creatoare (devenind *practică*), iar practica îşi integrează şi dezvoltă facultăţi de cunoaştere, altele decît cele ale purei spontaneităţi şi experienţe (devenind în această măsură teoretică). Într-o măsură Fichte, apoi **Hegel lucrează, deşi speculativ, asupra acestei coincidenţe tendenţiale. Marx reia acest demers în termenii ştiinţificităţii, depăşeşte critic limitele interpretării logic-dialectice (formale) a corelaţiei teorie (filozofie)-practică şi elaborează, în *Capitalul*, demonstraţia monumentală a istoricităţii practicului, descoperind instituirea şi dezvoltarea graduală a momentelor sale teoretice (suprimate), iar în teorie emergenţa implicaţiilor şi funcţiilor sale practice creatoare : filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea în moduri diferite ; important este însă *de a o schimba* (Marx).**

Gramsci observă : ,,Pînă la filozofia clasică germană, filozofia a fost concepută ca o activitate receptivă sau cel mult ordonatoare, adică a fost concepută ca o cunoaştere a unui mecanism ce funcţionează obiectiv, în afara omului. Filozofia clasică germană a introdus conceptul de « creativitate » a gîndirii, dar în sens idealist şi speculativ. Pare că doar filozofia praxisului a determinat gîndirea să facă un pas înainte, pe baza filozofiei clasice germane, evitînd orice tendinţă spre solipsism, « istoricizînd » gîndirea întrucît şi-o asumă ca concepţie despre lume, ca « bun simţ » ... încît să se poată converti în normă activă de conduită'' (*ibid.*, p. 42—43).

Gramsci nu **deduce** (pe calea exegezei şi a interpretării de text), ci **induce** din cercetarea scurtei dar frămîntatei istorii practico-teoretice a noii filozofii, necesitatea unei determinări riguroase a conceptului său. Ar trebui întocmit (repetăm) dosarul acestei frămîntate scurte istorii practico-teoretice pentru a descifra pînă la capăt natura căutărilor şi a originalităţii demersului gramscian, legitimitatea non-conformismului său filozofic, rodnicitatea perspectivei pe care o întredeschide libertatea neortodoxă a spiritului său. În lipsa acestui ,,dosar'', rămîne totuşi de consemnat că scurta istorie a filozofiei praxisului înfăptuise de fapt — pe parcursul coliziunilor dinăuntrul său — o asemenea întrepătrundere a teoriei (filozofiei) cu practica (politică) nemijlocită, încît cursul propriei sale dezvoltări poartă adînc imprimată pecetea convulsiunilor practicii (politice), ca şi a avatarurilor simetrice ale teoriei, cu atît mai ascuţite şi profunde, cu cît epoca însăşi se angajase într-un nou tip al dezvoltării istorice, caracterizată prin crize ciclice, alternări ale stabilităţii relative cu stările revoluţionare şi războaie de proporţii mondiale, antrenînd în desfăşurarea lor toate clasele şi structurile societăţii, forţele şi relaţiile de producţie, ştiinţa şi tehnica, modul de viaţă şi însuşi viitorul lumii. Au loc revoluţii sociale anticapitaliste şi capitalismul însuşi parcurge noi etape ale dezvoltării sale.

Esoterismul filozofiei devine anacronic. Dinamismul istoriei reale îi deplasează centrul său efervescent din universităţi şi academii în focul luptelor politice, iar turnul de fildeş devine — ca în cazul lui Gramsci

— celulă de închisoare. Filozofia marxistă își află expresia ei practică, cea mai adecvată și energică, în teoria și tactica politicii revoluționare, determinînd apariția unui fel nou de confruntare filozofică sub forma divergențelor programatice profunde și a unor rupturi radicale în interpretarea și dezvoltarea propriului său fundament teoretic. Particularitatea acestor divergențe și rupturi constă 1. în accentuarea caracterului de clasă (și de partid) al filozofiei ; dar și 2. în generarea unui proces de diferențiere și diversificare în cîmpul *filozofiei* marxiste însăși, care avea să constituie, în ciuda aparențelor și a decepțiilor sau a durității polemicilor, forma originală, unică în istoria filozofiei a experimentării și verificării sale practice succesive, iar prin aceasta indicele de obiectivitate al noii *filozofii*, semnul major al viabilității sale, expresia energiei sale istorice și a resurselor sale de dezvoltare, ca demers creator. Teza lui Gramsci : teoria (filozofia) nu este un „accesoriu", „o slujnică" a practicii ; unitatea dintre teorie (filozofie) și practică este o *devenire istorică* (nu un dat mecanic) se înscrie în polemică activă cu orice formă de pragmatism, fie că ține de apologia conservatoare a relațiilor capitaliste, fie de apologia, conservatoare și ea, a unui anumit stadiu, sau a unui anumit model al relațiilor socialiste. Pragmatismul este necritic și apologetic fie și în căutările sale de înnoire, sub care păstrează existentul, într-o formă aparent ameliorată. Filozofia praxisului este critică și revoluționară prin chiar natura ei și nu se conservă ca filozofie a praxisului decît cu condiția reluării continue a demersului său critic și revoluționar, prospectiv și anticipativ, iar prin aceasta creator mult dincolo de posibilitățile spontan-creative ale practicii (ea însăși revoluționară), pe care prin aceasta o devansează, căreia îi pre-experimentează posibilitățile, îi ghidează propriile sale căutări și opțiuni. Filozofia devine, astfel, în-sine și pentru-sine creatoare ; și abia **creativitatea sa**, născută și dezvoltată sub impulsul unei practici istorice-determinate, devine practică și acționează practic asupra practicii propriu-zise, politice, social-economice și culturale.

4. Devenirea practică a filozofiei îi atribuie acesteia **creativitatea**. Gramsci avansează, aici, cîteva ipoteze de lucru și deschide prin aceasta un șantier fecund, rămas pînă în zilele noastre puțin defrișat. Filozoful anticipează asupra dificultăților sau a contradicțiilor inerente conceptului de filozofie *creatoare*, atribut pe care îl problematizează dintr-un început cu însemnul dubitativ al ghilimelor („creatoare"). „Dar ce înseamnă « creator »" ? — se întreabă Gramsci — înseamnă că lumea externă e creată de gîndire ?... Putem cădea în solipsism și de fapt orice formă de idealism cade cu necesitate în solipsism. Pentru a evita solipsismul, și, în același timp, concepțiile mecaniciste care sînt implicate în concepția despre gîndire ca activitate receptivă și ordonatoare, trebuie să ne punem problema « în termenii istoricismului » și, în același timp, să punem la temelia filozofiei « voința » (în ultimă analiză activitatea practică sau politică), dar o voință rațională, nu arbitrară, care se realizează în măsura în care corespunde necesității istorice obiective, adică în măsura în care ea e istoria universală însăși în momentul actualizării sale progresive..." (*ibid.*, p. 42).

Împotriva idealismului (de orice nuanță), dar distanțîndu-se critic de orice expresie nedialectică (mecanicistă-dogmatică) a materialismului, originalitatea filozofiei praxisului se constituie, în procesul propriei sale dezvoltări, din adecvare *critică ascendentă* la mersul istoriei („termenii istorismului"). Natura acestei adecvări este dialectică : a) receptiv-ordonatoare și b) generatoare, încît demersul ei creativ conține ambele momente, ca o sinteză critică de originare și diversificare a condițiilor și posibilităților de dezvoltare. Din perspectiva filozofiei praxisului (și ipoteza gramsciană prelimineză o asemenea dezvoltare) această *sinteză critică de originare și diversificare a condițiilor și posibilităților de dezvoltare* este anticipată încă de caracterul creativ al momentului **a** (receptiv-ordonator), și anume, întrucît sondează evenimentele și accidentalul în căutarea proceselor pe care le exprimă și cercetează aceste procese în dinamica lor contradictorie, fără scheme preconcepute, dar nu fără o analitică valorizatoare, aptă să pregătească condiții de posibilitate optimizată pentru opțiuni și — în cele din urmă — pentru decizii. Analitica valorizatoare, ținînd de momentul **b** al demersului filozofic, își află condiția posibilității sale încă în stadiul receptiv-ordonator (*a*), de unde își extrage raționalitatea inițiativei (creativității) sale, ca istorie universală „în momentul actualizării sale progresive".

Gramsci formulează lapidar : „să punem la temelia filozofiei « voința »", în înțelesul ei de activitate practică sau politică. Această punere a „voinței" la temelia filozofiei extinde cîmpul problematic al *creativității filozofiei*. Cîmpul de extensiune — prin „voință" — al filozofiei nu este încă prospectat. Gramsci avansează o ipoteză atotcuprinzătoare, a cărei validare (sau invalidare) ține de direcția pe care o va putea lua dezvoltarea istorică. E o alternativă, care încearcă să surprindă devenirea filozofiei ca *„bun simț"*, „o concepție despre lume cu o etică conformă structurii ei", asimilată la nivelul vieții cotidiene „încît să se poată converti în normă activă de conduită" (*ibid.*, p. 42—43). Aici — cum subliniază filozoful — atributul *creator* al filozofiei este luat în sensul *modificărilor* pe care le

produce sau activează asupra modului de a simți al unui cît mai mare număr de oameni, acționînd prin această mijlocire asupra realității obiective însăși și situînd omul transformat sub înrîurirea complexă a practicii și a filozofiei în poziția de pivot al noului model posibil de dezvoltare istorică. De aceea, întrebarea: *ce este omul?* devine prima și principala temă a filozofiei, va considera Gramsci (*ibid.*, p. 47), care avansează — în acest cadru problematic — ipoteza că depășirea interpretării mecaniciste a raportului om-societate începe cu recunoașterea că **sediul** tuturor raporturilor sociale obiective este „conștiința omului singur" (*ibid.*, p. 49) (adică luat în individualitatea și subiectivitatea sa); această localizare gramsciană a *sediului* raporturilor sociale în conștiința omului individual focalizează în acest punct — într-un mod neașteptat și, poate, spectaculos — obiectul filozofiei, în condițiile tendinței de schimbare radicală a cursului istoriei, de la dominația necesității (oarbe), cînd omul se află sub vremi, la instituirea asimptotică a posibilităților unei dezvoltări libere, dezvoltare controlată pe calea cunoașterii științifice previzionale și a acțiunilor energice, stăruitoare, respectiv a voinței umane de a-și controla și disciplina — în cunoștință de cauză — demersurile pe care le întreprinde. Focalizarea gramsciană a obiectului filozofiei nu este elaborată. Dar chiar rămasă în stadiul de ipoteză de lucru, ea anticipează direcția ne-dogmatică a dezvoltării filozofiei marxiste contemporane, confirmată în linii mari de amplitudinea pe care o capătă în ultimul deceniu cercetările marxiste de antropologie filozofică și axiologie, de creșterea interesului filozofic pentru descoperirile psihologiei și psihanalizei, ale pedagogiei sociale și etologiei, toate acestea vizînd — în ultimă instanță — îmbogățirea mijloacelor de cunoaștere filozofică a cîmpului subiectivității și determinarea — pe această cale — a locului și funcției subiectivității umane în jocul forțelor motrice ale dezvoltării contemporane.

5. Cu abordarea problemei subiectivității Gramsci taie nodul gordian al recidivelor mecaniciste și dogmatice, care parazitează pe corpul materialismului istoric, îi obturează perspectiva și îi frînează dezvoltarea. Nu e loc, aici, de persiflare și discreditare în termeni vulgarizatori. Nu caricaturizînd sau provocînd ilaritate și mărturisind, astfel, o înclinație spre suficiență (întotdeauna obtuză) va izbuti filozofia praxisului să pătrundă cu rigoarea necesară deosebit de subtila temă a funcției active a subiectivității umane în determinarea căilor din care s-a constituit istoria și a rezultat procesul aparent miraculoasei sale dezvoltări. Încă Marx a schițat critic, în primele teze despre Feurbach, deruta și ezitarea materialismului tradițional (mecanicist) în fața acestui cîmp problematic, cedat idealismului, dar încă trei sferturi de secol mai tîrziu, pînă în timpul lui Gramsci, și încă decenii după aceea, domeniul continuă să fie etichetat ca idealist prin chiar natura sa și declarat, *de facto*, tabu. Gramsci nu acceptă, din principiu, tabu-ul în filozofie și cu atît mai puțin excomunicarea dogmatică a problematicii subiectivității sau ocolirea, escamotarea unei abordări critice raționale și constructive a subiectivismului filozofic: „dacă « simțul comun » crapă de rîs, filozoful praxisului ar trebui să caute o explicație atît a semnificației reale pe care o are această concepție, cît și a motivului pentru care ea a luat naștere..." și continuă: „E sigur că concepția subiectivistă e proprie filozofiei moderne în forma cea mai completă și mai avansată a acesteia, deoarece de la ea și depășind-o a pornit materialismul istoric... Nu e de mirare că legătura dintre afirmația idealistă, după care realitatea lumii e o creație a spiritului uman și afirmația istoricității și caducității tuturor ideologiilor, făcută de filozofia praxisului... nu a fost de loc afirmată și dezvoltată cum trebuie" (*ibid.*, p. 108).

Este de reținut, în trecere, această distanțare radicală de practica dogmatică a desconsiderării și deprecierii elaborărilor filozofice pre-marxiste, întrucît ar fi — vede Gramsci — o gravă eroare anti-istoristă să se pretindă secolelor trecute un mod de a gîndi aparținînd unei epoci ulterioare, dar și să i se atribuie — ca în cazul lui Berkeley, de pildă — numai sensuri absurde și ridicole, fără să se rețină originalitatea cîmpului problematic pe care îl designează, fie și prin unilateralitatea și mărginirea idealist-subiectivă a demersului întreprins. Tentația și practica unei asemenea vulgarizări ține de miopia și suficiența inerente dogmatismului.

Fondul problemei constă, însă, în sesizarea, descifrarea și situarea momentului subiectivității în mișcarea obiectivă a istoriei și implicit în contextul filozofiei marxiste. Căci, dacă se ipostaziază ca fiind dată „așazisa realitate a lumii exterioare", ocolindu-se întrebarea (sau nesituînd-o într-un plan privilegiat) cu privire la cine anume a produs-o (creat-o), care au putut fi condițiile de posibilitate ale acestei creații, care este mecanismul interior al procesului și cine — deci, în acest mecanism, — subiectul ei, și cum poate fi înțeleasă (re-constituită) devenirea subiectului ca atare, atunci întregul cadru explicativ apare ca simetric cu imaginea religioasă a genezei lumii și a omului, iar ipoteza autoproducerii omului (și a lumii) prin muncă (Hegel) se discretizează și se anulează, dîndu-se cîștig de cauză simțului comun (care îmbină experiența cotidiană cu înrîurirea educativă a religiei). „Iată de ce — scrie Gramsci — a ne întemeia pe această expe-

rienţă a simţului comun pentru a nimici prin « ridiculizare » concepţia subiectivistă are mai curînd o semnificaţie « reacţionară », de reîntoarcere implicită la sentimentul religios..." (*ibid.*, p. 107). Revine la a spune, în spiritul lui Gramsci, că *orice unilateralizare*, fie că supralicitează „aşa-zisa realitate a lumii exterioare", fie „concepţia subiectivistă asupra realităţii" dă o imagine denaturată asupra mecanismului dezvoltării lumii şi a omului, dar că — dincolo de orice unilateralizare — realitatea de fapt a lumii (şi a omului) se constituie din interacţiunea şi întrepătrunderea ambelor momente, ca termeni polari dinamic-contradictorii ai procesului **obiectiv** al dezvoltării, înăuntrul căruia nemijlocirea fiecărui stadiu — indiferent de caracteristicile sale — exprimă implicit natura unei **subiectivităţi** umane istorice, aptitudinile şi dispoziţiile sale, calitatea voinţei şi energia, gradul de dezvoltare al conştiinţei-de-sine, imaginaţia şi cutezanţa. Deci nu unilateralitate, ci fluenţa dinamică a categoriilor; ceea ce este *obiectiv* este un produs al confruntării active dintre activitatea subiectului cu condiţiile acesteia; ceea ce este *subiectiv* este un produs al acţiunii obiectului asupra subiectului activ. „Obiectiv înseamnă întotdeauna — scrie Gramsci — « obiectiv din punct de vedere uman », ceea ce corespunde exact cu « obiectiv din punct de vedere istoric », altfel spus « obiectiv » ar însemna în mod « universal subiectiv »" (*ibid.*, p. 111).

Acest concept gramscian : **obiectiv ca universal subiectiv** poate fi descifrat — pe cît se pare — ca o formă istoric determinată, să spunem contemporană a obiectivităţii. Avansarea unei asemenea interpretări apare legitimă dacă se ţine seama că la Gramsci „obiectivitatea e o devenire" (*ibid.*, p. 111); şi este — prin conţinutul ei — o formă contemporană a obiectivităţii, întrucît tinde să exprime tendinţa dominantă a unei epoci, în care întrepătrunderea revoluţiei socialiste cu revoluţia ştiinţifico-tehnică extinde cîmpul iniţiativei umane istorice şi amplifică nemăsurat puterea efectivă a omului de a prelua sub controlul său destinul dezvoltării generale, pînă acum supus întîmplării oarbe şi neputinţei. Conceptul gramscian : *obiectiv ca universal subiectiv* pune într-o lumină privilegiată, odată cu întrepătrunderea termenilor, preponderenţa tendenţială a libertăţii, creativităţii şi a angajării responsabile, atribute ale subiectivităţii fără ascendenţa cărora nici revoluţia socialistă, nici revoluţia ştiinţifico-tehnică n-ar putea fiinţa ca determinaţii caracteristice ale dezvoltării contemporane. Este o emergenţă istorică pe care Gramsci o surprinde în universalitatea şi dinamicitatea ei atunci cînd distinge:

1 : „Conceptul de « obiectiv » al materialismului metafizic (dar autorul vizează nemijlocit dogmatismul manifestat în chiar cîmpul filozofiei marxiste — n. ns., *N. B.*) pare că vrea să însemne o obiectivitate care există şi *în afară de om*, dar cînd afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism" ; şi

2. „Noi cunoaştem realitatea numai în raport cu omul şi, cum omul e devenire istorică, cum cunoaşterea şi realitatea sînt o devenire, şi obiectivitatea e o devenire" (*ibid.*, p. 111).

Ipoteza interpretativă astfel conturată supune discuţiei presupoziţia că demersul gramscian face posibilă şi încurajează:

1 : abordarea obiectivităţii în termenii unei categorii istorice, ca exprimînd un model întotdeauna determinat al interacţiunii şi întrepătrunderii subiect-obiect; iar pe acest temei,

2. localizarea istorică a conceptului gramscian : **obiectiv ca universal subiectiv** în spaţiul bine determinat al contemporaneităţii, al interacţiunii şi întrepătrunderii revoluţiilor socialiste cu revoluţia ştiinţifico-tehnică, cînd travaliul istoric al subiectivităţii devine tendenţial preponderent în determinarea cursului evenimentelor, ceea ce produce o deplasare corespunzătoare în semnificarea corectă a obiectivităţii, nemaiputînd fi descifrată decît în acest nou echilibru al termenilor săi constitutivi : *obiectiv ca universal subiectiv*.

Găsim, de asemenea, la Gramsci — în spiritul fluidităţii şi istoricităţii sub care descifrează natura obiectivităţii — ipoteza unei „lupte pentru obiectivitate". Gramsci se referă strict la tendinţa de depăşire a ideologiilor parţiale, care exprimă contradicţiile interne ale societăţii umane, „contradicţii ce sînt condiţia formării grupurilor şi a naşterii ideologiilor concrete, nonuniversale..." (*ibid.*, p. 111). Dar, ca *„luptă pentru obiectivitate"* ea nu poate fi decît o expresie militantă a unui „universal subiectiv", respectiv subiectivitatea unei clase ale cărei tendinţe şi aspiraţii proprii sînt în acelaşi timp coincidente cu cele ale dezvoltării universale a lumii şi care — pe acest temei — îşi pun pecetea lor asupra cursului evenimentelor, influenţînd — de pildă, — iniţierea de programe economice şi politice de luptă împotriva foametei şi a bolilor, de limitare a înarmărilor, de dezvoltare economică-industrială, limitate fiecare în parte, dar anticipînd şi pregătind treptat prin interacţiunea lor posibilitatea concretă a unei noi ordini internaţionale. E o „luptă pentru obiectivitate" împotriva arbitrariului subiectivităţii, împotriva ideologiilor nonuniversale, confirmîndu-se astfel autenticitatea alternativei surprinsă şi exprimată de conceptul gramscian : *obiectiv ca universal subiectiv*.

6. Ipoteza unui moment Gramsci în dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste

își conturează, astfel, cîteva din temeiurile în măsură nu să o valideze, dar să o legitimeze în virtutea perspectivei, adeseori neașteptată, pe care o deschide asupra unei perioade de confruntări acute și dense în cîmpul filozofiei marxiste, fără cunoașterea căreia scurta ei istorie apare sărăcită printr-o schematizare descurajantă pentru gîndire. Și fără cunoașterea căreia, confruntările vii și mereu mai complexe din ultimul deceniu pot apare la rîndul lor sărăcite, ca stînd sub incidența considerațiilor pragmatice, dacă sînt rupte de premisele care le dau măsura istorică reală și le atestă semnificația filozofică, de prospectare și anticipare a noilor tendințe posibile în dezvoltarea gîndirii și a lumii. Căci, cum scrie Gramsci, filozofia praxisului „nu e originală numai în măsura în care depășește filozofiile precedente, dar mai ales întrucît deschide un drum complet nou, adică înnoiește de la început pînă la sfîrșit modul de a concepe însăși filozofia" (*ibid.*, p. 125). Dar, această *innoire* în a concepe însăși filozofia este un proces, o confruntare continuă cu inerția filozofică, fie ea idealistă, fie materialistă. Inerția derivă din mecanicism și îl exprimă, tinde să sacralizeze așa-numitele legi obiective, într-un fel inerțiale în inexorabilitatea lor, ceea ce pare a scuti gîndirea de obositorul și evident riscantul travaliu al unei continue reconstrucții teoretice și filozofice a realului, substituindu-i-se limbajul schematic și în fond conservator al dogmei și credința în infailibilitatea acesteia. Este potrivită, aici, observația lui Gramsci: „materialismul istoric mecanicist nu ia în considerare posibilitatea erorii..." (*ibid.*, p. 89); la care ar fi de adăugat, în același spirit, că depreciază accidentalul, tinzînd să-l înscrie sau să-l reducă, să-l alinieze și uniformizeze în mecanismul necesității, imaginat ca guvernat sau predominat de regularitate și repetabilitate, în detrimentul creativității, redusă astfel la situația de excepție revoluționară a punctelor nodale. Imobilismul unei asemenea imagini asupra lumii este cel puțin anacronic, iar **înnoirea continuă** a modului de a concepe însăși filozofia, care definește demersul gramscian, se constituie ca replica filozofică la acest imobilism. Principiul înnoirii modului de a concepe însăși filozofia este simetric cu mobilitatea ascendentă a epocii contemporane, care tinde să-și modeleze filozofia pe măsura ritmurilor dinamice ale propriei sale mobilități ascendente. Încît filozofia praxisului, în tendința adecvării continue la semnificația propriului său concept, se plasează la antipodul unui „sistem pus la punct și perfect", înaintînd și anticipînd asupra unei practici istorice care ridică filozofia la dimensiunea unui moment interior-necesar al propriei sale elaborări factuale.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 9/1976

Din sumar: W. EICHHORN I., Cu privire la dialectica socialismului și comunismului; G. BARTSCH, Dezvoltarea socialismului — o nouă calitate a procesului istoric; A. BAUER, Socializarea producției și conducerea dezvoltării sociale; F.-H. SCHRÖDER, R. WELSKOPF, Aspecte ale dialecticii unificării și diferențierii sociale în socialism; W. KÜTTLER, Bazele teoretice și metoda de analiză a formațiunilor sociale; M. ROBBE, Progresul social și concepțiile neproletare despre socialism în țările în curs de dezvoltare; CH. ZAK, Legile dezvoltării sociale — legi care se dezvoltă? B. WOLF, Despre revizuirea subiectivistă a concepției materialiste a istoriei în anii '20; H. CRÜGER, Formațiunea socială și totalitate socială; V. v. WROBLEWSKY, Legitate istorică și unicitate individuală; H. JERECINSKI, Teoria materialist-istorică a procesului istoric — parte componentă a filozofiei marxist-leniniste.

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

IDEEA INDEPENDENŢEI ÎN GÎNDIREA ROMÂNEASCĂ DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

DE

GHEORGHE EPURE

„Independenţa patriei [fu] ţintă statornică a românilor din toate timpurile", „visarea iubită a voievozilor noştri cei viteji, a tutulor bărbaţilor noştri cei mari, care întrupară în sine individualitatea şi cugetarea poporului, spre a o manifesta lumei".

NICOLAE BĂLCESCU

Pentru poporul român — datorită condiţiilor specifice ale existenţei sale istorice — ideea independenţei politico-statale, a dreptului de neatîrnare a constituit una din dominantele vieţii şi gîndirii sale. Încă de la naşterea sa, poporul nostru a trebuit să-şi apere fiinţa istorică, dreptul de a exista liber, de sine stătător în cadrul hotarelor sale naturale. „Împrejurările istorico-sociale vitrege în care şi-a dus existenţa — subliniază, în acest sens, într-un mod sintetic tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, au obligat poporul român din cele mai vechi timpuri să-şi apere dreptul la viaţă cu arma în mînă. Rezistînd tuturor încercărilor, el a străbătut vremurile de restriste şi a ieşit la lumină, cucerindu-şi locul ce i se cuvine în marea familie a popoarelor lumii" [1].

Lupta poporului român de-a lungul secolelor împotriva cotropitorilor străini, împotriva politicii vexatile şi de dominaţie, exercitată îndeosebi de către imperiul otoman, pentru autonomie, independenţă, libertate naţională şi statală, şi-a găsit reflectarea în întreaga noastră cultură, şi, desigur, în primul rînd în literatura istorică, care reprezintă, pînă în secolul al XIX-lea, principala formă de manifestare a culturii scrise româneşti. Ea este prezentă în scrierile primilor cronicari, în capodopera culturii medievale româneşti, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* — ridicată fiind la rang de principiu politic —, apoi, cu argumente superioare, de gînditorii umanişti, a căror principală caracteristică o constituia unitatea dintre gîndire şi acţiune: Miron Costin, Stolnicul Constantin Cantacuzino, culminînd cu Dimitrie Cantemir [2] (a cărui acţiune politică concretă o constituie tratatul încheiat la Luck cu Petru cel Mare, prin care se angaja „să trudească" alături de armatele ruseşti „şi pentru eliberarea slăvitului popor moldovenesc, aflător sub cîrmuirea lui, care pătimeşte împreună cu alte popoare creştine sub jugul barbarilor, necruţînd de asemenea viaţa şi starea sa"*). În pragul epocii moderne, ideea

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 465.

[2] Această trăsătură, în cazul lui Dimitrie Cantemir, este tratată de M. Ciurdariu, *De la „idee" la acţiune politică*, în „Viaţa românească", XXVI, nr. 9, septembrie 1973, p. 180 — 187.

* Vezi textul tratatului de alianţă antiotomană dintre Moldova şi Rusia din 1711, în „Magazin istoric", an. VII, nr. 10 (79), octombrie 1973, p. 13.

Rev. filoz., XXIV, 1, p. 59–83, Bucureşti, 1977.

libertății și independenței naționale constituie pivotul gîndirii istorice a corifeilor Școlii ardelene [3]. Dar ideea independenței este prezentă, deopotrivă, în întreaga cultură populară, ca dovadă că ea a devenit un element constitutiv al conștiinței întregului popor.

Ideea independenței și a luptei poporului român pentru libertate națională, pentru neatîrnare politico-statală este afirmată și susținută de cărturarii și gînditorii mai vechi, cu diverse argumente: necesitatea apărării „moșiei" sau „gliei strămoșești", redobîndirea „vechilor privilegii" (prin care se înțelegea restaurarea țărilor române în drepturile deținute în perioada întemeierii lor statale), pentru ca prin Stolnicul Constantin Cantacuzino și prin Dimitrie Cantemir să capete o fundare filozofico-istorică, ambii utilizînd în lucrări datînd din același an, 1716, ideea „urcării" și „pogorîrii" împărăților, respectiv aceea a „măririi și decăderii imperiului otoman", cucerirea independenței fiind concepută astfel ca o necesitate istorică, Dimitrie Cantemir aducînd, în plus, în sprijinul luptei contra asupririi otomane, temeiuri juridice (vechile capitulații cu Poarta otomană). Utilizarea unor argumente de drept, a unor texte juridice împotriva primatului forței reprezintă o atitudine nouă în cîmpul culturii românești [4].

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea — epoca descompunerii orînduirii feudale — ideea independenței naționale și de stat capătă o acuitate deosebită, definindu-se însă în noi corelații, datorită specificității momentului istoric respectiv. Cucerirea libertății și independenței naționale și de stat devine acum o cerință a legilor dezvoltării sociale, o necesitate istorică obiectivă. În lucrarea *Note critice în problema națională*, Lenin scria că, în epoca de ascensiune a noii societăți, burgheze, „trezirea vieții naționale și a mișcărilor naționale, lupta împotriva oricărei asupriri naționale, crearea statelor naționale", state independente, este o *„tendință istorică"* obiectivă în dezvoltarea relațiilor naționale și interstatale, o cerință istorice ște întemeiată pe însești legile dezvoltării sociale [5]. Evoluția societății românești spre noi trepte istorice era împiedicată de dominația străină, exercitată de imperii care, prin structura lor economico-politică, se opuneau oricăror eforturi de înnoire, de progres istoric, oricăror transformări social-economice interne, sfărîmării și înlăturării rînduielilor feudale și instaurării unor relații sociale mai avansate. Ca atare, în condițiile istorice ale epocii, caracterizate prin suzeranitatea imperiului otoman asupra Principatelor, prin dominația habsburgică în Transilvania, *lupta de eliberare socială se împletește organic cu lupta de eliberare națională și statală*. Faptul acesta obiectiv a fost sintetizat admirabil de Nicolae Bălcescu în afirmația că „revoluție națională fără revoluție socială nu e". În gîndirea epocii, dar mai ales în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ideea independenței naționale și de stat se întrețese cu cea a eliberării sociale și politice, încît acestea prezintă, cel mai adesea, un tot unitar. Referindu-se la faptele istorice ale trecutului, tovarășul Nicolae Ceaușescu scria în acest sens: „Lupta pentru independență națională și realizarea statului național unitar s-a contopit cu lupta împotriva exploatării și asupririi, împotriva dominației străine, pentru pace și libertate" [6].

Este edificator faptul că ideea potrivit căreia Principatele Române se află, la răspîntia dintre cele două secole, în criză, idee asociată adesea cu aceea a realizării unor transformări social-economice, a formei de guvernămînt, este corelată, totodată, cu aceea a modificării statutului internațional al Principatelor — mergîndu-se pînă la ideea independenței acestora [7]. Dintr-un număr de 199 memorii și proiecte de reforme cîte au fost luate în cercetare, problemele statutului internațional al Principatelor sînt prezente într-un număr de 81 (40%). Cel mai mare număr de scrieri de acest gen — 51 — datează din deceniul 1821—1831, iar dintre acestea, 31 din perioada anilor 1821—1822. Independența principatelor este cerută expres într-un număr de 10 documente, datînd din diverși ani — 1789, 1791, 1807 etc. —, dar aproape toate celelalte vor reclama menținerea *autonomiei* principatelor — a unei autonomii întărite și strict respectate [8].

Edificatoare pentru persistența și evoluția ideii de independență, documentele respective aveau însă, cel mai adesea, o audiență limitată, încît — după cum scria N. Bălcescu — adevărata „deșteptare a poporului", pentru eliberarea sa socială și națională, după epoca

[3] Un succint istoric al ideii de independență, la Virgil Cândea, *Idealul independenței în gîndirea românească*, în „Scînteia", nr. 7333 din 7 mai 1967, p. 6; Vezi, de asemenea, recenta lucrare a lui Teodor Vârgolici, *Ecourile literare ale cuceririi independenței naționale*, București, Edit. Eminescu, 1976, p.7 — 32 în special.

[4] Virgil Cândea, *lucr. cit.*, în *loc. cit.*

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1959, p. 11.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 956.

[7] Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines. 1769—1830*, Bucarest, 1970, p. X — XI.

[8] *Ibidem*, p. XVII.

de „apăsare și jefuire, de corupție și degradație, de slăbiciune și apunere a naționalității”[9], reprezentată de epoca fanariotă, „fu pregătită în parte de acea lucrare înțelegătoare ce ieși din munții învățatei Transilvanii” — românii de peste Carpați călcînd astfel cu „pași iuți în calea progresului” —, dar, în primul rînd, „prin insurecție, acel drept legitim al popoarelor chinuite”[10]. Mișcarea revoluționară de la 1821 a reprezentat, pentru conștiința poporului român, un moment principal în afirmarea idealurilor de *libertate socială* și *națională*, de independență (probatoriu fiind chiar numărul vertiginos crescut, odată cu declanșarea revoluției lui Tudor, al respectivelor memorii și proiecte de reformă, provenind din diverse cercuri și pături sociale, care-și înscriau respectiva revendicare).

„Ce voiește, ce strigă la 1821 poporul român, acum în picioare și deșteptat?

Poarta călcase drepturile țării: poporul cere ca să le consfințească din nou; fanarioții și ciocoii prădaseră un veac țara: poporul cere ca puterea să se ia din mîinile lor, ca tot românul să fie liber și egal în țara lui; într-un cuvînt, cere ca statul să se facă românesc (adică să devină iarăși autonom — n.ns.), cere domnirea democrației”[11] (în planul relațiilor sociale interne). Revendicarea libertății și a deplinei egalități în drepturi a națiunilor și popoarelor însemna, în fapt, după cum scrie V. I. Lenin în lucrarea mai sus citată, „*dreptul* lor de a forma un stat independent”[12]. Acesta este, dealtfel, sensul transformării statului în stat românesc, pe care o atribuia N. Bălcescu „revoluției lui Tudor”, „*întregirea românului* (...) *în drepturile sale de om, de cetățean și de națiie*”[13].

Ideea redobîndirii autonomiei țărilor române, în sensul implicit al independenței lor, străbate ca un fir roșu întregul program revoluționar de la 1821. Într-o scrisoare din 5 aprilie 1821 adresată mitropolitului și marelui vistier, Tudor cere acestora să ia legătura cu moldovenii „ca unii ce sîntem de un neam, de o lege și supt aceeași stăpînire și ocrotiți de aceeași putere”, pentru a se informa reciproc și a-și coordona acțiunile, „ca fiind la un gînd și *într-un glas cu Moldova, să putem cîștiga deopotrivă dreptățile acestor prințipaturi, ajutorîndu-ne unii pe alții*”[14]. Ca și Bălcescu mai tîrziu, Tudor Vladimirescu exprima ideea potrivit căreia unitatea de acțiune a celor două țări — la baza căreia stă unitatea etnică, spirituală, unitatea acelorași interese politice —, ca o primă fază a realizării unității naționale, constituie condiția majoră a realizării țelului de independență statală.

Mișcarea lui Tudor și ideile pe care le-a afirmat programatic au constituit fermentul principal al manifestărilor ideologice și politice care au punctat istoria primei jumătăți a secolului al XIX-lea, ele fiind preluate apoi direct de gîndirea și revoluția pașoptistă. „Spiritul național și patriotic luase o putere mare din revoluția de la 1821”[15], constata N. Bălcescu, în consonanță cu un alt strălucit reprezentant al generației pașoptiste, M. Kogălniceanu, care scria, la rîndul său, în *Cuvînt introductiv la Cursul de istoria națională* din 1843, următoarele: „Întîmplărilor de la 1821 sîntem datori cu orice propășire ce am făcut de atunce”; Tudor Vladimirescu, ridicînd „steagul național”, a vestit românilor de pretutindeni că „*vremea venisă*, pentru ca iară să scuture stăpînirea străină, să depărteze abuzurile cari rodeau și să dobîndească guvern național întemeiat pe o șartă (constituție, lege — n.ns.) liberală”[16], apreciere pe care o reia mai apoi în „Prefață” la *Cronicele României sau letopisețele Moldaviei și Valahiei*: „Tudor Vladimirescu revendică drepturile nu numai ale țării, dar și ale claselor desmoștenite (...). Revoluția sa națională, și totodată socială, este sîmburele nu numai al revoluției din 1848, dar și al actului de emancipație din 2 mai 1864”[17].

Revendicările de ordin național, precum și ideea însăși a independenței politico-statale apar tot mai des și mai clar afirmate în programele mișcărilor politice naționale, ale „partidei naționale”. Un principal moment îl constituie acțiunile lui Ion Cîmpineanu, care-și leagă numele de acel *Act de unire și independență* (document cunoscut și sub titlul *Declarația de principii a partidului național*[18]) și de proiectul de *Constituție* (*Osibitul act de numirea suveranului rumânilor*) din 1838. Autorii, afirmînd ideea „dreptului locului” împotriva silniriii de veacuri, de către puterile suverană și protectoare, a celor „mai sfinte libertăți”, își reclamă datoria „dă a mîntui *suverenitatea română*, dă a întoarce *o patrie*

[9] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *Scrieri alese*, ediție de Andrei Rusu, București, Edit. Minerva, 1973, p. 108.

[10] *Ibidem*, p. 109.

[11] *Ibidem*.

[12] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 17.

[13] N. Bălcescu, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 111.

[14] *Răscoala din 1821. Documente interne*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1969, p. 33 (subl. ns., *G.E.*).

[15] N. Bălcescu, *Mersul revoluției ...*, în *loc. cit.*, p. 110.

[16] Mihai Kogălniceanu, *Tainele inimei. Scrieri alese*, București, Edit. Minerva, 1973, p. 215.

[17] Idem, *Texte social-politice alese*, Edit. politică, 1967, p. 281.

[18] P. P. Panaitescu, *Planurile lui Ion Cîmpineanu pentru unitatea națională a românilor*, Cluj, 1924.

slobodă și independentă către toate mădularile răspîndite ale neamului lor și a întrebuința toate drepturile păstrate atît prin tractaturile părinților lor cu In[alta] Poartă cît și prin legile politice ale locului"[19].

Motivația principală a *Actului de unire și independență* constă în ideea că lipsa suveranității naționale și de stat este cauza principală a ,,relelor din lăuntru dă carele este îngreoiată Valahia", motivație în sprijinul căreia sînt invocate ,,o groaznică experiență și dreptul (nației — n.ns.) dă a sineși conservație", toate națiile avînd ,,îndatorirea a fugi de orice poate pricinui dărăpănarea lor și dă orice este împotrivitor perfecției lor". Aceste drepturi ale națiunilor impun, în viziunea autorilor *Actului...*, a ,,răforma instituțiile cele vițioase", de a lua inițiativa, ca o ,,datorie sfîntă" a cetățenilor, ,,dă a să apăra împotriva tiranii, dă a izbăvi patria, căci *izbăvirea norodului este cea dinîiia lege*" [20]. Declarația de principii reprezentată de *Actul de unire și independență* și-a găsit o concretizare în *Constituția* redactată [21], prevederile acesteia fiind concepute pentru un stat independent (sau în curs de a deveni independent), de esență burghezo-liberală, I. Cîmpineanu preconizînd realizarea egalității înaintea legii, a libertății individuale, introducerea sufragiului universal etc.

Momentul politic și — deopotrivă — ideologic care și-a luat sarcina să continue atît în plan politic național, cît și social programul revoluționar din 1821, l-a constituit ,,anul 1840" — mișcarea revoluționară (,,complotul"), condusă de Dumitru Filipescu. Scopul, ideile directoare ale programului mișcării le-a redat cu claritate N. Bălcescu, cunoscător direct al acestora : ,,O junǎ partidă națională se întocmește și își ia de misie d-a continua programa revoluției de la 1821 și d-a realiza întru totul dorințele și trebuințele poporului, surpînd ciocoismul și fanariotismul și înălțînd românismul la putere. Ca la 1821, partida națională voiește a mîntui poporul prin popor, adecă este o partidă revoluționară" [22]. Ultimele cercetări au subliniat, în același sens, faptul că inițiatorii acestei mișcări — Mitică Filipescu, Eftimie Murgu și J. A. Vaillant — au preconizat, concomitent cu o radicală transformare socială, o modificare a poziției țării pe plan internațional — în primă etapă obținerea autonomiei, constînd în dreptul țării de a se guverna fără control străin, de a se dezvolta liber, dar, în perspectivă, chiar a independenței absolute, ceea ce presupunea desființarea însăși a suzeranității Porții [23].

Cu toată nereușita acestor încercări de a transpune ideea în acțiune politică, idealurile de libertate socială și națională, de independență sînt cultivate cu asiduitate de toți cugetătorii înaintați ai epocii. Procesul de afirmare și dezvoltare a conștiinței naționale, de ,,redeșteptare" sau ,,renaștere" națională — proces ale cărui baze sînt puse de reprezentanții Școlii ardelene — continuă în întreaga primă jumătate a secolului al XIX-lea, dînd fundamente și contururi tot mai complexe ideii de independență și libertate națională. Alături de lingvistică și istorie — discipline cultivate, cu predilecție, de corifeii Școlii ardelene —, un important rol în procesul de închegare a conștiinței naționale și, implicit, de afirmare a ideii de independență, de libertate, neatîrnare națională, îl vor îndeplini scrierile literare, care cultivă inspirația istorică și socială, conturînd orientarea romantică a literaturii epocii. În lirică — în lirica ruinelor mai ales, cultivată de Vasile Cârlova, Ion Eliade-Rădulescu, Grigore Alexandrescu etc. —, în nuvela și drama istorică, sînt evocate momente de glorie din trecutul istoric al poporului român, figuri de voievozi ale căror fapte în apărarea drepturilor, a libertății și neatîrnării patriei, sînt ridicate la rang de simbol.

Orizontul ideatic se lărgește, totodată, prin achiziții teoretice și ideologice noi. După cum s-a remarcat, argumentarea de fond a ideii independenței pe care o aduc memoriile sau proiectele de reformă redactate în Principate în perioada anilor 1769—1830, nu se întemeiază pe doctrina dreptului natural, fiind invocate frecvent argumente de drept istoric (în 32 scrieri, dintre care 18 datînd din perioada anilor 1821—1830) [24]. E drept, Al. Ipsilanti utilizează, în proclamația (,,vestirea") sa către locuitorii Țării Românești, argumente de drept natural, declarînd : ,,Vreame iaste dar, prietinilor români ! să vă deșteptați, vreme iaste să simțiți și să cereți aceale *firești* și politicești dreptăți, pă care firea au dăruit omului, și politiceasca însoțire iaste îndatorată a feri și a ocroti" [25] ; T. Vladimirescu, în schimb, în revendicarea ,,dreptăților" patriei și ale poporului, se sprijină pe constatări ale situației de fapt, generalizînd datele istorice ale prezentului său, argumente

[19] Textul original, în : Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională. 1834—1849*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 216 (subl. ns.).

[20] *Ibidem*, p. 217 ; vezi și p. 17 — 18.

[21] Vezi, de asemenea, Cornelia Bodea, în *loc. cit.*, p. 219 — 224.

[22] N. Bălcescu, *Mersul revoluției* ..., în *loc. cit.*, p. 110.

[23] G. Zane, *Mișcarea revoluționară de la 1840 din Țara Românească*, în *Studii și materiale de istorie modernă*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1963, p. 220.

[24] Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. XVII.

[25] *Răscoala din 1821*, vol. I, p. 319.

care aveau o forță de convingere superioară oricăror altor considerații.

Pe de altă parte, pentru generația pașoptistă, ,,spiritul veacului'' (,,duhul veacului'' sau ,,duhul vremii'') nu mai este dimensionat doar la o ,,reintegrare'' în drepturi (,,drepturi atît ale omului cît și ale societății civile''), în ,,străvechile drepturi'', fără ,,răsturnarea sistemului Principatului'', așa cum îl concepea acel *Supplex Libellus Valachorum* [26], care reprezintă însă, dincolo de această mărginire, o autentică declarație a drepturilor omului și națiunilor, cu echivalențe în ,,Declarațiile'' revoluției franceze contemporane. Viitorii militanți și gînditori pașoptiști cunosc, din sursă directă, curentele progresiste, revoluționare ale epocii, stabilesc contacte cu alți revoluționari și plănuiesc acțiuni comune de eliberare de sub dominații străine. Din punct de vedere al fondului ideatic, în argumentarea revendicării independenței și suveranității sînt utilizate tot mai larg teze din arsenalul ideatic al raționalismului european — și nu numai în linie iluministă, deși aceasta rămîne dominantă în gîndirea lui G. Barițiu sau T. Cipariu, de pildă; teze de esență rațională sînt utilizate de N. Bălcescu, S. Bărnuțiu, A. T. Laurian, C. A. Rosetti, Avram Iancu, D. și I. C. Brătianu etc., dar într-o accepție depășind, cel mai adesea, limitele concepțiilor iluministe în problemele dezvoltării sociale, a factorilor acesteia. Este vorba de ceea ce am putea numi ,,raționalismul pașoptist'', caracterizat, în principal, printr-un ontologism în problematica filozofico-istorică care îmbină teze *jus-naturaliste* cu altele, constituind generalizări ale studiului istoriei, ale vieții social-economice. Trăsăturile caracteristice ale acestui ,,raționalism pașoptist'' utilizat, deopotrivă, în argumentarea ideii de independență și libertate națională, pot fi surprinse, în mod exemplar, la S. Bărnuțiu, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, G. Barițiu (la acesta din urmă, mai ales în preajma anului 1848 și în perioada postrevoluționară, cînd tezele tipic iluministe din gîndirea sa — încrederea în atotputernicia transformatoare a ,,învățăturii'', a ,,luminării'' prin cultură — se estompează). Astfel, S. Bărnuțiu privește problema libertății, a independenței naționale dintr-o dublă perspectivă — prin ,,lumina istoriei și a libertății'' [27]; N. Bălcescu, procedînd întotdeauna printr-o ,,ochire istorică asupra trecutului'' (istoria fiind pentru el ,,lumina adevărului'', sursa ,,învățăturilor politice și sociale''), nu ezită să formuleze unele idei în manieră tipic raționalistă: ,,Peste legile omenești noi recunoaștem și adorăm o lege morală absolută: *Dreptatea* (la justice). Acest atribut sublim al ființei nemărginite, această stea strălucitoare care se reflectează în rația omenească (la raison humaine) luminează și povățuiește omenirea în calea binelui'' [28]. M. Kogălniceanu, la rîndul său, se referă la ,,legile veșnicii dreptăți'' [29], definind epoca sa prin ,,triumful dritului asupra tăriei'' [30]. Punctul său de vedere în demonstrarea dreptului de independență (,,neatîrnare'') a Principatelor se întemeiază — într-un mod analog lui Bălcescu și S. Bărnuțiu — ,,pe adevărata stare a lucrurilor, pe duhul tratatelor și pe dritul gintelor'', dar în primul rînd pe ,,facturile'' degajate din ,,nepărtinitoarea istorie'' [31]. Sîntem doar în epoca dominației istorismului romantic, epoca care cultivă ideea potrivit căreia ,,orice știință desăvîrșită este istorie'' (Schlegel). Desigur, gînditorii pașoptiști nu devin, prin dimensiunea romantică a gîndirii lor, descoperitorii istoriei în cultura română. Impulsurile romantice receptate îi îndreaptă, adesea într-un mod precumpănitor, spre istorie, fapt devenit relevant la unele din vîrfurile gîndirii pașoptiste: N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, A. T. Laurian, mai apoi la G. Barițiu, Al. Papiu-Ilarian etc. Istoria devine principalul teren de argumentare a ideilor de libertate și egalitate socială, a drepturilor poporului român la o viață liberă și independentă, este considerată ,,paladiul naționalității noastre'', așa cum se exprimă M. Kogălniceanu: ,,Trebuința istoriei patriei ni este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre împotriva națiilor străine''. Asociindu-se ideilor afirmate de Aaron Florian, în *Precuvîntare* (1835) la *Idee repede la istoria Prinților Țării Românești*, M. Kogălniceanu constata cu amărăciune: ,,Începutul nostru ni s-a tăgăduit, numele ni s-a prefăcut, drepturile ni s-au călcat în picioare numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre, numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile'' [32]. ,,Cinstea universală'' cu care este învestită istoriografia se datorește atît

[26] Acad. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediția nouă, refăcută, București, Edit. științifică, 1967, p. 506, 493. Pentru aprecierea semnificației acestui document programatic, vezi ,,Considerațiile finale'' ale acestei excelente monografii (p. 443 — 471).

[27] Simion Bărnuțiu, *Românii și ungurii. Discurs rostit în Catedrala Blajului. 2(14) mai 1848.* Cu o introducere și comentar de G. Bogdan-Duică, Cluj, 1924, p. 11.

[28] N. Bălcescu, *Reforma soțială la români*, în *Opere alese*, vol. I, p. 252.

[29] M. Kogălniceanu, *Tainele inimei. Scrieri alese*, p. 242.

[30] *Ibidem*, p. 278.

[31] *Ibidem*, p. 280.

[32] Mihail Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv la cursul de istoria națională* (1843), în vol. *Tainele inimei. Scrieri alese*, p. 199 — 200.

„învățămintelor" ei, semnificațiilor ei programatice, întrucît ea oferă fiecăruia posibilitatea „de a ști care sînt și cum se păzesc drepturile naționale, cîștigate de către strămoși"[33] cît și implicațiile ei practice educative.

Aceleași funcții de cunoaștere și social-educative le atribuie istoriei și N. Bălcescu, celălalt spirit rector al generației sale. Istoria ne oferă „adevăratele principe care trebuie să ne povățuiască în viața noastră socială, ca să ne putem mîntui", precum și încrederea „că o nație care în mijlocul atîtor nevoi și-a păstrat naționalitatea ei în curgere de 18 veacuri nu mai poate peri. Această convicție, apoi, ne va face să avem mai multă încredere în viitor și să lucrăm cu mai multă inimă la o reformă politică și soțială, care să ne facă vrednici a ne lua rangul ce ni se cuvine în marea familie a națiilor europene"[34]. Aceasta este sarcina ce N. Bălcescu și-o asumă încă de la prima sa lucrare istorică, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea principatului Valahiei pînă acum*" (1844). Cei doi gînditori istorici și-au respectat programul științific și ideologic propus, urmărind în toate lucrările istorice — fie ele de sinteză, fie mici monografii sau medalioane monografice — lupta poporului român pentru independență, pentru neatîrnare națională și de stat. Încă în lucrarea *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens*, publicată în 1838 la Berlin, Kogălniceanu, comentînd tratatul încheiat de Mircea cel Bătrîn cu turcii, aprecia independența drept „cel mai scump dintre toate bunurile" pe care le poate avea un popor[35]. Mai apoi, în *Cuvîntul introductiv la cursul de istoria națională*, stabilind împărțirea istoriei românilor, consideră că perioada ce se întinde de la întemeierea Principatelor pînă la „desăvîrșita lor cădere subt domnii fanarioți (1716)", este „adevărata istorie a românilor", în centrul acesteia stînd lupta pentru independență: „Îndată după întocmirea lor în staturi neatîrnate, îi vedem luptîndu-se cu popoarele megieșite, pentru păstrarea naționalității lor; *niciodată duhul izbînzei și a năvălirei nu i-a povățuit; ci toate războaiele lor au avut un țăl nobil și sfînt: apărarea patriei și a legei*"[36].

Cei doi mari istorici și gînditori ai epocii pașoptiste, N. Bălcescu și M. Kogălniceanu, concepînd, programatic, istoria ca o *istorie reflectată* — ei propunîndu-și să „deschidă istoria", dar „luminați de filozofia ei"[37], în acest sens ea devenind „ocupația de predilecție a oamenilor gînditori"[38] — ridică idealul independenței la nivelul unui principiu, al unei idei filozofico-istorice. Lupta pentru independență este o parte componentă inseparabilă a „soliei" (M. Kogălniceanu) sau „misiei" (N. Bălcescu) poporului nostru, ca sens al istoriei sale.

Experiența revoluției a fost hotărîtoare și pentru această nouă dimensionare, filozofică, a ideii independenței. Revoluția de la 1848 este momentul istoric care a demonstrat că independența constituie mai mult decît o revendicare, un principiu de drept internațional înscris în documentele programatice respective[39]. Importanța deosebită, acuitatea

---

[33] *Ibidem*, p. 197.

[34] N. Bălcescu, *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor*, în *Opere*, I, *Scrieri istorice, politice și economice. 1844—1847*. Ediție critică de G. Zane și Elena G. Zane, București, Edit. Academiei R.S.R., 1974, p. 95.

[35] Mihail Kogălniceanu, *Opere*, tom. I, *Scrieri istorice*, ediție critică de Andrei Oțetea, București, 1946, p. 130.

[36] În *loc. cit.*, p. 211 (subl. ns.).

[37] N. Bălcescu, *Opere*, *I. Scrieri istorice, politice și economice*. 1844—1847, p. 149.

[38] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv* . . ., în *loc. cit.*, p. 196.

[39] *Proclamația de la Islaz*, decretînd, încă din preambul, *dreptul de suveranitate* al poporului român, înscrie la punctul 1 al proiectului constituțional „independența sa administrativă și legislativă pe temeiul tractatelor lui Mircea și Vlad V. și neamestec al nici unei puteri din afară în cele din întru ale sale" (Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gîndirea românească în epoca pașoptistă* (1830—1860), Antologie . . ., vol. I, Edit. pt. lit., 1969, p. 55). Dreptul la autonomie („timpul n-a venit ca să dobîndim o independență absolută") este argumentat prin spiritul vechilor „capitulații" cu Poarta, care sînt doar tratate de protecție și de aceea „nu ating suveranitatea" țării. Este invocat, aici, însă, deopotrivă, „dreptul gintelor (neamurilor)" la independență, ca element al „luminilor veacului" (cf. N. Bălcescu, *Scrieri alese*, p. 92, 89).

„Punturile națiunii române transilvane" înscriu la loc de frunte revendicarea independenței naționale: „1. Națiunea română, răzimată pe principiul libertății, egalității și fraternității, pretinde independența sa națională în respectul politic, ca să figureze în numele său ca națiune română . . .", (în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 20 din 17 mai 1848 (st. v.), p. 153). Ideea independenței naționale se găsește formulată aproape identic în proiectul de program expus de S. Bărnuțiu și acceptat de ședința I a adunării naționale de la Blaj: „Națiunea română se declară și se proclamă de națiune de sine stătătoare, și de parte întregitoare a Transilvaniei pe temeiul libertății egale" (G. Barit,

ei este scoasă în relief de diverși gînditori ai epocii, prin însuși locul acordat în programele formulate de aceștia, prin multitudinea argumentelor invocate în favoarea ei. A. T. Laurian, într-o scrisoare către G. Barițiu, consideră că printre cererile „de căpetenie" ale românilor transilvani trebuie să figureze: „1. Independența națională; românii să figureze în numele lor (...); 2. Independență religioasă (...); 5. Înarmarea poporului" [40], idei considerate mai avansate decît cele susținute, în aceeași perioadă, de A. Pumnu sau Al. Papiu Ilarian [41]. Afirmată de S. Bărnuțiu inițial în „provocațiunea" din 24 martie 1848, sub forma recunoașterii națiunii române, ideea independenței naționale este apoi afirmată și amplu dezvoltată, cu argumente de drept istoric și de drept natural, în discursul său din catedrala Blajului: „Fiindcă națiunea, adunîndu-se din toate părțile la această sărbătoare a libertății, arată că nu mai va a fi supusă altor națiuni (...), adunarea să o îmbrace în vestmîntul cel mai sărbătoresc, adecă să proclame libertatea și independența națiunii române", această revendicare izvorînd din principiul „libertății egale" care trebuie să stea la baza oricăror relații între state și națiuni [42].

Desfășurarea evenimentelor revoluționare de la 1848 în țările române — și, în primul rînd, intervenția armatelor turcești în Țara Românească, care a dus la înăbușirea acesteia —, au impus spiritelor înaintate ale epocii independența drept o condiție esențială, de ordin obiectiv, a posibilității realizării oricărui progres istoric, devenind, prin aceasta, un element inseparabil al progresului istoric însuși. Ilustrativ este faptul că N. Bălcescu, propunîndu-și să scrie, pentru a apăra revoluția de la 1848 și a pregăti „alta nouă", un „articol introducător" intitulat *Ideile revoluției române*, include independența printre direcțiile progresului:

„Partea I. Ideea progresului, lege istorică (...)

Partea II. Care este calea noastră d-aci înainte. Trei ținte deosebite între care aleargă națiile.

1. Ținta națională cea mai principală, de unde chestiea de unitate națională, chestie de viață și putere, atît înlăuntru cît și din afară, și care *ne poate pune în starea a ne împlini misiea noastră în omenire*. Ce este acum practicabil în această privință. Unirea Principatelor deocamdată etc." [43].

Pentru generația pașoptistă, ideea independenței este privită în strînsă conexiune cu cele ale libertății și unității naționale, nu numai datorită faptului că unitatea era o condiție internă a realizării deziderateler revoluționare ale momentului (M. Kogălniceanu considerînd, în acest sens, unirea Moldovei cu Țara Românească drept „cununa" tuturor „radicalelor instituții" pe care le propunea la 1848, „cheia boltei fără care s-ar prăbuși tot edificiul național" [44]), ci și pentru faptul că afirmarea dreptului la independență este concepută în numele întregului popor român [45], ca o condiție a existenței sale ca entitate istorică, ca naționalitate. În acest sens, G. Barițiu scria în 1844: „Popoarele Europei apusene, de la o vreme încoace, se simt insuflate de un prea frumos duh, care le face mare cinste: fiecare din acelea se luptă pentru unire națională puternică, întru a cărei desfășurare se întemeiază tăria și puterea poporului și a patriei, cum și vaza și cumpănirea ei politică. *Unire națională* este frumoasa deviză ce răsună din toate părțile și deșteaptă duhurile cu multă putere. *Popoarele Europei* pricep și cunosc cum că tăria și puterea unui popor (...), nădejdile sale, prezentul și viitorul său zac în unirea națională", ca bază a naționalității, care, la rîndul ei, „insuflă pe întreaga națiie pentru apărarea libertății și a neatîrnării sale" [46].

Strînsele raporturi, determinările reciproce ale naționalității și libertății naționale — respectiv, ale independenței — sînt afir-

---

Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă, vol. II, Sibiu, 1890, p. 110).

Ideea independenței este așezată pe locuri de frunte și în alte documente programatice: *Prințipiile noastre pentru reformarea patriei* („6. Unirea Moldovei și a Valahiei într-un singur stat neatîrnat românesc"), *Dorințele partidei naționale în Moldova* ale lui Kogălniceanu („1. Neatîrnarea administrativă și legislativă în toate cele dinlăuntru, fără amestec a orice puteri străine") etc. (Vezi alte documente în vol. *Apărarea patriei, a independenței și suveranității naționale*, București, Edit. politică, 1975, p. 22—33; Teodor Vîrgolici, *lucr. cit.*, p. 18—19).

[40] Reprodusă de Cornelia Bodea în anexa de „Documente", în *Lupta românilor pentru unitate națională*, p. 318.

[41] *George Barit și contemporanii săi*, vol. I, Ediție de Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș și Titus Moraru, București, Edit. Minerva, 1973, p. 146.

[42] S. Bărnuțiu, *Românii și ungurii*, ed. cit., p. 42.

[43] N. Bălcescu, *Opere, IV. Corespondența*. Ediție critică de G. Zane, București, Edit. Academiei, 1964, p. 248 (subl. ns.).

[44] M. Kogălniceanu, *Dorințele partidei naționale în Moldova*, în vol. *Tainele inimei*, p. 275.

[45] Vezi Virgil Cândea, *Idealul independenței în gîndirea românească*, în *loc. cit.*

[46] George Barit, *Scrieri social-politice*, Ed. politică, Buc., 1962, p. 85.

mate, cu valoare de principiu dialectic, de N. Bălcescu şi S. Bărnuţiu. Pe marginea unui pasaj din lucrarea de tinereţe a lui M. Kogălniceanu, *Histoire...*, privitor la condiţia politică a Ţării Româneşti la mijlocul secolului al VII-lea („La nation était tombée en décadence; elle avait perdu sa nationalité et par conséquant son indépendance. Car il n'y a point d'indépendance sans nationalité"). N. Bălcescu face adnotarea: „et de nationalité sans indépendance". El exprimă astfel ideea politică majoră potrivit căreia: „Nu există independenţă fără naţionalitate şi naţionalitate fără independenţă"[47], idee pe care o va relua în repetate rînduri în lucrările şi corespondenţa sa, datînd mai ales din perioada următoare revoluţiei. În scrisoarea către Al. C. Golescu-Albu, din 4 martie 1850, făcînd istoricul revoluţiei de la 1848, N. Bălcescu trasa ferm, din perspectiva principiului de mai sus, obiectivele viitoarei revoluţii: „Odată această revoluţie realizată, ne mai rămîneau de făcut alte două revoluţii: o revoluţie pentru *unitate naţională* şi, mai tîrziu, pentru *independenţă naţională*, spre a face astfel ca naţiunea să reintre în plenitudinea drepturilor sale naturale". Aceste „două revoluţii" conforme „tendinţelor actuale ale ideilor din întreaga Europă şi în special din România", sînt cerute *de progresul, de dezvoltarea istorică*[48].

Celălalt mare cug tător al generaţiei, S. Bărnuţiu, punea în aceiaşi termeni raporturile dintre libertate şi naţionalitate (naţionalitatea, ca principiu, fiind înţeleasă ca drept al unei comunităţi de aceeaşi origină şi limbă, locuind pe un teritoriu determinat, de a se constitui într-un corp politic de sine stătător, mergînd pînă la ideea de stat independent): *„Eu zic, că libertatea cea adevărată a oricărei naţiuni nu poate fi decît naţională" „şi că libertatea fără de naţionalitate nu se poate înţelege nici la un popor de pe pămînt"*[49].

Poporul român, revendicîndu-şi dreptul său legitim la autonomie şi independenţă, a respectat şi respectă dreptul celorlalte popoare la viaţă liberă şi independentă. Această idee fundamentală a politicii sale externe, pe care a cultivat-o şi practicat-o în întreaga sa istorie, şi-a găsit expresii axiomatice în opera gînditorilor paşoptişti. În acelaşi discurs, S. Bărnuţiu declara în acest sens: „naţiunea română dă de ştire naţiunilor conlocuitoare că voind a se constitui şi organiza pe temei naţional, n-are cuget duşman în contra altor naţiuni, ci cunoaşte acelaşi drept pentru toate, voieşte a-l respecta cu sinceritate, cerînd respect împrumutat după dreptate; prin urmare — continuă gînditorul nostru —, *naţiunea română nici voieşte a domni preste alte naţiuni, nici nu va suferi a fi supusă altora, ci voieşte drept egal pentru toate*"[50], idee care a fost susţinută ferm şi de Avram Iancu într-una din scrisorile sale adresate naţiunii maghiare[51].

Ideea necesităţii istorice a dobîndirii depline a independenţei — condiţie a libertăţii poporului şi a progresului său — N. Bălcescu o va formula apoi, sub formă programatică, în *Mersul revoluţiei în istoria românilor*: „Revoluţia viitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, (...) fraţi asoţiaţi la fapta unui progres comun. Ea nu se va mărgini a cere libertate dinlăuntru, care e peste putinţă a dobîndi fără libertatea dinafară, libertatea de supt domnirea străină, ci va cere unitatea şi libertatea naţională. Deviza ei va fi: *dreptate, frăţie, unitate*. Ea va fi o revoluţie naţională"[52].

Unitatea organică a aspectului intern şi a celui extern al libertăţii a fost exprimată, aproape aforistic, de Alecu Russo, în cunoscutul poem în proză, *Cîntarea României*: „Slobozenia e îndoită: cea dinlăuntru şi cea dinafară... ele sînt surori, una fără alta nu pot trăi"[53], acelaşi autor oferind, totodată, în termenii epocii paşoptiste, şi o definiţie a independenţei: „Slobozenia din afară este neatîrnarea moşiei (...) de la care ne tragem numele nostru şi dreptul de om, de subt biruirea oricărei alte ţări şi împărăţii"[54].

Actul istoric al cuceririi independenţei, împlinind dorinţele, idealurile lui N. Bălcescu, S. Bărnuţiu, Avram Iancu etc., a avut loc după un sfert de secol, deşi într-un context istoric şi politic diferit de cel paşoptist. În previziunile sale privind viitorul naţiunii române, N. Bălcescu arăta cu clarviziune că „ţelurile" majore şi ordinea în care acestea urmau să fie înfăptuite de popor în viitor (*unitatea naţională* şi *independenţa naţională*) depind de ceea ce va fi istoriceşte „practicabil", adică de împrejurările istorice concrete.

---

[47] Virgil Cândea, *„Histoire de la Valachie" de M. Kogălniceanu, adnotată de N. Bălcescu*, în „Studii şi cercetări de bibliologie", vol. II, 1957, p. 98—99; vezi, de asemenea, G. Zane, *Note şi materiale* la N. Bălcescu, *Opere*. I. *Scrieri istorice, politice şi economice. 1844—1847*, p. 276.

[48] N. Bălcescu, *Opere, IV. Corespondenţă*, p. 277—278.

[49] S. Bărnuţiu, *Românii şi ungurii*, ed. cit., p. 27, 31.

[50] *Ibidem*, p. 42 (subl. ns.).

[51] Liviu Marcu, *Avram Iancu. Scrisori*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 86—89.

[52] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei...*, în *loc. cit.*, p. 114.

[53] Alecu Russo, *Scrieri alese*. Ediţie îngrijită, introducere şi note de Geo Şerban, E.S.P.L.A., 1959, p. 147.

[54] *Ibidem*, p. 147—148.

Criza politică din Balcani și războiul victorios de la 1877, purtat de România alături de armatele ruse, au constituit împrejurarea istorică concretă în care poporul nostru și-a realizat o aspirație legitimă nutrită de secole, văzînd în realizarea ei o condiție politică indispensabilă pentru propășirea lui în viitor pe calea progresului și civilizației. Cei o sută de ani ce s-au scurs de la cucerirea independenței de stat a țării noastre au confirmat pe deplin marea însemnătate istorică a evenimentului pe care îl sărbătorim azi.

Făcîndu-se legatarul întregii generații pașoptiste, M. Kogălniceanu, în declarația din 9 mai 1877 privind proclamarea independenței României, reafirma solemn principiul politic fundamental al libertății popoarelor și națiunilor: „Trebuie să dovedim că, dacă voim să fim națiune liberă și independentă, nu este pentru ca să neliniștim pe vecinii noștri, nu este pentru ca să fim un popor de îngrijiri pentru dînșii; din contra, încă mai mult decît pînă acum, să arătăm că sîntem o națiune hotărîtă să ne ocupăm de noi, să ne ocupăm de națiunea noastră, să ne ocupăm de dezvoltarea ei, de dezvoltarea bunei stări morale și materiale, iar nicidecum ca să îngrijim, ca să neliniștim pe cineva"[55].

[55] M. Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, p. 317.

TITU MAIORESCU: PROBLEMA DOCTORATULUI LA SORBONA ȘI ASPECTELE EI FILOZOFICE

*(Răspuns profesorului Liviu Rusu)**

DE

SIMION GHIȚĂ

De această problemă, apărută odată cu ieșirea la lumină a *Epistolarului* maiorescian, m-am mai ocupat în articolul *Titu Maiorescu — doctorand la Sorbona*, publicat în „România literară" din 22 martie 1973 și integrat apoi în cartea mea *Titu Maiorescu* (1974). În acel articol m-am străduit să aduc unele clarificări biografice și să pun în lumină semnificația filozofică a momentului sorbonard[1]. Și în articolul de față, care se bazează, în cea mai mare parte, pe cercetări noi, voi urmări ambele aspecte ale problemei: biografic și filozofic. Consider că, prin conținutul de idei pe care-l pune în discuție, episodul sorbonard din viața lui Maiorescu prezintă importanță și pentru cunoașterea gîndirii sale filozofice. Din *Epistolarium* rezultă că lucrarea *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (1861), prezentată ca teză de doctorat la Sorbona, a marcat un pas înainte față de *Einiges Philosophische* (1860), echivalent cu pasul pe care aceasta din urmă l-a reprezentat față de teza de doctorat de la Giessen, *Das Verhältnis* (1859). Cu ocazia doctoratului de la universitatea pariziană, Titu Maiorescu, format la școala filozofiei germane, a manifestat anumite tendințe și atitudini față de confruntările filozofice europene. Tînărul gînditor român s-a plasat pe o direcție de gîndire favorabilă progresului și culturii moderne, intrînd în conflict cu spiritualismul, care apăra, în esență, vechea cultură cu ierarhia ei de valori.

Valoarea *ideilor* maioresciene nu trebuie judecată după criterii oarecum administrative (admiterea sau respingerea la examenul de doctorat, în care factorii extrafilozofici erau atunci hotărîtori), ci după locul și rolul pe care aceste idei l-au avut în confruntările filozofice ale vremii și în raport cu nivelul ideilor sau concepțiilor pe care le critica.

* Vezi Liviu Rusu, *Din nou despre Maiorescu: doctoratul la Sorbona*, în „Viața Românească", nr. 4/1976. Trimiterile în text se fac în continuare la acest articol.

[1] În articolul din „Viața Românească" nr. 4/1976, profesorul Liviu Rusu scrie: „Simion Ghiță *în plin acord cu Domnica Filimon*, afirmă că tînărul Maiorescu, în teza principală «venea în conflict cu ideologia Sorbonei și a statului francez din timpul lui Napoleon al III-lea»" (p. 28). Țin să-mi asum principala răspundere pentru această ipoteză și să fac, pentru stabilirea adevărului, precizarea că lucrarea Domnicăi Filimon a apărut în 1974 și se sprijină, în această problemă, pe articolul meu din 1973, pe care dealtfel îl citează (la p. 243).

Așadar, în acest articol, vor fi discutate două probleme care, deși strîns legate între ele, sînt autonome și pretind criterii diferite de apreciere : 1. *motivele neprogramării tezei de doctorat pentru susținerea ei publică* și 2. *valoarea ideilor filozofice pe care Maiorescu le susținea în această perioadă (1860—1861).* Țin să subliniez de la început că prima problemă nu poate fi pe deplin soluționată decît pe baza descoperirii unor noi documente oficiale sau a tezei propriu-zise — argumente decisive care însă, cum recunoaște și profesorul Liviu Rusu, în momentul de față ne lipsesc. În stadiul actual al cercetărilor, în această chestiune nu se pot emite decît ipoteze cu un grad mai mic sau mai mare de probabilitate.

Pentru înțelegerea corectă a problemei sînt necesare însă cîteva precizări preliminare. Liviu Rusu susține că doctoratul lui Maiorescu de la Giessen, „la Paris n-a fost echivalat decît cu un bacalaureat" (p. 25) [2]. Dacă ar fi fost așa, atunci Maiorescu nu s-ar fi putut nici măcar înscrie la doctorat, iar discuția s-ar închide căci nu mai există o problemă a motivelor respingerii unei teze pe care n-avea dreptul să o prezinte. Dar nu este adevărat că doctoratul din Germania i-a fost echivalat în Franța doar cu bacalaureatul. În toamna anului 1859, spre a se putea înscrie direct în anul II la facultatea de litere din Paris, Maiorescu a obținut echivalarea examenelor corespunzătoare primei trepte (bacalaureatul). În primul an s-a preocupat numai de examenele de la drept unde obținuse doar scutirea de frecvență, urmînd să dea și examenele anului I. Aflînd între timp că doctoratul de la Giessen poate fi echivalat cu licența în litere și filozofie, Maiorescu obține această echivalare pe baza diplomei din Germania și a lucrării *Einiges Philosophische* pe care o tradusese în franțuzește. Aceste informații sînt relatate de Maiorescu în scrisoarea din 19 decembrie 1860. Că ele corespund adevărului o dovedește și faptul că a prezentat (și i s-a citit preliminar), teza de doctorat la Sorbona [3]. Este vorba așadar, de o altă echivalare, obținută în noiembrie 1860. Ea nu trebuie confundată cu cea din decembrie 1859, care era într-adevăr cu bacalaureatul, dar în sensul de primă treaptă a facultății de litere.

Altă precizare. Profesorul Liviu Rusu afirmă categoric că teza lui Maiorescu a fost respinsă. Această afirmație nu este însă susținută de nici un document, fie și cu valoare doar de probabilitate, cum este *Epistolarul.* Dacă teza i-ar fi fost respinsă, atunci ar fi trebuit să se găsească documente oficiale : hotărîrea juriului, procesele verbale ale ședinței de susținere, anunțul rezultatului de către decanat, situația examenelor înaintată ministerului etc. Or, chiar profesorul clujan, care a făcut cercetări personale la Sorbona, declară că nu a găsit nici un document de acest fel. Desigur, ipoteza respingerii tezei nu este exclusă. Ea ar putea fi, eventual, confirmată de cercetări viitoare, mai insistente, care ar duce la descoperirea unor documente oficiale. În lipsa acestor documente, precum și a unor mărturii oricît de modeste care să vorbească de respingere, sîntem obligați să rămînem pe terenul datelor de care dispunem. Ele ne sînt furnizate de *Epistolarium,* în care nu se vorbește de respingere, ci doar de *amînarea programării* ei pentru examinarea oficială și apoi pentru susținerea publică. Din scrisorile lui Maiorescu, aflăm de orientarea filozofică a tezei principale *La Relation,* de critica pe care o făcea spiritualismului eclectic și teismului (care stăteau atunci la baza învățămîntului filozofic francez), precum și de reacția negativă a unui profesor față de orientarea filozofică a tezei, apreciată ca fiind potrivnică direcției de gîndire urmată de Sorbona.

Oricum, un lucru e clar : teza lui Maiorescu *La relation,* ca un nou fundament al filozofiei, n-a fost agreată la Sorbona. Pentru a ne putea da seama de motivele reacției negative față de această teză, trebuie să cunoaștem criteriile după care erau apreciate atunci tezele de doctorat. Ele sînt relatate de Maiorescu însuși în scrisoarea din 1 septembrie 1861 : „Tezele de doctorat de litere se examinează astfel : de trei ori pe săptămînă se adună Sorbona în conferință și unul din profesori citește teza. Toți profesorii prezenți își dau opiniunea despre admisibilitatea ei. Două puncte de vedere predomnesc aici : trebuie, întîi, ca opul să fie original și să procure ceva nou,

---

[2] Precizăm că, în organizarea de atunci a învățămîntului francez, bacalaureatul nu însemna încheierea studiilor liceale, ci reprezenta prima treaptă a învățămîntului superior. „Bacalaureatul, în organizarea generală actuală, datează de la crearea universității imperiale, adică de la decretul din 17 martie 1808. Articolul 16 este conceput astfel : « Gradele în fiecare facultate vor fi în număr de trei și anume : bacalaureatul, licența și doctoratul »" (*La Grande Encyclopédie,* Tome quatrième, Paris, f. an, p. 105).

[3] Un argument în plus că Maiorescu a obținut licența în litere și filozofie îl constituie și scrisoarea din 19 septembrie 1862 în care-l ruga pe Petru Cîmpeanu, aflat atunci la Paris, să-i scoată „echivalența de licență în litere".

de valoare ; trebuie, al doilea, să nu se depărteze de la principiile Sorbonei, fiindcă în caz de admitere, Sorbona ia opul sub auspiciile sale, favor ce nu poate acorda opiniunilor adverse" *(Epistolarium III)*. Deci admiterea lucrării era condiționată de criterii de ordin filozofic propriu-zis și de criterii de ordin ideologic ; conformitatea cu ,,principiile Sorbonei". Vom vedea că, la Sorbona din acei ani, criteriul ideologic avea o importanță pe care astăzi cu greu ne-o putem închipui. De altfel teza *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* i-a fost respinsă în lectura preliminară a unui profesor de filozofie, tocmai din cauza orientării sale contrare teismului și spiritualismului eclectic dominant atunci în universitatea pariziană[4]. ,,Dvoastră spuneți — îi scria el profesorului Egger la 8 mai 1861 — că, după părerea unui profesor, fondul doctrinei mele va trezi în Franța prea multe reacții împotrivă-i. Această doctrină... se limitează pur și simplu la metafizică în sensul german al cuvîntului, la căutarea unei idei care poate deveni baza teoretică a ontologiei, logicii și esteticii. Această idee o găsesc și o demonstrez în *relație*. Este absolut imposibil ca ideea de relație, bine înțeleasă, să fie în dezacord cu spiritul filozofiie din Franța deoarece ea este în acord cu filozofia în general". Necunoscînd condițiile filozofării și mai ales ale învățămîntului filozofic din Franța în timpul celui de-al doilea imperiu — deoarece își pregătea teza și examenele la Berlin — Maiorescu nu putea să înțeleagă că însăși ideea de relație, ca nou fundament al filozofiei, presupunea negarea substanței, a absolutului, a divinității, adică a fundamentului ontologic al spiritualismului eclectic și al religiei. Dar ceea ce era mai grav, Maiorescu nu eliminase complet din teza sa nici măcar critica directă făcută teismului lui Fénélon, unul din ,,maeștrii veneraţi care prezidă învățămîntul școlilor noastre"[5]. În aceeași scrisoare către Egger, doctorandul român spune : ,,Vă rog să citiți dizertația franceză [La Relation]. E mai interesantă decît o spune titlul. Poate veți găsi cîteva pasaje (de exemplu critica lui Fénélon) incompatibile cu Sorbona". În afară de aceasta, partea a III-a a dizertației era consacrată concluziilor sociale ale concepției sale, în care Maiorescu susținea că nu religia, ci filozofia — coborîtă însă din cer unde o plasase spiritualismul — trebuie să fie călăuza omenirii în viața socială și spirituală. Din scrisoarea din 20 iunie 1861 prin care îl anunța pe Egger că a primit manuscrisul restituit al tezei sale și că o va reface, rezultă că i s-a cerut să renunțe complet la ideile sociale : ,,Eu nu țin ca ideile mele sociale să fie dezvoltate în teza mea". Maiorescu nu acceptă însă sugestia de a schimba însuși subiectul tezei. El era convins că, renunțînd la ideile sociale, teza sa rămîne pe teren pur filozofic și va fi judecată exclusiv după criterii filozofice. El este hotărît să-și apere ideile fundamentale în cadrul ,,discuției libere" — la susținerea publică a tezei — cu filozofii competenți, fiind însă dispus să le corecteze dacă argumentarea contrară va fi convingătoare[6].

,,Scopul meu — îi scria el profesorului Egger la 8 mai 1861 — nu este de a ajunge la doctorat în orice fel ; scopul meu este, dimpotrivă, de a susține o idee, ce mi se pare foarte fecundă, în fața unui tribunal care mi se pare foarte competent. Îmi voi folosi deci toate forțele pentru a ajunge la discutarea orală a lucrării mele ; voi ruga pe toți profesorii să-mi acorde această favoare și de a nu mă refuza — dacă se cuvine — decît după ce m-ar fi înțeles".

După predarea oficială a tezei, într-o formă revizuită dar fără să-și asigure sprijinul sau cel puțin acordul unui profesor de filozofie din juriu — Maiorescu aștepta examinarea ei oficială și programarea pentru a fi susținută public. Înainte de aceasta, a rugat pe profesorul Egger, care nu era însă filozof, să-i citească teza principală și să-i spună părerea asupra admisibilității ei. În legătură cu perspectivele tezei sale, Maiorescu îi scria din Berlin tatălui său la 1 septembrie 1861 :

---

[4] Din Epistolar rezultă că profesorul elenist Egger, care l-a ajutat pe Maiorescu în relațiile sale cu Sorbona (căci își pregătea teza la Berlin) a rugat pe unul din profesorii de filozofie să-i citească teza și eventual să o susțină în fața juriului sau cel puțin să-și spună părerea asupra admisibilității ei. Cine să fi fost acest profesor ? Probabil unul din cei doi profesori de filozofie atunci în funcțiune la Sorbona : Garnier sau Saisset. Amîndoi erau spiritualiști-eclectici din școala lui Cousin pe care Maiorescu îi criticase în scrisori particulare, atît pentru concepția spiritualistă cît și pentru metoda eclectică.

[5] Victor Cousin, *Défence de l'université et de la philosophie*, Paris, 1845, p. 339.

[6] Se vede că Maiorescu n-a asistat la susținerea nici unei teze de doctorat la Sorbona. În anii universitari 1859—1860 și 1860—1861 — cînd studia el la Sorbona, — s-au susținut doar două teze de doctorat : prima despre Bossuet și Fénélon — în iunie 1860 cînd Maiorescu se afla la Berlin, preocupat cu tipărirea cărții *Einiges Philosophische* ; cea de-a doua a fost susținută de E. Charles din școala spiritualist-eclectică, la 20 iunie 1861, adică exact în ziua cînd Maiorescu îi scria din Berlin lui Egger că a primit manuscrisul restituit al dizertației sale despre relație.

„Profesorul Egger care îmi ceti privativ teza franceză, îmi scrise că, cît pentru puntul primar [adică al ținutei filosofico-științifice] nu este nici o îndoială, că adecă teza mea este „une œuvre *vraiment profonde* et originale et le travail d'une intelligence ardent"; că însă întrebarea dacă Sorbona se va afla în armonie cu profesiunea mea este încă nedecis și nu se poate rezolvi decît de către Sorbona însăși, în Noembrie. Eu, din parte-mi, m-am ferit în teza mea, de orice critică și m-am închis într-un pozitivism absolut, fără a privi la opiniunile franceze, fiindcă atunci ar fi trebuit să le combat verde. Teza latină [De philosophia Herbarti] va fi fără îndoială admisă, neatingînd nici o întrebare de vitalitate modernă". Dar în noiembrie a fost din nou aminat. La 27 noiembrie îi scria din Paris tatălui său că „tezele de litere se află și acum în lectură". Decanul i-ar fi spus că, din cauza morții a doi profesori ai facultății, Sorbona e ocupată cu examinarea a numeroase lucrări depuse la concursul pentru ocuparea celor două posturi vacante. Cum a doua zi urma să-și treacă licența la facultatea de drept (la care-și transferase bursa) nu mai avea motiv, probabil nici bani, să mai stea în străinătate și se întoarce peste cîteva zile în țară, unde spera ca în acel an școlar să mai poată fi încadrat ca profesor la universitate, amînînd doctoratul la Sorbona pentru anul viitor.

Personal, cred că soarta doctoratului lui Maiorescu la Sorbona s-a decis încă de la prezentarea tezei *La Relation* în prima ei formă, cînd profesorul de specialitate i-a restituit-o, refuzînd să-și asume răspunderea asupra conținutului ei în fața Sorbonei. De aceea a și fost sfătuit să-și schimbe subiectul. Așa se explică faptul că profesorul Egger, membru al Institutului Franței, care se bucura de prestigiu la Sorbona, nu a găsit un alt profesor de filozofie care să-și asume răspunderea sprijinirii ei în juriu. Dealtfel, cei doi profesori de filozofie — Saisset și Garnier — aveau aceeași orientare spiritualist eclectică, iar controlul ideologic era — cum se va vedea — atît de sever, încît chiar și spiritualiștii erau priviți cu suspiciune de filozofii-teologi (care aveau cuvîntul hotărîtor), pentru că promovau o filozofie „profană". Cu o orientare potrivnică filozofiei teiste oficiale și fără consimțămîntul unui profesor de specialitate de a o sprijini în juriu, teza lui Maiorescu pleca, după părerea mea, fără șanse de a fi admisă sau chiar de a fi luată în cercetare de către consiliul profesoral.

Concluzia la care am ajuns în cartea mea, din examinarea faptelor relatate de Maiorescu, căci alte izvoare nu avem, a fost că *teza sa principală a ridicat obiecții de ordin ideologic*, ipoteză plauzibilă dacă ținem seama de condițiile politico-ideologice extrem de nefavorabile în care se desfășura activitatea filozofică în Franța în primul deceniu de după lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea.

Profesorul Liviu Rusu cunoaște, în cea mai mare parte, faptele relatate de Maiorescu, dar le pune la îndoială. La început, aveam impresia că, nemulțumit doar cu adevărurile probabile la care ajunsesem eu în prima etapă a cercetării, cunoscutul estetician va duce cercetarea mai departe, spre a ajunge la adevăruri sigure. Dar m-am înșelat. În loc să cerceteze *documente obiective* — legi și regulamente ale învățămîntului francez din acea vreme — pentru a vedea dacă existau sau nu exigențe ideologice în universitate și *scrierile profesorilor spiritualiști* Cousin, Garnier, Saisset pentru a afla care erau raporturile lor cu religia și cu ideologia oficială — profesorul clujan neagă pur și simplu că ar fi existat, în 1861, o filozofie universitară sau vreo restricție ideologică la Sorbona — Argumentul? Nu se poate mai convingător: constatarea la fața locului. „Noi însă care ne-am trecut al doilea doctorat la Sorbona — ce-i drept cu șapte decenii mai tîrziu, dar tradiția se menținea — contestăm că ar fi existat o așa-zisă ideologie a Sorbonei, cu caracter de intoleranță" (p. 28). Numai că din 1861 pînă în 1935 (cînd profesorul L. Rusu și-a trecut doctoratul la Sorbona) prea multă apă a curs pe Sena ca să poată spune că s-a scăldat în apa aceluiași rîu cu Maiorescu. O „constatare" făcută cu o întîrziere de trei sferturi de veac nu ne spune nimic despre situația din 1861, iar afirmația că tradiția se menținea trebuie demonstrată.

Profesorul clujan pare foarte supărat pe Maiorescu pentru că a îndrăznit să-i critice pe profesorii de la Sorbona, și să califice eclectismul spiritualist profesat de ei ca pe un „semn de impotență filozofică". L-a supărat, în aceeași măsură, și opinia doctorandului român că „Garnier, Saisset și Jules Simon, în nefericitul lor eclectism, își pierdusă posibilitatea de a înțelege vre-un sistem sau vre-o epocă în mod obiectiv". Reproducînd aceste critici, profesorul clujan intervine direct în discuție (pe care trebuia s-o privească obiectiv din afară) și ia apărarea profesorilor sorbonarzi, dojenindu-l totodată pe Maiorescu: „atunci de ce ținea tînărul valah să obțină titlul de doctor la ei?" (p. 28). Mai mult, cunoscutul estetician consideră că aceste critici, precum și dezvăluirea aspectelor ideologice ale filozofiei universitare franceze de atunci, „aruncă oprobiul asupra unei instituții de mare prestigiu cum a fost și este Sorbona" (p. 31). Ca unul care și-a trecut doctoratul la această instituție, profesorul Rusu se simte dator să apere prestigiul universității pariziene și a profesorilor ei din secolul trecut. Punînd

problema în acest mod, autorul articolului se implică personal, ca parte în „proces", părăsind astfel poziția de judecător, de cercetător obiectiv. Nu mai avem de-a face cu o problemă de cercetat, păstrînd distanța epistemologică față de evenimentele studiate, ci cu o luare de atitudine — Liviu Rusu intervine direct ca actor — în „conflictul" ce s-ar fi iscat între Maiorescu și Sorbona. La doctoratul de la Paris, Maiorescu „este respins. Cine este de vină? Evident Sorbona", scrie cu ironie profesorul clujan, care se situează cu trup și suflet de partea Sorbonei. Pornind de la premisa că „vinovatul" este Maiorescu, autorul nostru neagă afirmațiile din Epistolar după care teza principală a întîmpinat obiecții de ordin ideologic și susține că obiecțiile au fost de ordin filozofico-științific, că teza doctorandului român a fost *respinsă* la Sorbona pentru că nu s-ar fi ridicat la nivelul exigențelor filozofice ale profesorilor de filozofie de atunci — Garnier și Saisset. Privind critica făcută de Maiorescu eclectismului spiritualist ca un conflict personal între doctorandul român și profesorii sorbonarzi, și nu ca o opoziție între metoda istoristă dominantă la Berlin și cea eclectică practicată la Paris (Maiorescu nu i-a criticat pe profesorii de la Sorbona pentru *pregătirea*, ci pentru orientarea lor filozofică) profesorul Rusu își orientează întreg articolul spre apărarea profesorilor eclectici și minimalizarea lucrărilor și a pregătirii filozofice a lui Maiorescu. Eclectismul însemna pentru profesorul clujan erudiție, „lărgime de orizont", metodă „creatoare" (p. 28), iar reprezentanții săi au fost filozofi de valoare. În apărarea prestigiului filozofic al lui Royer-Collard, inițiatorul școlii eclectice, cunoscutul estetician, în lipsă de alte argumente, consideră „demn de remarcat că, în apropierea Sorbonei, o stradă frumoasă îi poartă numele!" („Viața rom.", nr. 4/1976, p. 31).

În același timp, „admiratorul lui Maiorescu" spune că „tînărului valah" i-a lipsit „*temeinicia cercetării*, lărgimea și profunzimea documentației", fapt pentru care profesorii eclectici de la Sorbona, i-ar fi respins teza de doctorat (p. 29). Nici chiar adversarii lui Maiorescu n-au mers atît de departe în negarea meritelor sale pe terenul filozofiei. Dacă pînă acum unii cercetători — de regulă esteticieni sau istorici literari — considerau că lui Maiorescu i-a lipsit imaginația creatoare și originalitatea filozofică, Liviu Rusu susține că mentorului „Junimii" i-a lipsit chiar și o pregătire filozofică temeinică. Tezele lui Maiorescu n-ar fi corespuns exigențelor profesorilor eclectici care erau temeinici istorici ai filozofiei, pentru că i-ar fi lipsit temeinicia documentării. De remarcat că teza principală din *La Relation*, care a întîmpinat opoziții la Sorbona, nu trata o problemă de istoria filozofiei, ci de filozofie speculativă, fiind o „încercare asupra unui nou fundament al filozofiei". Dacă lui Maiorescu i-ar fi lipsit „temeinicia documentării", atunci acest neajuns i-ar fi fost semnalat la teza secundară, *De Herbarti philosophia*, care trata într-adevăr o problemă de istoria filozofiei. Or, această teză n-a întîmpinat nici o obiecție. Dealtfel este greu de crezut că Maiorescu nu era temeinic documentat în filozofia lui Herbart.

Spre deosebire de ipoteza ideologică a neadmiterii tezei de doctorat, care dispune de unele documente și de posibilitatea de a le confirma prin altele obiective, ipoteza respingerii datorită lipsei de valoare științifică, susținută de esteticianul nostru, nu se sprijină pe niciun document. Ea nu se sprijină nici pe aprecieri ale specialiștilor vremii din care să rezulte că teza prezentată de „tînărul valah" n-a avut nivel științific corespunzător. Nu ne sînt cunoscute nici măcar tezele prezentate de Maiorescu pentru a le cerceta și a ne pronunța în cunoștință de cauză. Numai examinarea tezelor prezentate de Maiorescu și compararea lor cu altele, admise sau respinse, ne-ar permite să tragem o concluzie plauzibilă asupra admisibilității lor.

Nedispunînd de nici un document oricît de modest ca valoare științifică, profesorul Liviu Rusu își întemeiază ipoteza pe altă ipoteză care ea însăși trebuie demonstrată, anume că „teza franceză era propriu-zis lucrarea *Einiges Philosophische*, însă probabil refăcută cu completări și retușări" la care „în cel mai bun caz a lucrat o lună și jumătate". Și „ce îmbunătățiri putea să aducă într-un timp atît de scurt?" (p. 29)[7]. Uitînd și de îmbunătățirile pe care admite că le-ar fi făcut Maiorescu, profesorul Rusu apreciază lucrarea *Einiges Philosophische* ca atare — și încă minimalizînd-o — pentru a trage concluzia că nu corespundea exigențelor științifice și filozofice ale unei teze de doctorat. Cine a citit măcar ultimele trei capitole din *Einiges Philosophische* — teism și ateism, moarte și nemurire și consecințele sociale — își dă seama că această lucrare, indiferent de valoarea ei științifică, n-ar fi fost admisă

[7] De unde a dedus esteticianul nostru că Maiorescu a lucrat la îmbunătățirea cărții *Einiges Philosophische* doar o lună și jumătate? Este cunoscut că Maiorescu a terminat această lucrare în mai 1860 („la 4 iunie va începe imprimarea" — scria el la 19 mai 1860). Or, pînă în iulie 1861, cînd și-a predat refăcută teza *La Relation*, a avut timp de peste un an ca să-și îmbunătățească lucrarea. Poate că se referea doar la timpul afectat redactării, dar și acesta a fost de peste trei luni, la care se adaugă o lună de refacere, în urma observațiilor primite.

ca teză oficială de doctorat din motive ideologice. Dar Maiorescu nu putea prezenta ca teză de doctorat — care știm că era axată pe ideea de relație — o lucrare cu caracter enciclopedic cum era *Einiges Philosophische*.

Pentru a putea trage o concluzie valabilă asupra raportului dintre *Einiges Philosophische* și *La Relation* — teza principală de doctorat la Sorbona, — ar trebui să analizăm comparativ structura de bază a acestor lucrări. Cum cea de-a doua ne lipsește, vom încerca să reconstituim conținutul ei principal pornind de la varianta din 1859 — *Das Verhältnis* — și coroborînd-o cu datele furnizate de *Epistolarium*. Din scrisorile lui Maiorescu rezultă că teza *La Relation* (1861) avea trei părți: I istorică (probabil 1/4), II „speculativă" (probabil 2/4) și III — consecințe sociale (probabil 1/4)[8]. Ce putea folosi Maiorescu din lucrările sale precedente spre a acoperi acest conținut? Pentru partea I, avea textul *părții III din Das Verhältnis* — „Historiche Rücklicke" — de aproximativ 32 pagini — pe care probabil l-a dezvoltat la 40—50 pagini. Deci în partea I a tezei de la Sorbona — care reprezenta aproximativ un sfert din lucrare — n-a folosit nimic din *Einiges Philosophische*, care dealtfel nu are nici un capitol istoric. Pentru acoperirea părții II — care trebuie să fi fost cel puțin dublă față de partea introductivă, istorică, să aibă adică cca 80—100 pagini, Maiorescu putea folosi din *Einiges Philosophische* capitolele I—III și VIII, care însumează maximum 20 pagini. Chiar și pentru partea III nu putea folosi din cartea sa decît capitolul XI „consecințe sociale", adică 6 pagini. Cum această parte reprezenta 1/4 din teză (40—50 pagini), înseamnă că teza *La Relation* — de circa 150—200 pagini — n-a putut folosi din *Einiges* decît 25 pagini, adică 1/6 sau 1/8 (căci cele mai multe capitole tratau probleme de psihologie — aproape jumătate din lucrare — precum și probleme filozofice care nu se încadrau în conceptul de relație). Așadar, în baza acestor considerații, se poate susține că Maiorescu n-a prezentat ca teză la Sorbona *Einiges Philosophische* (astfel că minimalizarea ei de către Liviu Rusu este inutilă), ci o altă lucrare, folosind doar fragmente din cartea sa din 1860. Socotim de aceea nejustificată încercarea de a echivala *Einiges Philosophische* — lucrare cu caracter enciclopedic, care n-a putut oferi tezei de doctorat decît cîteva fragmente — cu teza *La Relation*, lucrare mult mai dezvoltată și care era unitară, fiind axată pe ideea fundamentală de relație, privită ca „un nou fundament al filozofiei".

Să ne întoarcem acum la „ipoteza ideologică" a neadmiterii tezei lui Maiorescu și să o examinăm *în lumina documentelor oferite de istoria filozofiei* și de istoria învățămîntului superior din Franța. Am văzut că profesorul Liviu Rusu respinge categoric această ipoteză, împotriva căreia aduce două obiecții principale: că eclectismul spiritualist francez nu avea nimic cu ideologia oficială — religioasă sau politică — și că Sorbona, ca universitate de mare prestigiu, nu era supusă unui control ideologic și politic.

Cu privire la primul aspect, cunoscutul estetician susține că eclectismul francez nu avea rol de filozofie universitară, oficială sau neoficială, nici nu era măcar o filozofie — ca materialismul, spiritualismul etc. — ci doar o metodă de cercetare. „Fapt este că eclectismul nu este « o filozofie », nu înseamnă un *anumit* sistem, curent, concepție, nu înseamnă o anumită ideologie, cum ar fi de exemplu materialismul, raționalismul, idealismul, voluntarismul, etc. fiindcă el marchează numai o *procedură*, o *metodă*" (p. 28). Observăm că din această înșirare de curente lipsește spiritualismul care, fiind cel mai apropiat de religie, are cea mai puternică funcție ideologică dintre toate formele de idealism. Or, eclectismul francez din secolul trecut era prin excelență spiritualist. O spune categoric însuși Victor Cousin. În lucrarea sa fundamentală *Du vrai, du beau et du bien*, afirmînd că eclectismul este o metodă călăuzitoare în istoria filozofiei, șeful școlii eclectice franceze ține să precizeze că „*adevărata noastră doctrină, adevăratul nostru drapel este spiritualismul*" (p. VII). Această doctrină „*propovăduiește spiritualitatea sufletului și dovedește că — dincolo de limitele acestei lumi — există un Dumnezeu, autor și model al umanității*" (p. VIII). Precum se vede, nuanța acestui spiritualism era foarte apropiată de religie. Ba chiar spiritualismul eclectic se încheia cu o teodicee. „*Dacă filosofia e incapabilă să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, ea este neputincioasă, căci dacă nu-l posedă pe Dumnezeu, nu posedă nimic*" (p. 450) „*La baza tuturor și deasupra tuturor se află Dumnezeu, totdeauna Dumnezeu*" (p. 453). „Aceasta este teodiceea noastră... de la sentiment [intuiția internă] ea împrumută un Dumnezeu personal, cum sîntem noi înșine o persoană, și de la rațiune, un Dumnezeu etern, necesar și infinit" (p. 461).

Dacă Victor Cousin doar a schițat o teodicee, spune spiritualistul Paul Janet[9], Emile

[8] „Teza franceză este gata de trei pătrare: partea istorică și /partea/ speculativă. Îmi rămîn consecințele practice" (*Epistolarium III*).

[9] Paul Janet, Gabriel Seailles, *Histoire de de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, dixième édition, Paris, 1918, p. 884.

Saisset — unul din cei doi profesori de filozofie din timpul studiilor lui Maiorescu la Sorbona — este acela care a întemeiat cu adevărat o teodicee în *Essai de la philosophie religieuse* (1858)[10]. Chiar şi Jules Simon în *Religion naturelle* (1860) „menţinea ideea fundamentală a teismului spiritualist, adică ideea unei fiinţe perfecte care a creat lumea printr-un act de iubire şi libertate"[11].

Eclectismul spiritualist a fost, într-o perioadă, filozofie universitară oficială. După 1830 „,cînd partidul lui Cousin ajunge la putere, eclectismul devine filozofia oficială, impusă şi, de acum înainte, se va numi spiritualism" — scrie H. Taine[12]. De aceeaşi părere este în esenţă, şi filozoful marxist Ludovico Geymonat care consideră că eclectismul spiritualist a devenit filozofia oficială a monarhiei constituţionale din timpul lui Ludovic Filip, deoarece se prezenta ca o filozofie de compromis, de înţelegere între marea burghezie şi nobilime[13].

Emile Bréhier susţine că eclectismul spiritualist este înrudit cu un liberalism foarte limitat, din care cauză, în timpul „reacţiunii furibunde" din anii 1821—1828, Cousin a fost suspendat de la universitate. Dar sub Ludovic Filip (1830—1848), devenind paire de France, consilier de stat, rector al universităţii şi ministru al Instrucţiunii, Victor Cousin „a avut toate mijloacele pentru a-şi impune doctrina"[14].

Deşi criticaţi de teologi, care luptau împotriva oricărei filozofii „profane", reprezentanţii spiritualismului eclectic universitar au militat pentru menţinerea ideologiei şi a ordinii sociale, împotriva gînditorilor progresişti, jucînd adesea un rol cenzorial în cultură. „Dacă un singur profesor de filozofie al universităţii s-ar îndepărta un singur moment de respectul profund şi sincer pe care-l datorează religiei catolice, el va fi energic revocat"[15] declara, în 1843, Victor Cousin în camera deputaţilor. „Descartes, Leibniz, Malebranche, Fénélon, Bossuet — iată maieştrii veneraţi care prezidează învăţămîntul şcolilor noastre"[16]. Precum se vede, aceşti filozofi de orientare spiritualist-religioasă nu puteau fi criticaţi în cursuri sau în teze de doctorat, nici chiar în perioada monarhiei constituţionale. Or, Maiorescu tocmai aceasta făcuse, şi încă după lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea, cînd chiar şi spiritualiştii eclectici erau priviţi cu suspiciune pentru că profesau o filozofie „profană". De aceea, nici un profesor de la Sorbona, chiar dacă ar fi vrut să fie tolerant, n-ar fi putut aproba o teză care conţinea o filozofie cu orientare anti-religioasă sau cel puţin indiferentă faţă de religie[17]. Vigilenţa politică a oficialităţilor era mare chiar şi în perioada de dinaintea

---

[10] Voind să demonstreze că, sub aspect ideologic, teza lui Maiorescu n-a ridicat obiecţii, profesorul Rusu susţine că „latura ateistă n-a figurat în teza predată", dînd ca argument un citat trunchiat şi greşit interpretat. Dar întreagă scrisoarea din care a fost scos citatul este o reacţie a lui Maiorescu la obiecţiile de ordin ideologic-religios aduse tezei sale de profesorul-referent de la Sorbona. Deci orientarea ideologică potrivnică direcţiei dominante la universitatea pariziană era un fapt real. Apoi, în aceeaşi scrisoare, Maiorescu recunoaşte că mai rămăseseră în teza sa pasaje de critică directă a teismului lui Fénélon. Invitîndu-l pe Egger să-i citească teza, tînărul doctorand scrie între altele: „Poate veţi găsi cîteva pasaje (de exemplu critica lui Fénélon) incompatibile cu Sorbona..." Dar nici nu era nevoie de o critică directă a religiei şi a spiritualismului teist, ci doar de plasarea pe poziţiile unei filozofii autonome faţă de religie şi de teodicee. Iată citatul complet din scrisoarea lui Maiorescu, în care se susţine tocmai autonomia absolută a filozofiei: „D-voastră spuneţi că, după părerea unui profesor, *fondul doctrinei mele* va ridica în Franţa prea multe reacţii împotrivă-i. Dar această doctrină, aşa cum am expus-o în teza mea, nu priveşte nici morala nici teodiceea, nici filosofia franceză. Ea se limitează pur şi simplu la metafizică, în sensul german al cuvîntului, la căutarea unei idei care să poată deveni baza teoretică a ontologiei, logicii şi esteticii". Or, tocmai o metafizică independentă de teodicee nu putea admite atunci Sorbona şi nici spiritualiştii eclectici care, după cum am văzut, au elaborat ei înşişi o teodicee. Oricît şi-ar fi revizuit teza, Maiorescu n-avea cum — şi nici nu dorea — să o pună de acord cu teodiceea, aşa cum au fost tezele de doctorat admise în acea perioadă. De aceea sîntem siguri că, chiar în forma revizuită, teza sa a rămas pe o direcţie de gîndire potrivnică direcţiei urmată atunci de Sorbona.

[11] *Ibidem*, p. 887.

[12] Hyppolyte Taine, *Les philosophies classiques du XIX-e siècle en France*, 3-e édition, Hachette, 1868, p. 306.

[13] Ludovico-Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, 1972, p. 419 şi urm.

[14] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, p. 456.

[15] Victor Cousin, *Défence de l'université et de la philosophie*, Paris, 1845, p. 339.

[16] *Ibidem*.

[17] În prima variantă a tezei sale despre relaţie *(Das Verhältnis)*, Maiorescu conchidea că ideea de absolut şi de Dumnezeu trebuie scoase în afara ştiinţei şi a filozofiei.

regimului imperial. „Camera se poate baza pe vigilența D-lui Ministru al Instrucțiunii Publice și, îndrăznesc să o spun, de asemenea pe a mea — declara același Victor Cousin. Nici un cuvînt nu va fi pronunțat într-un curs de filozofie, care ar putea da cea mai mică îngrijorare părinților de familie și oamenilor de stat"[18].

Nici spiritualistul eclectic Emile Saisset — *atunci profesor la Sorbona și probabil* referentul care i-a respins în lectura preliminară teza lui Maiorescu — n-a fost mai puțin vigilent în apărarea religiei și a ordinei sociale. În articolul *Renașterea voltairianismului*, el denunța oficialităților încă din 1845, pe gînditorul progresist Jules Michelet, pentru că, în cartea sa *„Le Prêtre, la Femme et la Famille"* criticase clericalismul și conservatorismul. „Tendința manifestă a acestei cărți — scria filozoful spiritualist — este de a îndrepta întreaga activitate intelectuală, întreaga forță filozofică a timpului nostru spre ruinarea instituțiilor religioase"[19]. Căci — conchide Saisset —, *„chestiunea filozofică și cea politică sînt strîns unite între ele"*[20]. Așadar, filozofii spiritualiști eclectici nu erau atît de indiferenți față de ideologia politică și de toleranți față de concepțiile adverse, cum susține profesorul Liviu Rusu. Ei au făcut chiar victime printre gînditorii progresiști. După această critică făcută de Saisset, cursul lui Jules Michelet a fost suprimat. „S-ar putea da alte douăzeci de exemple, ca cel al lui Janet [tot spiritualist din școala lui Cousin] care a denunțat primul «pericolul social» al hegelianismului lui Vacherot, revocat apoi la începutul celui de-al doilea imperiu" — scrie filozoful marxist Lucien Sève[21].

Deși pe plan politic era reprezentant al opoziției liberale în timpul celui de-al doilea imperiu, Jules Simon propovăduia și el o filozofie spiritualistă prietenă religiei și ostilă *materialismului*. „Ateismul și *materialismul* nu sînt doctrine franceze" — scria el în cartea *„Religion naturelle"* (p. 1) — considerată de Paul Janet ca o contribuție la crearea teodiceei. De pe pozițiile teodiceei a fost criticat (de către teologul filozof Gratry) chiar și Victor Cousin — în perioada cînd acesta cocheta cu spiritualismul german al lui Schelling și Hegel — pentru că manifesta tendințe panteiste străine religiei creștine, care afirmă *existența unui Dumnezeu personal. În ediția* următoare a cărții sale principale, Cousin și-a revizuit concepția, completînd-o cu o teodicee, iar elevii săi, — între care Garnier și Saisset, foști profesori în timpul studiilor lui Maiorescu — au mers și mai departe în direcția teodiceei.

Dîndu-și parcă seama că o „constatare la fața locului" făcută cu o întîrziere de trei sferturi de veac *n-are prea mare valoare*, Liviu Rusu mai aduce un „argument". Referindu-se la activitatea politică progresistă a lui Jules Simon — fost profesor la Sorbona — autorul *Esteticii poeziei lirice* conchide: „Dacă o astfel de personalitate, care încă sub imperiu a fost deputat republican și a refuzat jurămîntul față de împărat... funcționa ca profesor la Sorbona, credem că nu se poate vorbi despre o mentalitate exclusivistă și net antiprogresistă la această universitate" (p. 29) Numai că Jules Simon a căzut el însuși victimă „mentalității exclusiviste și net antiprogresiste", fiind înlăturat de la Sorbona în 1852 — după lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea — tocmai pentru că refuzase să depună jurămîntul față de împărat.

Dar să vedem, mai pe larg, ce spun documentele despre condițiile învățămîntului filozofic și ale filozofării în Franța anilor 1860—1861. După lovitura de stat din 1852, regimul imperial a emis un decret — pe baza propunerii ministrului Fortoul (decret devenit lege în 1854) — de organizare a învățămîntului, „spre a-l pune de acord cu principiile noii ocîrmuiri". Avînd la bază alianța dintre stat și biserică, regimul celui de-al doilea imperiu a dat învățămîntului — cel puțin în primul deceniu — o organizare care consacră triumful clericalismului asupra liberalismului moderat al vechiului regim, supunîndu-l unui control polițienesc. Profesorii cu orientare politică liberală au fost — sub diferite pretexte — înlăturați de la Sorbona: Jules Michelet și Edgar Quinet pentru că, prin cursurile lor „tulburau pacea publică", Jules Simon pentru că a refuzat să depună jurămîntul față de împărat, iar Guizot și Cousin au fost pensionați. La filozofie, rămăsese profesor doar Garnier, iar din 1856 a fost adus Emile Saisset — cel care-i *combătuse pe Michelet* și Quinet.

Învățămîntul superior a fost supus unui control foarte sever din partea statului și a bisericii. „În toate locurile, o suspiciune constantă, o supraveghere strictă și mii de vexațiuni mărunte. Micii rectori, dezbrăcați de orice autoritate, mici în fața prefecților, mici în fața episcopilor, mici în fața consiliilor academice, sînt un fel de locotenenți de poliție ai ministrului Instrucțiunii Publice,

---

[18] Victor Cousin, *op. cit.*, p. 340.

[19] Emile Saisset, *Renaissance du voltairianisme*, în „Revue de Deux Monde" 15 février 1845, p. 214 (citat după Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Editions Sociales, Paris, 1962, p. 49.

[20] E. Saisset, *op. cit.*, p. 340 (citat după Lucien Sève, *op. cit.*, p. 49.

[21] Lucien Sève, *op.cit.*, p. 49—50.

care domnește ca un despot asupra unui personal epurat și făcut docil prin teamă"[22].

S-au operat modificări și în conținutul învățămîntului. Chiar și spiritualismul „a fost radiat din programul de învățămînt, ca doctrină subversivă, el care, în accepția sa cousiniană, se voise cel mai bun susținător al tronului și al altarului"[23]. Filozofia spiritualistă a fost reintrodusă în învățămînt abia în 1863 de către ministrul Duruy, în urma deteriorării relațiilor lui Napoleon al III-lea cu Biserica. În primul deceniu al regimului imperial — deci în perioada în care Maiorescu își făcea studiile la Sorbona — în universitatea pariziană se predau următoarele cursuri de filozofie : anul I *psihologia și logica* (probabil, de prof. Adolphe Garnier, care a publicat scrieri de psihologie spiritualistă)[24] ; anul II *teodiceea și morala* (probabil, prima de prof. Emile Saisset — întemeietorul teodiceei spiritualist-eclectice[25] — iar a doua de Garnier, care a publicat un tratat de morală socială în spiritul ideologiei oficiale[26]) și în anul III *istoria filozofiei* (de către Saisset, titularul catedrei). Observăm lipsa metafizicii sau a filozofiei generale — fie și spiritualiste — înlocuită cu teodiceea. Chiar și aceste cursuri erau ținute pe baza unei programe aprobate de la începutul anului universitar de către organele de resort.

Totuși aceste măsuri de control nu li se păreau suficiente autorităților imperiale și clericale. S-a considerat necesar ca toate prelegerile ținute să fie cenzurate. De aceea, în regulamentul din 28 februarie 1858 se prevedea ca, în sala fiecărui curs, „un loc special să fie rezervat rectorului sau delegatului său însărcinat special cu supravegherea învățămîntului superior"[27].

Cum ar fi putut, în aceste condiții, să fie admisă o teză de doctorat care se întemeia pe o filozofie autonomă cu tendințe ateiste?

Dar să vedem care era *orientarea tezelor de filozofie* admise la Sorbona. Consultînd lista lor, publicată în cartea lui Albert Guigue *La faculté des lettres de l'Université de Paris depuis sa fondation (17 mars 1808) jusqu'au 1e janvier 1935*, am constatat că subiectele vizau — în majoritatea lor — apărarea concepției religioase cu ajutorul filozofiei spiritualiste. Subiecte ca *De existentia et atributis Dei*, *De Dei existentia*, *De atheismus hominum societate noxio*, *De anima imortalitate*, *Teodicee juxta methodum geometricam instituta* etc. revin de mai multe ori. După 1830, apar și subiecte de istoria filozofiei, prin care se valorificau concepțiile spiritualiste proreligioase și se criticau concepțiile materialiste și cele sceptice[28]. Aceeași constatare a făcut-o și ministrul Victor Duruy în 1868. „Subiectele obișnuite sînt următoarele : Despre existența lui Dumnezeu, Despre consecințele fatale ale ateismului, Despre libertatea morală ... Respingerea sistemelor lui Locke, Condillac, Helvetius, Despre spiritualitatea și moralitatea sufletului". Și Duruy remarcă apariția, după 1830, a subiectelor de istoria filozofiei : „Cei mai iluștri părinți ai Bisericii, scolasticii cei mai celebri se găsesc de mai multe ori în această listă atît de variată și bogată ; chestiunile cele mai grave ale moralei, teologiei și metafizicii sînt aici discutate și aprofundate. Dar, fie că e vorba de respingerea scepticismului frivol al sofiștilor sau profund al lui Aenesidemus, al lui Agrippa, al lui Bayle, al lui Kant, fie că se combate panteismul școlii din Eleea, al Alexandrinilor, al lui Spinoza sau al lui Hegel, materialismul lui Democrit, Epicur, Hobbes, Gassendi, ori se judecă doctrinele lui Platon, Aristotel, a sfîntului Augustin, a sfîntului Bernard, a sfîntului Thoma, a lui Descartes, Bossuet, Leibniz — totdeauna același spirit animă și călăuzește critica. Noi nu ne temem să afirmăm că *în nici una din aceste teze nu se va găsi vre-o urmă a erorilor contemporane;* dimpotrivă, din ele se scot argumentele cele mai puternice în favoarea doctrinelor spiritualiste și cu adevărat sociale. Acest arsenal conține arme împotriva tuturor sofismelor celor mai periculoase ale trecutului și ale prezentului"[29].

Este clar că, după orientarea de principiu a tuturor tezelor de doctorat, pusă în lumină de ministrul Instrucțiunii publice, tezele lui Maiorescu s-ar fi încadrat printre „erorile contemporane" sau poate printre „sofismele

---

[22] Louis Liard, *L'Enseignement supérieur en France, 1789—1893*. Tome seconde, Paris 1894, p. 244.

[23] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 162.

[24] *Traité des facultés de l'âme* (1852) etc.

[25] *Essai de la philosophie religieuse* (1858).

[26] *Morale sociale ou devoir de l'Etat et des citoyens en ce qui concerne la Famille, l'Education* (1850).

[27] Citat după Louis Liard, *op. cit.*, tome second, p. 269.

[28] Cf. Albert Guigue, *La faculté des lettres de l'Université de Paris*, Felix Alcan, Paris, 1935.

[29] Moniteur universel, 22 — 23 mai 1868 p. 719 (citat după Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, 1962, p. 39—40.

cele mai periculoase ale trecutului și ale prezentului"[30].

Ministrul Duruy — considerat totuși un laic și un liberal — se referă la întreaga perioadă 1808—1868. După 1852 însă, mai ales pînă la 1863 — controlul asupra tezelor de doctorat era mai sever și mai intolerant. Așa se explică faptul că numărul tezelor de filozofie admise este mult mai mic. De unde în perioada precedentă erau admise anual 5—10 teze principale de filozofie, după 1852 numărul lor scade la 1—2. Iar în anii școlari 1855—1856, 1858—1859, 1861—1862, 1863—1864 și 1868—1869 la Sorbona nu a fost admisă nici o teză de doctorat în filozofie. Și era singura universitate din Franța care avea acest drept. În anii cînd studia Maiorescu la Paris, au fost admise două teze de doctorat: Despre Bossuet și Fénélon, în 1859—1860 și „De vitae natura" (1860—1861) susținută de E. Charles, din școala spiritualist-eclectică. Celelalte teze admise în anii 1853—1865 au avut ca subiecte: Sf. Thoma, De animae facultate [31], critica scepticismului lui Kant, De imortalite Animae, Teodiceea lui Leibniz, Filozofia abatelui Signac. Unde se putea integra teza lui Maiorescu *La Relation — Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* care respingea orice teodicee și reducea teologia la psihologie? Însuși titlul tezei vorbea de o orientare potrivnică nu numai teodiceii, ci și oricărui spiritualism. Într-adevăr, axarea filozofiei pe conceptul de *relație* însemna refuzul filozofiei tradiționale axate pe conceptul de substanță, temelia ontologiei spiritualiste și religioase. Teza lui Maiorescu putea fi respinsă fără a mai fi citită, căci titlul ei trăda una din marile „erori contemporane" de care vorbea ministrul Duruy.

Controlul asupra conținutului de idei al tezelor de doctorat sub regimul imperial era însă mai sever și nu se limita la tezele de filozofie. Este semnificativă în acest sens „anularea unei teze de doctorat în medicină — pur și simplu pentru că autorul ei se pronunța pentru o concepție deterministă a vieții psihice — și blamarea juriului care a admis-o"[32]. Și aceasta se petrece în 1868, deci în timpul conducerii ministerului Instrucțiunii publice de către laicul și liberalul Duruy, cel ce restabilise în 1863 învățămîntul filozofic — limitînd puterea teologilor. În 1861, cînd și-a prezentat Maiorescu tezele, influența acestora era mult mai mare în învățămînt.

Așadar, ținînd seama de severele exigențe ideologice — religioase și politice — cărora trebuiau să li se conformeze atunci tezele de doctorat prezentate la Sorbona, putem conchide că, indiferent de valoarea ei (asupra căreia nu ne putem pronunța, căci nu o avem și nici aprecieri competente asupra ei nu s-au găsit), teza principală a lui Maiorescu nu putea fi admisă din cauza orientării sale filozofice potrivnice ideologiei oficiale.

*

Așa cum am mai spus, prin conținutul de idei pe care-l pune în discuție, momentul sorbonard are și o importanță filozofică. Dealtfel, în articolul *Doctoratul la Sorbona*, și profesorul Liviu Rusu dezbate problema valorii gîndirii filozofice maioresciene din această etapă, dar o subordonează problemei biografice a examenului de doctorat și o rezolvă în funcție de aceasta. Judecarea valorii ideilor filozofice pe baza unor criterii nefilozofice mi se pare neîntemeiată. Valoarea filozofică a eclectismului spiritualist francez sau a ideilor maioresciene trebuie judecată autonom, pe baza criteriilor istorico-filozofice, prin raportarea la curentele europene din acel timp. Deoarece profesorul Rusu discută valoarea gîndirii filozofice maioresciene din această perioadă în raport cu eclectismul spiritualist francez, să analizăm mai întîi, pe scurt, valoarea filozofică a acestui curent precum și rolul pe care l-a avut în cultură. Spiritualismul eclectic n-a apărut din nevoia de a dezvolta gîndirea filozofică, de a da un răspuns nou, mai satisfăcător unor probleme filozofice, ci ca o reacție ideologică împotriva filozofiei iluministe și senzualiste a secolului al XVIII-lea. El se opunea totodată scepticismului lui Hume și Kant care subminau baza ontologică a religiei. Inspirîndu-se inițial din spiritualismul lui Maine de Biran și din școala scoțiană a simțului comun creată de preotul Thomas Reid, eclectismul a încercat, un timp, prin Victor Cousin să-și apropie metafizica spiritualistă germană a lui Schel-

---

[30] Nu numai teza principală ci și cea secundară avea o asemenea orientare. În pornirea sa împotriva eclectismului spiritualist, Maiorescu și-a ales inițial ca teză secundară despre sofiști, subiect pe care l-a schimbat cu tema „Despre scepticism — Sextus Empiricus". Ambele concepții apărate de Maiorescu erau, precum se vede, potrivnice direcției urmată de Sorbona încă din 1808. Probabil că, pe lîngă dificultățile de documentare și lipsa de timp, la abandonarea acestor subiecte a contribuit și un anumit — dar nu suficient — spirit de prudență. Dar și filozofia lui Herbart — la care s-a oprit — făcea parte dintre „erorile contemporane".

[31] Recunoaștem în această teză, titlul cărții din 1852 a lui Garnier, unul din cei doi profesori de filozofie de la Sorbona, în anul 1861. Menționez că titlul tezei celuilalt profesor — E. Saisset — a fost critica scepticismului lui Aenesidemus.

[32] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 134.

ling și Hegel, spre a-și ridica nivelul filozofic și a găsi un aliat împotriva noilor concepții pozitiviste, sceptice și materialiste. Părerea profesorului Liviu Rusu că Victor Cousin „încerca să medieze între Hume... și idealismul german în frunte cu Schelling și Hegel" nu este întemeiată. Așa cum remarca Geymonat, „chiar și atunci cînd va încerca să integreze teme speculative profund diferite [Cousin] va continua să atribuie filozofiei simțului comun cea mai mare valoare"[33]. Or, este știut că școala simțului comun a apărut ca o reacție împotriva filozofiei critice și sceptice a lui Hume, care ruina bazele religiei și ale metafizicii. Dealtfel, scepticismul lui Hume și Kant a fost — ca și materialismul și panteismul — totdeauna combătut de spiritualismul eclectic, inclusiv de către Victor Cousin, fapt consemnat în toate tratatele de istoria filozofiei.

Reamintim de asemenea că numeroase teze de doctorat trecute la profesorii Cousin, Garnier și Saisset au avut ca temă această critică. Pentru a ridica oarecum prestigiul eclectismului spiritualist, atît de compromis în ochii filozofilor, esteticianul nostru lasă să se înțeleagă că Victor Cousin a fost mai puternic influențat de Hegel decît de Schelling. „E semnificativ că Alphonse Gratry, și el profesor la Sarbona, critica eclectismul lui Cousin mai ales în latura sa hegeliană" (p. 28). Or, în lucrarea *Despre filozofia franceză și cea germană* (1833) Cousin arată că Schelling l-a influențat mai mult și susține că „son système est le vrai"[34]. Apoi „rațiunea absolută și impersonală", pe care o admitea atunci Cousin, sub influența metafizicii spiritualiste germane, avea la bază o „intuiție revelatoare", inspirată din faimoasa „intuiție intelectuală" a lui Schelling[35], despre care Hegel spunea că este „obscurul în care toate vacile par negre". În acea perioadă, șeful școlii eclectice îl privea pe Hegel ca pe un simplu discipol al lui Schelling. „Îmi plăcea Hegel — scria Cousin referindu-se la anii 1830; admiram vigoarea spiritului său și acea fermitate imperturbabilă cu care aplica vechiul sistem al lui Schelling — metodic dezvoltat — la toate domeniile cunoașterii umane..."[36].

Dar această cochetărie cu metafizica spiritualistă germană nu a durat mult. Datorită criticii făcute de filozofii-teologi (Bautin, Maret, Graty și alții) care considerau „rațiunea absolută impersonală" a lui Schelling și Hegel ca o „erezie panteistă", Cousin a renunțat la ea. De acum înainte, spiritualismul eclectic va adopta teodiceea creștină a unui Dumnezeu personal și va combate metafizica spiritualistă germană. „Pe măsură ce filozofia germană se mai dezvoltă, iar eu o cunoșteam mai bine — își amintește Cousin mai tîrziu — m-am separat mai deschis de ea și se poate spune că școala care se pretinde azi moștenitoarea lui Hegel, nu are adversari mai hotărîți decît prietenii mei și cu mine, atît în privința formei și a principiilor, cît și în privința metodei"[37].

Profesorul Liviu Rusu exagerează mult valoarea filozofică a eclectismului. „Lărgime de orizont", „eclectism creator", metodă de cercetare în filozofie — iată care ar fi, după esteticianul nostru, trăsăturile caracteristice ale eclectismului spiritualist francez. Nici un istoric al filozofiei nu s-a încumetat să prezinte o asemenea imagine *apologetică* a eclectismului. Care este adevărul? Apărut ca o reacție împotriva subtilelor analize ale sensualismului lui Condillac, eclectismul spiritualist a făcut apel la cea mai terestră dintre concepții — filozofia simțului comun a părintelui Thomas Reid, care apăruse ea însăși ca o reacție împotriva spiritului critic și analitic al filozofiei lui David Hume. Școala scoțiană a simțului comun era de fapt, așa cum remarca Harold Höffding, o reacție împotriva filozofiei însăși. Evident, nu imbolduri teoretice, de progres în gîndirea filozofică, au stat la baza acestei opțiuni a lui Royer Collard și Victor Cousin, ci motive ideologice, de stăvilire a materialismului, mai ales în învățămînt. „Nu s-ar putea face ceva mai bun în starea actuală a lucrurilor — scria Cousin chiar în anii cînd cocheta cu metafizica spiritualistă germană — decît să se ia ca bază a învățămîntului filozofic, în toate școlile din Franța, doctrina școlii scoțiene și în principal scrierile dr. Reid"[38]. Iar discipolul său, Emile Saisset, precizează că filozofia franceză de la începutul secolului XIX „a căutat în filozofia scoțiană un refugiu împotriva materialismului lui Cabanis și a lui Tracy"[39] (discipolii lui Condillac). Am văzut că încercarea de a-și apropia metafizica spiritualistă germană a fost efemeră iar spiritualiștii eclectici au descins în teodicee. Așadar, eclectismul n-a asimilat nimic din marile cuceriri ale gîndirii filozofice din sec. XVII și XIX — Hume, Kant, Schelling, Hegel.

---

[33] Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, p. 418.

[34] În 1834 această lucrare a apărut în limba germană cu o prefață de Schelling.

[35] Vezi și P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane*, vol. IV, p. 275—276.

[36] Victor Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Quatrième édition, Paris, 1861, p. VII.

[37] Victor Cousin, *Fragments philosophiques contemporains*, p. 78.

[38] Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, Sautelet, 1826, p. 161.

[39] Emile Saisset, *Essai sur la philosophie et la religion au XIX-e siècle*, Charpentier, 1845, p. 78.

Dimpotrivă, i-a combătut, de pe pozițiile religiei și ale filozofiei simțului comun. Pentru a-și găsi aliați, Royer-Collard și mai ales Cousin s-au îndreptat spre trecutul mai îndepărtat, adoptînd metoda eclectică de a culege din sistemele filozofice spiritualiste idei disparate de care aveau nevoie pentru a consolida spiritualismul. Aici trebuie făcută o precizare: metoda eclectică era aplicată doar la istoria filozofiei, spre a găsi puncte de sprijin spiritualiste în afară. Adevărata metodă prin care spiritualiștii eclectici căutau să aprofundeze gîndirea filozofică era *metoda psihologică, intuiția internă*. O spune răspicat spiritualistul Paul Janet din școala lui Cousin. După 1828, precizează el, Cousin se îndepărtează de idealismul german și „întemeiază filozofia în sens cartezian, *menținînd mereu metoda psihologică ca bază a filozofiei*"[40]. Faptul este pus în lumină și de Alfred Weber, care scrie că școala spiritualist-eclectică a lui Cousin „se inspiră din Descartes metafizicianul, din Leibniz, Wolf și mai mult încă din Reid, *întemeiază filozofia pe psihologie și aceasta pe observația internă*"[41].

În tendința sa de a da o imagine mai arătoasă eclectismului, cunoscutul estetician român susține că eclectismul francez era „creator", lucru pe care nici Cousin n-a îndrăznit să-l afirme. Expresia de „eclectism creator" a fost preluată fără spirit critic de la eclecticul obscur Emile Saisset, care a folosit-o în 1857 într-un discurs asupra lui Leibniz. Citatul dat de profesorul clujan nu e complet și n-a fost luat direct din Saisset, ci din *Vocabularul filozofic* al lui A. Lalande. Iată citatul integral luat direct din Saisset: „Eclectismul creator este, într-adevăr, eclectismul oamenilor de geniu, eclectismul lui Platon, al lui Aristotel, al lui Leibniz. Într-un cuvînt, el constă în a culege toate ideile mari suscitate de progresul epocilor și a le topi, pentru a le uni în creuzetul unei idei noi"[42]. Dacă Platon și Aristotel sînt reprezentanți ai „eclectismului creator", atunci de bună seamă că Victor Cousin, Garnier și Saisset nu pot intra în această categorie. Oricum, ei n-au topit ideile împrumutate în creuzetul unei idei noi și n-au ajuns la elaborarea unor concepții unitare și originale care să rămînă în istoria filozofiei. Saisset se referă de fapt la eclectismul lui Leibniz din care dă două citate, exprimînd două etape ale eclectismului: 1) etapa eclectismului pur critic și 2) etapa eclectismului creator. „« Am găsit, spune Leibniz, că cea mai mare parte a sectelor au dreptate într-o bună parte din ceea ce ele avansează, dar n-au atîta în ceea ce neagă ». Iată formula eclectismului pur critic. « Eu mă străduiesc, continuă Leibniz, să dezgrop și să reunesc adevărul acoperit și risipit sub opiniile diferitelor secte de filozofie și cred că voi fi adăugat la aceasta ceva de la mine pentru a face cîțiva pași înainte ». Iată formula eclectismului creator"[43]. În acest discurs, Saisset făcea apologia sistemului spiritualist al lui Leibniz care pentru el „este metafizica însăși, este fondul însuși al lucrurilor, este adevărul"[44]. Dacă este așa, atunci nu mai este posibilă elaborarea unui eclectism creator după Leibniz. Cît de creator și de inventiv a fost eclectismul spiritualist ne-o spune Hippolyte Taine. Filozoful francez, care a fost în orice caz mai creator decît Saisset, a criticat eclectismul „care formează spiritele de peste un sfert de veac, care apasă asupra lor, chiar din clipa inițierii, cu forța unei instituții, și care sub toate formele, vine să lovească ori să înnăbușe orice invenție, orice efort"[45]. Dealtfel, eclectismul nu era *o metodă de cercetare*, ci — cum observă Geymonat — „*o metodă de confirmare* și validare a concepției spiritualiste [46].

În general, curentele eclectice din istoria filozofiei n-au urmărit un scop teoretic, creator, progresul cunoașterii, ci un scop practic. Eclectismul neoplatonic [47], care a adus totuși

---

[40] Paul [illegible]t, Gabriel Seailles, *Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles*, dixième edition, Paris, 1918, p. 1065—1066.

[41] Alfred Weber, *Histoire de la philosophie*, par dixième edition, Paris, 1925, p. 427. (Vezi și Harold Höfding, *Histoire de la philosophie moderne*, Tome second, p. 324 și Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, p. 419).

[42] Emile Saisset, *Critique et histoire de la philosophie*. Fragments et discours. Paris, 1865 (în *Discours sur la philosophie de Leibniz*), p. 142.

[43] E. Saisset, *op. cit.*, p. 143.

[44] Idem, *op. cit.*, p. 155.

[45] Hippolyte Taine, *Les philosophies classiques du XIX-e siècle en France.*

[46] Ludovico Geymonat, *op. cit.*, vol. IV, p. 418.

[47] Observăm o analogie plină de semnificație între eclectismul neoplatonic din antichitate și cel francez din secolul al XIX-lea. Deși le despart atîtea veacuri, remarcăm la aceste curente filozofice asemănare de conținut, de metodă, de funcție și de destin. Într-adevăr, ambele curente sînt spiritualiste, folosesc metoda eclectică, încearcă să împace filozofia cu religia, și cu toate acestea sînt combătute și chiar sacrificate de biserică. Momentul 1852, cînd regimul celui de-al doilea imperiu, aliat cu biserica, a scos din învățămînt chiar și filozofia spiritualistă pentru că era profană, se aseamănă cu momentul

unele idei noi, urmărea un scop practic : unificarea tuturor sistemelor filozofice spiritualiste și a acestora cu religiile. Leibniz însuși nu e creator *în eclectismul său* — care avea de asemenea un scop cultural practic —, ci în teoria cunoașterii și în monadologie. Și eclectismul francez a urmărit un scop practic. „Cousin — spune Brehier — propune, sub numele de eclectism, tuturor sistemelor, un tratat de pace care trebuie să le concilieze, reținînd din ele tot ce au mai prețios, așa cum guvernul reprezentativ este un guvern mixt care dă satisfacție tuturor elementelor societății. Comparația e a lui Cousin însuși"[48].

Orientat spre trecut și avînd ca postulat ontologia religioasă, iar ca încoronare teodiceea, eclectismul nici nu urmărea progresul cunoașterii lumii, ci alcătuirea unei concepții *definitive* despre lume, care să se opună progresului. Spiritualismul eclectic universitar, spune Lucien Sève, „s-a născut bătrîn pentru că rațiunea sa de a fi este combaterea progresului"[49].

Cei mai mulți istorici ai filozofiei remarcă ruptura dintre spiritualismul eclectic și știință[50]. În timp ce concepțiile spiritualiste ale lui Descartes, Leibniz, ba chiar și a lui Wolf — filozofi pe care se sprijină eclectismul — erau legate la vremea lor de progresul științelor, „nu există nici o descoperire științifică, una singură măcar, care să poată fi pusă la activul spiritualismului universitar, fapt fără precedent, la această scară, în istoria filozofiei noastre moderne"[51]. Mai mult, spiritualismul a combătut noile teorii din știință, fapt care a determinat pe unii neospiritualiști, între care și Ion Petrovici, să condamne atitudinea negativă față de știință a lui Victor Cousin pentru că „a comparat valul faptelor pozitive aduse la lumină de știință cu « năvălirea barbarilor »"[52].

Lipsit de contribuția marilor concepții filozofice moderne — Hume, Kant, Hegel — precum și de aportul științelor pozitive la progresul cunoașterii, eclectismul spiritualist francez avea nevoie, mai mult ca celelalte filozofii, de mari capacități creatoare și de eforturi intelectuale pentru a elabora o concepție demnă de a fi înregistrată de istoria filozofiei. Dar acestea i-au lipsit. Royer-Collard, întemeietorul școlii eclectice, a ajuns accidental și pentru puțin timp în filozofie, cariera lui fiind de om politic[53], iar Victor Cousin a fost politician, orator, filozof și scriitor. Emile Bréhier îl consideră „mai mult orator decît filozof"[54], și-i apreciază doctrina ca „sumară și superficială"[55], „de o radicală *incoerență*"[56]. Ludovico Geymonat este de părere că „o totală lipsă de rigoare și de coerență internă caracterizează întreaga sa construcție, iar diversele puncte de vedere spre care se arată deschis sînt pur și simplu alăturate unul de altul, fără un autentic efort de mediere și de sinteză"[57]. De aceea, istoriile recente ale filozofiei acordă o foarte mică importanță eclectismului spiritualist francez, pe care-l consideră mai mult un curent ideologic decît filozofic. Unul din cele mai recente tratate de istoria filozofiei nici nu-i menționează pe Garnier, Saisset, Jules Simon etc., ci doar pe Cousin, căruia îi acordă numai cîteva rînduri. „Dacă are o foarte mare importanță pentru istoria gîndirii în realitatea ei socială și în comunicarea ei cu elevii așezămintelor de stat, eclectismul a fost foarte negativ pe plan filozofic"[58].

---

desființării școlii neoplatonice din Atena, moment care a marcat pierderea completă a autonomiei filozofiei. Această asemănare de conținut, de metodă și de funcție spirituală explică preferința eclectismului francez pentru neoplatonismul școlii din Alexandria, despre care au elaborat mai multe studii. Dealtfel, P. P. Negulescu a observat această asemănare chiar și la Jules Simon, pe care-l consideră „în filozofie, continuator al eclectismului neoplatonizant al lui Cousin".

[48] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, p. 657—658.

[49] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 123.

[50] Gîndirea lui Cousin „este fructul natural al acestei educații formale și umaniste, aproape *străină culturii științifice*, care se dădea în liceele imperiale" (Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, p. 656.

[51] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 127.

[52] Ion Petrovici, *Filozofie și știință*, în vol. *Introducere în metafizică*, ediția a doua, București, Edit. Casa Școalelor, 1929, p. 110.

[53] „Ca un asemenea nespecialist, dar om de ordine morală, să fi fost numit la 1811 de Nap/oleon/ I prof/esor/ de f/ilozofie/ la Sorbona și să fi produs un curent de f/ilozofie/ idealistă în Franța (Cousin, Jouffroy) /este/ explicabil mai ales prin zdruncinarea cugetelor după enormele evenimente politice" — scria Titu Maiorescu în notele cursului de Istoria filozofiei franceze, în noiembrie 1906. (Citat după textul stabilit și publicat de Emil Manu în revista, „Manuscriptum" nr. 4/1975, p. 117).

[54] Emile Bréhier, *op. cit.*, tome II, p. 656.

[55] *Ibidem*, p. 652.

[56] *Ibidem*, p. 658.

[57] Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico* vol. IV, 1971, p. 420.

[58] André Canivez, *Aspects de la philosophie française* (aux XIX-e siècle), în *Histoire de la philosophie*, Tome III. Encyclopédie de la Pléiade, publiée sous la direction d'Yvon Belaval, Paris, 1974, p. 425.

O caracterizare mai cuprinzătoare a eclectismului a dat Edgar Quinet, un gînditor contemporan cu Victor Cousin. El consideră eclectismul ca o capitulare generală a spiritului filozofic francez. „Mai întîi, o capitulare în fața filozofiei scoțiene și germane ; geniul spontan al Franței a dispărut aici aproape complet. O capitulare apoi în fața politicii : se identifică cu spiritul Restaurației și se închide în Charta din 1814, ca într-un absolut imuabil. O capitulare și în fața întregului trecut al filozofiei : se cedează, ca să spun așa, orice drept al prezentului de a gîndi pe cont propriu. În sfîrșit, în zilele noastre, o capitulare în fața bisericii"[59]. Și totuși profesorul Liviu Rusu consideră că, apărînd eclectismul, apără prestigiul filozofiei franceze!?

Pentru că privim această școală filozofică în comparație cu gîndirea maioresciană, nu e lipsită de interes evidențierea funcției conservatoare a spiritualismului eclectic în cultură. Cousin sublinia adesea că spiritualismul nu e o concepție pur filozofică, „în sine", indiferentă față de problemele culturii, ci o filozofie care oferă fundament, garanție și apărare întregii culturi, concepută în structura și organizarea ei tradițională. În viziunea spiritualistă a culturii[60], inclusiv cea a lui Cousin, cea mai înaltă formă de viață, care le orientează pe celelalte și le dă semnificație, este religia. „Ordinea și legătura dintre formele culturii nu sînt nici arbitrare și nici istoric variabile. Orice tentativă și orice sforțare de a atrage în centrul vital al culturii o altă formă sfîrșește prin a fi declarată și combătută ca o tendință execrabilă"[61]. În această structură de esență tradițională a culturii, — centrată în jurul religiei — știința și civilizația, fiind legate de interese „profane", sînt plasate la periferie, pe treapta cea mai de jos. Dacă e desprinsă din structura semnificativă a culturii, dacă tinde să se autonomizeze, activitatea teoretico-științifică este privită de Cousin ca o alienare a omului, ca o cădere în afara autenticelor sale nevoi și aspirații.

Aceasta este adevărata valoare a eclectismului spiritualist, care justifică critica făcută de „tînărul valah". În raport cu această filozofie prof. Liviu Rusu judecă și minimalizează gîndirea filozofică maioresciană din prima perioadă. Pentru a vedea care este adevărul, să comparăm ideile filozofice ale lui Maiorescu din anii 1859—1861, cu spiritualismul eclectic și să le surprindem valoarea fiecăruia și funcția lor în cultură. În timp ce spiritualismul eclectic a apărut ca o reacție împotriva filozofiei iluministe, materialiste și critice a secolului al XVIII-lea și se afla în conflict cu știința vremii, Titu Maiorescu s-a situat de la început pe o direcție de gîndire care continua într-un fel ateismul francez și criticismul german din secolul al XVIII-lea. Sub influența spiritului științei, el a devenit ateu și s-a plasat într-un orizont filozofic modern, dominat de Herbart și de Feuerbach. Filozofia lui Herbart descinde din Kant, în interpretarea realistă a „lucrului în sine", și reprezintă o reacție împotriva idealismului speculativ al lui Fichte, Schelling și Hegel, față de care spiritualismul eclectic se situa și mai la dreapta. Concepția lui Herbart este pătrunsă de spirit critic și se afla în concordanță cu știința modernă[62]. Maiorescu nu era însă un vasal al lui Herbart. Pe lîngă faptul că își lărgește treptat orizontul cu idei provenind din gîndirea filozofică și științifică a vremii, chiar și în dimensiunea herbartiană a gîndirii sale se observă menținerea unei distanțe față de metafizica „realiilor", precum și tendința de a selecta anumite idei herbartiene de bază și de a le acorda o altă valoare. Așa de pildă, ideea de relație, care la Herbart are un rol important dar nu hotărîtor, este preluată în 1859 de Maiorescu ca idee centrală, pe care o leagă de alte concepții filozofice, precum și de știința vremii. În teza de doctorat de la Sorbona (1861), el dezvoltă ideea de relație, transformîndu-o într-un „nou fundament al filozofiei". Se știe că Herbart menține, ca și filozofia tradițională, la baza sistemului său, categoria de substanță, de absolut, reprezentată de așa-numitele „realii", entități de natură spirituală, simple și imuabile, înrudite întrucîtva cu monadele lui Leibniz. În ontologia sa, el distinge trei categorii fundamentale care reprezintă trei

[59] Edgar Quinet, *Le Christianisme et la révolution française*, p. 27.

[60] Vezi interesanta analiză a concepției spiritualiste despre cultură făcută de Franco Alessio în consistentul articol *Spiritualismo*, publicat în volumul *Filosofia* (Enciclopedia Feltrinelli-Fischer, Milano, 1972); vezi și *Studi sul neospiritualismo*, 1953.

[61] Franco Alessio, *loc. cit.*, p. 436.

[62] Cea mai mare influență asupra lui Herbart pare să fi avut matematica. Încă din 1824, el încearcă să întemeieze psihologia ca știință pe matematică, iar B. Riemann, unul din întemeitorii geometriei neeuclidiene, recunoaște că s-a inspirat în teoria sa, din concepția herbartiană asupra relațiilor spațiale (Cf. Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, 1971, p. 158.

nivele de profunzime: *Realitatea* (Wirklichkeit), *Existența* (Dasein) și *Ființa* (Sein). Prin *Realitate* el înțelege ceea ce este dat în experiență și se manifestă prin calitățile și raporturile lucrurilor sensibile. *Existența* exprimă obiectele, dar nu izolate, ci integrate într-un ansamblu de relații, iar *Ființa* reprezintă existența în sine, independent de orice relații și imuabilă [63]. Acest al treilea nivel, cel al ființei, exprimată prin ,,realii'', determină natura spiritualistă și imobilistă a sistemului herbartian, care amintește de doctrina Eleaților dar care nu e străin nici de mecanicismul timpului său.

Primele două nivele sînt admise și de Maiorescu. El nu adoptă însă metafizica herbartiană a ,,realiilor'', ci face din relație — cel de-al doilea nivel ontologic al lui Herbart — un nou fundament al filozofiei. Prin aceasta Maiorescu face un pas mai departe față de *Einiges Philosophische*, care vădea tendințe eclectice, în direcția circumscrierii unei viziuni filozofice mai unitare. Totodată, acest fapt este semnificativ pentru înțelegerea concepției maioresciene și a raporturilor ei cu cea herbartiană. El dovedește o relativă independență a tînărului gînditor față de maestrul său, o poziție proprie care-i permite să se mențină într-un orizont filozofic mai larg, cu deschideri spre alte zări. Prin oprirea în fața metafizicii ,,realiilor'', Maiorescu evita spiritualismul precum și imobilismul sistemului herbartian. A fost un gest de relativă autonomie care a făcut posibilă joncțiunea cu alte concepții, iar mai tîrziu reîntoarcerea la Kant. Dacă Maiorescu ar fi intrat complet în cercul închis al sistemului herbartian, nu s-ar mai fi putut apropia de filozofia lui Feuerbach.

Prin asimilarea ideilor fundamentale ale concepției feuerbachiene, tînărul gînditor român se opune și mai radical eclectismului spiritualist. El nu urmărește formarea unei concepții ,,definitive'', despre o lume neschimbată în esența ei, ci a unei concepții filozofice perfectibile, capabile să explice lumea reală în continuă devenire, a oamenilor. Filozofia sa nu mai este orientată — ca spiritualismul eclectic, — spre trecut, pentru a căuta puncte de sprijin și a oferi la rîndu-i sprijin culturii tradiționale, axate pe religie, ci spre viitor, avînd menirea să favorizeze schimbarea vieții sociale și să călăuzească acțiunea de construire a unei noi culturi, de esență modernă, în care valorile umane ,,profane'' vor ocupa locul central.

Conștiința religioasă nu mai este privită ca o manifestare a năzuințelor spirituale specific umane, ci, pe linia stîngii hegeliene, ca o expresie a înstrăinării conștiinței omului de viața lui reală și a îndepărtării de posibilitatea ameliorării condiției sale în lume. De aceea, religia își pierde locul central în cultură și rolul de călăuză, care-i revine de acum înainte filozofiei întemeiate pe știință.

Aceasta este poziția de principiu pe care se plasase Maiorescu în Germania. Cînd, cu ocazia studiilor la Sorbona, a cunoscut eclectismul spiritualist francez, el și-a propus să-l critice chiar în teza principală de doctorat *La Relation*. ,,*Aici voi căuta, între altele, a demonstra că filozofia franceză propagată de Royer-Collard, Cousin, etc. în eclectismul ei, este semn de impotență filozofică*'' — scria el în decembrie 1860. Chiar și în teza secundară inițială *De sophistorum philosophia* — unde își propunea să apere pe sofiști ,,în contra lui Platon și a falselor opiniuni de astăzi asupra lor'', avea o orientare antispiritualistă. Maiorescu, era conștient de această opoziție față de spiritualismul eclectic dominant la Sorbona, dar își făcea iluzia că problema se va dezlega doar pe plan filozofic. ,,*Amîndouă aceste obiecte originale* [tezele de doctorat] *stau în opoziție vie cu direcțiunea filozofică a Sorbonei. Cu atît mai bine, cu atît disputațiunea va fi mai ageră și mai animată*'' [64]. Sfătuit de tatăl său să evite critica spiritualismului eclectic, pentru a nu i se respinge teza *La Relation*, Maiorescu îi răspunde la 11 ian. 1861 : ,,La asta mă gîndesc și eu de mult și în urmă m-am decis a o face astfel. Teza de doctorat nu va conține decît o expunere pozitivă, fără critica altor opiniuni, a sistemului filosofic după definiția mea ca știință a relațiunilor... Asta teză însă nu o imprimez decît în 40 exemplare. *După ce voi fi eu aprobat ca doctor, o public, în august încă odată, însă înmulțită la urmă atît cu critica teismului și a imortalității cît și cu o critică a eclectismului francez*'' [65] (subl. ns.). Dar, așa cum am văzut, Maiorescu n-a putut omite complet această critică, nici chiar în teza predată (vezi scrisoarea către Egger din 8 mai 1861), fapt care a dus la respingerea ei de către profesorul referent. Pe doctorandul nostru nu îl nemulțumea numai *concepția* spiritualist-teistă a eclectismului

[63] Cf. *Allgemeine Metaphysik*, § 196 și următoarele. Vezi și Victor Delbos, *De Kant aux postkantiens*, Paris, 1940, p. 189—202.

[64] Vezi ,,Convorbiri literare'', nr. 17 din 15 sept. 1972, p. 20.

[65] *Epistolarium III*. În manuscrisul copie, fragmentul este tăiat de Maiorescu, astfel că e posibil ca în original scrisoarea expediată tatălui său să nu-l cuprindă. El este însă semnificativ pentru modul cum gîndea, pentru obsesia criticii spiritualismului eclectic.

francez, ci și *metoda* acestuia. Format la școala berlineză, unde domina metoda istoristă hegeliană, după care filozofia este expresia spirituală a epocii, Maiorescu n-a putut colabora cu profesorii din Paris la pregătirea tezelor sale, ci mergea mereu la Berlin pentru a-i consulta pe profesorii de acolo. „La Berlin trebuie să mă întîlnesc cu Trendelemburg și Michelet, profesorii de filozofie de acolo, despre materia mea. Cu cei din Paris nu e de ieșit la cale; Garnier, Saisset și Jules Simon, în nefericitul lor eclectism, își pierdură posibilitatea de a înțelege vre-un sistem sau vre-o epocă din punct de vedere obiectiv; se pun pe un tron ales după placul D-lor și, după ce fac să defileze toți filozofii trecuți, despoaie de-a rîndul pe fiecare de cîte o idee — ce le pare bună — și pe urmă își formează din atîtea elemente eterogene un amalgam pe care Dumnezeu știe cum îl pot gusta. Nu e de mirat că bucata lor favorită le este neoplatonismul"[66].

Maiorescu a continuat să critice spiritualismul eclectic și în cursurile sale de filozofie ținute la Iași și la București. „Eclectismul nu poate constitui un sistem filozofic, spunea el în 1892. Căci orice sistem filozofic este o concepție unitară, care dintr-un singur principiu vrea să deducă explicarea lumii. Aici nu se poate lua un argument dintr-un sistem și alt argument din alt sistem, fiindcă se pierde astfel putința demonstrațiunii metodice. De aceea și eclectismul lui Cousin a rămas neroditor și a dispărut odată cu autorul lui"[67].

Maiorescu a criticat de asemenea idealismul speculativ al lui Schelling și Hegel, de care se apropiase la un moment dat șeful școlii eclectice franceze. În special „intuiția intelectuală" a lui Schelling, care a inspirat „intuiția revelatoare" a lui Cousin, a constituit obiectul unei critici severe din partea lui Maiorescu.

Ca filozofie oficială a Sorbonei, spiritualismul eclectic a constituit și în România, pe la mijlocul veacului trecut, o doctrină cvasioficială. Numai datorită profesorilor Laurian și Bărnuțiu — formați la școala kantiană — influența spiritualismului eclectic a fost limitată. Laurian înclina spre criticismul kantian pe care-l combina cu spiritul științific. El și-a expus această poziție în 1845, într-un discurs de închidere a cursurilor. Domnitorul Gheorghe Bibescu, care era de față, a intervenit pentru a-l corecta pe profesor și a preciza că „Filozofia trebuie să fie întemeiată pe religie, fără de care toată învățătura este fără folos"[68]. Astfel că A. Tr. Laurian a trebuit să traducă în 1846 și să folosească drept călăuză „*Manualul de filosofie*, lucrat după programa universității din Paris, din 1840 de A. Delavigne", care avea la bază spiritualismul eclectic al lui Cousin.

În anul 1861—1862 în învățămîntul filozofic superior de la București profesorul Ion Zalomit preda după programa Sorbonei, un curs de psihologie și logică, și un altul de morală și de teodicee[69]. La Iași, Simion Bărnuțiu preda filozofia în spirit kantian, iar Maiorescu, care i-a urmat, a continuat să propună diferite discipline filozofice concepute în spiritul lui Herbart, al lui Feuerbach și al lui Kant. După 1872, Constantin Leonardescu, care l-a înlocuit, a reintrodus spiritualismul francez pe care și-l însușise la Sorbona, ca student al spiritualistului Paul Janet, din școala lui Cousin.

În combaterea spiritualismului, Maiorescu a fost alături de oamenii de știință și de gînditorii cu orientare materialistă Ștefan Michăilescu, Vasile Conta, Dimitrescu-Iași, A. D. Xenopol și alții. Aceasta este și semnificația intenției sale de a înlocui în 1874 pe C. Leonardescu cu M. Eminescu, la catedra de filozofie din Iași[70].

Este foarte probabil că, dacă ar fi aderat la spiritualismul eclectic și ar fi ales ca teză de doctorat una din temele admise — despre filozofia abatelui Signac, despre nemurirea sufletului, critica scepticismului lui Kant, și a ateismului francez din secolul al XVIII-lea sau despre teodiceea lui Leibniz — Maiorescu ar fi obținut doctoratul la Sorbona. Ar fi avut el oare, ca discipol al lui Garnier ori Saisset și cu diploma de doctor la Sorbona în buzunar, un nivel filozofic mai ridicat decît cel pe care l-a avut ca adept al lui Herbart și Feuerbach, dar fără această diplomă?

Profesorul clujan susține că marile calități filozofice ale spiritualismului eclectic au fost lărgimea de orizont și metoda „creatoare". Nu cred că teodiceea lui Saisset a oferit doctorilor pe care i-a format la Sorbona un orizont mai larg decît i-a oferit lui Maiorescu antropologia lui Feuerbach și nici că metoda spiritualistă a „intuiției interne" apli-

---

[66] Scrisoarea către tatăl său, din 4 febr. 1861 *(Epistolarium III)*.

[67] Titu Maiorescu, *Curs de istoria filozofiei în secolul XIX*. Manuscris 1521 la Biblioteca Academiei R.S.R., p. 188.

[68] Vezi „Curierul românesc", XVII, 49 din 2 iulie 1845.

[69] Vezi programa amănunțită a cursurilor în: Marin Popescu-Spineni, *Instituții de înaltă cultură. Învățămînt superior*, Vălenii de Munte 1932, p. 24.

[70] Nu rareori, după stabilirea sa în țară, Maiorescu a fost combătut de adversarii săi ideologici liberali cu argumente similare celor ale profesorilor sorbonarzi (1872, 1878 etc.).

cată de profesorul Garnier în psihologie era superioară metodei matematice aplicată de Herbart. Cît despre metoda eclectică a lui Saisset, pe care esteticianul nostru o consideră „creatoare", aceasta nu a creat și nu putea crea nimic, nici chiar în capetele presupușilor ei inventatori. Eclectismul era de fapt o metodă comodă, aplicată în istoria filozofiei, care a fost criticată cu pătrundere de Titu Maiorescu de pe pozițiile metodei istoriste și ale unei înțelegeri moderne a esenței gîndirii filozofice.

În privința rolului jucat în dezvoltarea filozofiei și a culturii, lucrurile sînt și mai clare. Atît în Franța cît și în România, progresul filozofiei și al culturii a trecut prin critica spiritualismului eclectic, făcută de cele mai pătrunzătoare minți ale gîndirii filozofice din cele două țări.

Revue philosophique de Louvain

(Belgia)

Tome 74, nov. 1976

Din sumar : JOSEF VOSS, Reflecții asupra originii limbajului în lumina energetismului humboldian ; EPHREM-DOMINIQUE YON, Estetica contemplării și estetica transgresiunii. În legătură cu trecerea de la Religie la Cunoașterea Absolută în „Fenomenologia Spiritului" a lui Hegel ; ANDRÉ LÉONARD, Pentru o exegeză reînnoită a „Fenomenologiei spiritului" a lui Hegel. În legătură cu o lucrare recentă a lui Johannes Heinrichs ; JEAN-FRANÇOIS MALHERBE, Enunțurile protocolare în deciziile epistemice. Un capitol de istorie recentă a epistemologiei anglo-saxone.

Revue de métaphysique et de morale

(Franța)

Nr. 3/1976

Din sumar: S. GOYARD-FABRE, Ideea de suveranitate a poporului și „liberalismul pur" la Benjamin Constant; J.-E. SCHLANGER, Imaginile la Kant; M. ZARADER, Dialectica crimei și pedepsei la Hegel și Dostoievski; JEAN LOUIS VIEILLARD-BARON, Interpretarea hegeliană a lui *Timeu* sau filozofia naturii; J.-L. DUMAS, Pozitivism, hegelianism, materialism.

Nr. 4/1976

Din sumar: A. DOZ, Martin Heidegger; E. MARTINEAU, Mimesis în „Poetica": pentru o soluționare fenomenologică (În legătură cu o carte recentă); D. ISAAC, Tema genezei la Proclus sau servituțiile discursului; Y. MADOUAS, Eseu despre „Leviathan"-ul lui Thomas Hobbes: Crocodilul și Dragonul; H. MALDINEY, Psihoză și prezență.

Archives de philosophie

(Franța)

Tome 39, oct. — dec. 1976

Din sumar: MICHEL CORBIN, Sistemul și Drumul. De la Hegel la Toma d'Aquino; JEAN-FRANÇOIS MARQUET, Schelling și istoria filozofiei; GUNNAR ANDERSSON și GÉRARD RADNITZKY, Progresul cunoașterii: unde sînt teoriile științei; ROGER PAYOT, Argumentul ontologic și fundamentul metafizicii (încheiere).

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Alexandru Babeș

DRAMA RELIGIOASĂ A OMULUI

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1975, 464 p.

Participă:

PETRU BERAR
OCTAVIAN CHEȚAN

DIN PERIPEȚIILE ECLECTISMULUI ENTUZIAST ÎN STUDIUL RELIGIEI

DE

PETRU BERAR

Constituie, desigur, o simplă banalitate afirmația că religia, în formele ei elementare, reprezintă unul dintre cele mai timpurii fenomene din existența umană. Altfel spus, religia este un fenomen cu o istorie multimilenară care interferează, în forme de o diversitate impresionantă, majoritatea manifestărilor omului ca individ și colectivitate. Pe cît de comună este însă o asemenea constatare, prea puțin îndepărtată de posibilitățile simțului comun, pe tot atît de numeroase, variate și complexe devin consecințele ce decurg din spațiul copleșitor de imens al acestei istorii. Iar una dintre aceste consecințe, ce acționează ca un imperativ fundamental pentru cercetătorul actual, constă în necesitatea delimitării teoretice față de labirintul nu mai puțin real și impresionant al concepți-

Rev. filoz., XXIV, 1, p. 85–103, București, 1977.

ilor *despre* religie. În definitiv, cine mai îndrăznește astăzi să creadă cu seriozitate că poate formula o concepție despre religie originală și cu consistență logică, neglijînd, în același timp, ceea ce s-a afirmat despre religie, de ordinul esenței, de-a lungul istoriei? S-ar părea că, cu mult mai mult decît în alte domenii ale gîndirii teoretice, prețul originalității atinge aici cote maxime. Ceea ce explică existența tot atît de reală și a riscului de a considera drept autentică o originalitate doar aparentă. Firește, în măsura în care nu reducem originalitatea la dimensiunile vanitoase ale unui gînd derizoriu, ci o vedem identică cu valoarea reală a ideilor exprimate.

Pare-se că asemenea gînduri ajung treptat să-i preocupe, în modul cel mai stăruitor posibil, pe toți cititorii avizați ai lucrării lui Alexandru Babeș — *Drama religioasă a omului*. O pulsație continuă spre originalitate străbate paginile acestei lucrări, care, dealtfel se și prezintă, în mod deliberat, ca prima sinteză din literatura marxistă românească încercată asupra fenomenului religios, luat în considerare de la originile sale și pînă în veacul al XVI-lea, cînd în spiritualitatea europeană se desfășoară Reforma.

Și totuși, într-o ciudată contradicție cu această aspirație constantă spre originalitate și creativitate științifică, *Drama religioasă a omului* suscită, credem, obiecții critice fundamentale din partea unei analize ce nu vrea să-și reducă menirea la complezență și nici nu se entuziasmează în fața oricărui gen de originalitate, obținută cu orice preț.

Sînt variate formele pe care le poate înveșmînta eclectismul în paginile unei lucrări filozofice, cum variabile sînt și proporțiile sale, dar se pare că pentru a judeca tarele acestei gîndiri teoretice, cu referințe directe la o anumită lucrare, esențial rămîne, în cele din urmă, să găsești timbrul specific individual al eclectismului întîlnit, particularitățile acestuia. Or, privind lucrurile din acest unghi de vedere, care este situația *Dramei religioase a omului?* Fizionomia proprie eclectismului ce determină conținutul acestei lucrări este formată mai ales dintr-un entuziasm teoretic *sui generis*, încît am îndrăzni să credem că avem în față perfecțiunea *eclectismului entuziast*. Un entuziasm gata oricînd să înlocuiască informarea științifică exactă, ce nu-i prea stă la îndemînă, cu o exprimare cvasipoetică menită să-i dea cititorului iluzia unei profunde tensiuni teoretice, tinde și parțial și reușește să mascheze mecanismele de asamblare, primitive dealtfel, a diverselor *frînturi* de idei, de concepții, teorii și sisteme de gîndire, într-un tot unitar și omogen imposibil de realizat. Or, ceea ce îi este deosebit de caracteristic acestui eclectism o constituie, credem, mai ales capacitatea sa deosebită de a contamina pînă și ideile cele mai simple cu care operează; pentru a putea fi asamblate, aceste idei sînt denaturate și vulgarizate în așa măsură încît numai o atentă disecție ar putea stabili, cu oarecare probabilitate, de unde ar fi putut fi luate aceste idei și prin ce prelucrări succesive au fost trecute ele pentru a deveni o asemenea sinteză „originală", altfel spus înșelătoare.

Ne propunem, în aceste rînduri, să ilustrăm existența acestui gen de eclectism în paginile *Dramei religioase a omului* și să demonstrăm caracterul vicios al acestei metodologii de cercetare teoretică a religiei. În acest scop, din multele, prea multele aspecte discutabile ale conținutului acestei cărți, vom analiza doar două probleme dezbătute de Alexandru Babeș: *înțelegerea filozofică a religiei* văzută ca dramă a ființei umane și *locul Reformei în dezvoltarea culturii europene*, religioase și laice.

Prima dintre aceste probleme ne conduce la o întrebare care, dincolo de aparența unei ironii, vizează conținuturi de idei mai profunde: de ce, în fond, *„drama religioasă a omului"?*

Înainte de a vedea răspunsurile posibile la o asemenea întrebare, să observăm încă de pe acum ceea ce, pe parcurs, va deveni o particularitate definitorie a stilului de gîndire încorporat în această carte. De la început și pe întreg traseul voluminoasei sale lucrări, avansînd conceptul de „dramă religioasă a omului", Alexandru Babeș se va feri cu mare abilitate să decidă categoric dacă această conceptualizare a religiei este rezultatul propriilor sale observații și deducții originale sau reprezintă concluzia pe care crede că o poate extrage din istoria generală sau parțială a concepțiilor filozofice despre religie. Drama religioasă există, pentru om, pur și simplu, așa cum — iertе-ni-se comparația! — pentru Hegel a existat Ideea. Cu aplombul unui creator de sisteme filozofice, Alexandru Babeș etalează, încă din primele pagini, concepte peste concepte, cu conținuturi personale de semnificații — fie că aceste concepte le-a preluat de la alți gînditori, fie că ele reprezintă de la început propria sa creație — fără să se simtă vreodată cît de puțin obligat să justifice, cu argumente teoretice închegate, alegerea făcută din cadrul unui cîmp de semnificații existente sau posibile. Dar să fim și mai expliciți. Autorul pune, bunăoară, la loc de frunte în sistemul său de filozofie a religiei conceptul de *„înstrăinare de sine religioasă a omului"*, care pare să fie oarecum echivalent cu cel de *„dramă religioasă"*, dar fără să precizeze vreodată

în ce raport se află ideile sale, *conturate din acest unghi tematic*, cu cele ale unor predecesori iluștri, ca Hegel, Marx, Feuerbach ș.a. Cu atît mai mult cu cît este vorba de o raportare ale cărei implicații teoretice se realizează totuși, cu voia sau fără voia autorului. Să amintim, din nou cu titlu de exemplu, că doar pe parcursul a cîtorva pagini (p. 29 — p. 32) apar în variante originale, dar prea puțin sau deloc argumentate, asemenea concepte cu rol esențial în susținerea ideilor cardinale ale cărții: *„ordine universală"*, *„existență absolută"*, *„ordine naturală"*, *„ordine culturală"* (ce subordonează, la rîndul său, categoriile de *„sisteme"*, *„tipuri"* și *„forme"* de *„ordine culturală"*) ș.a. Ce-i drept, de astă dată nu lipsesc total referirile la predecesori. Cum sînt însă realizate acestea, poate tot un exemplu să fie cel mai elocvent. Vorbind la un moment dat de *„ordinea culturală"*, autorul scrie: „Cu omul «deplin», spunea Lucian Blaga de pe pozițiile psihologiei abisale, apare în cosmos o nouă rînduială. Reținem ideea, dar respingem orizontul abisal, în favoarea celui materialist" (p. 29). Cît de puțin adecvat gîndirii teoretice este însă un asemenea straniu îndemn apare nu numai prin aceea că Alexandru Babeș a luat, în mod arbitrar, doar ceea ce a dorit și a înțeles din pagina citată a lui Blaga (de fapt, n-a luat nimic!), și nu ceea ce a considerat acest gînditor ca fiind esențial și definitoriu, din punctul său de vedere, în problema dată. Deosebit de ilustrativ ne apare pînă și faptul de observație teoretică elementară că Blaga, chiar atunci cînd teoretizează rolul cultural creator al „Inconștientului", el nu pornește de la pozițiile unei *psihologii* abisale, ci de la ipotezele unei posibile *filozofii* abisale, idealiste, desigur. Citatul însuși, pe care Alexandru Babeș îl trunchiază, este următorul: „Cu omul «deplin» apar în cosmos o nouă rînduială, un nou orizont, un nou destin, și concomitent unele secrete *finalisme metafizice* cu totul aparte, inexistente pînă aici" (*Trilogia valorilor*, 1946, p. 550) (subl. ns.).

Dar să ne reîntoarcem la conceptul central al lucrării, cel de „dramă religioasă a omului" și să reținem, pentru început, că ea „s-a născut de fapt odată cu magia" (p. 54), iar „epilogul istoric al dramei religioase a omului" au fost pentru Europa „Reforma în general, protestantismul în particular" (p. 428). Nu încape îndoială că aceste precizări de ordin istoric — care, cum vom vedea, rămîn pînă la urmă neexplicate și nedovedite în mod convingător — atîtă și mai mult curiozitatea de a afla ce este, în fond, această „dramă religioasă a omului". Dacă vom spune însă că tocmai acest concept central al lucrării, înscris în însuși titlul ei, rămîne noțiunea cea mai difuză și mai lipsită de determinare cognitivă, o facem nu dintr-o porniri irezistibilă spre cultivarea paradoxului gratuit. Aceasta este însăși realitatea, iar examinarea determinărilor pe care autorul cărții le consideră ca fiind esențiale pentru acest concept va dovedi, credem, tocmai acest fapt.

Ce este religia, la urma urmelor, ca *dramă a omului?* Din „Cuvînt înainte", ca și din alte pagini pare să reiasă, cum spuneam, că sensul major al acestei drame l-ar constitui tocmai caracterul religiei ca formă specifică de înstrăinare a esenței umane. Or, dacă așa stau lucrurile, nu ar fi fost oare logic ca autorul să circumscrie, încă de la început și în mod clar, accepțiunile teoretice pe care le atribuie acestei viziuni filozofice asupra religiei? Nu ar fi fost oare mai firesc ca autorul să discute deschis în ce mod se raportează la sursele teoretice pe care le-a folosit sau doar a încercat să le utilizeze, în loc să prepare un surogat teoretic cu elemente ciupite de la Hegel, de la Feuerbach sau de la tînărul Marx? Ca apoi, să afirme (cu „modestie"!) că lucrarea sa „... nu are alte ambiții decît de a oferi un punct de vedere posibil asupra obiectului, din perspectiva unei filozofii a culturii întemeiate pe principiile materialismului dialectic și istoric" (p.6). În ceea ce ne privește, credem că ar fi fost mai firesc și poate cu mai mult folos. În schimb, pe drumul ales, autorul conchide, nici mai mult nici mai puțin, decît că „religia, instituționalizată sau nu, este strigătul dureros al omului, strigătul după sine cel bun, cel drept, cel frumos, cel adevărat" (p. 22). Sau în altă parte: „Fiecare religie constituie un moment din drama omului pornit să se definească pe sine și să-și stabilească locul pe care-l ocupă în Univers, dar un moment în care elementele lumii reale apar răsturnate" (p. 24). Și, în sfîrșit, pornindu-se de la teribila constatare că „istoria umanității nu este altceva decît încordarea omului de a se defini pe sine, de a-și stabili cît mai exact identitatea umană" (p. 37), în lucrare se mai formulează încă o revelatoare precizare: „Drama omului începe odată cu sentimentul oricît de vag al persoanei proprii, odată cu sesizarea oricît de vagă că între el și lumea înconjurătoare există o serie de asemănări, dar mai ales de diferențieri de esență, pentru că multă vreme încă aceste diferențieri nu vor putea fi reprezentate în mod adecvat, iar această esență, și mai multă vreme, nu va fi corect înțeleasă" (p. 36). Poate că acest ultim citat, care cuprinde într-adevăr idei nesusținute, aidoma, de nimeni pînă acum (și sperăm să nu fie îmbrățișate de nimeni, nici de acum înainte!), să degajeze și un vag iz de idealism hegelian, prea mult vulgarizat totuși ca să merite amintit numele marelui dialecti-

cian. Nu ne va mai mira deloc însă natura infiltrațiilor filozofice, mai mult sau mai puțin clasice și, de asemenea, mai mult sau mai puțin conștiente, din sistemul de gîndire al lui Alexandru Babeș, de îndată ce facem cunoștință cu concepțiile acestuia despre însăși istoria desfășurată a dezvoltării conceptului de religie, în legătură cu care afirmă: „Evidențierea rădăcinilor *gnoseologice, social-istorice* și *psihologice* ale fenomenului religios, va fi începută, pe terenul științelor moderne abia apărute, de către gînditorii francezi ai perioadei iluministe (secolele XVII — XVIII), dezvoltată de către filozofii germani ai secolului al XIX-lea („tinerii hegelieni") și desăvîrșită de către clasicii materialismului dialectic și istoric" (p. 18). Din bizareriile acestor afirmații, pe care din lipsă de spațiu le lăsăm necomentate, să reținem totuși că, după Al. Babeș, iluminismul francez este specific și gîndirii din veacul al XVIII-lea, dar și celei din veacul al ... XVII-lea, precum și faptul că din filozofia germană numele reprezentanților clasici ai acesteia (Kant, Hegel ș.a.) nu merită nici o atenție, „tinerii hegelieni" fiind cei mai semnificativi, iar în ceea ce-i privește pe Marx și Engels, ei doar au „desăvîrșit" acea „evidențiere a rădăcinilor *gnoseologice, social-istorice* și *psihologice* ale fenomenului religios" începută de către iluminiștii francezi „pe terenul științelor moderne". Și întrucît cititorul ar putea crede că — *Errare humanum est!* — asemenea concluzii istorico-filozofice sînt întîmplătoare, să ne mai oprim asupra unor afirmații cu aceeași tentă generalizatoare: „Critica religiei, multă vreme absorbită de dovedirea evidenței — contradicțiile din cuprinsul Bibliei —, ca la Voltaire bunăoară și de demonstrarea «neistoricității» faptelor vechi și nou-testamentare, nu a reliefat suficient etapele de abstractizare și teologizare a figurii lui Jahve. Ce e drept, pînă la triumful filozofiei raționaliste în genere, care a adus despărțirea bisericii de stat, a filozofiei materialiste, dialectice și istorice, în particular, triumf teoretic dar mai cu seamă practic, nici nu se putea face prea mult, cum nici nu s-a făcut" (p. 165). Iată unde poate duce entuziasmul eclectic! Voltaire, sărmanul, ca și predecesorii criticii filologice a Scripturii din veacul al XVII-lea, s-a străduit să dovedească „evidența", la îndemîna oricui; demonstrarea „neistoricității" faptelor vechi și nou-testamentare reprezintă tot ceva în genul de a căuta cai verzi pe pereți, autorul uitînd probabil, pentru moment, că aportul principal al „tinerilor hegelieni" tocmai în această direcție se înscrie. Esențiale rămîn, pentru autor, doar „etapele de abstractizare și teologizare a figurii lui Jahve" care s-ar putea elucida, pare-se, fără aportul istoriei religiei și în afara analizei critice a cărților „sfinte". Să mai reținem apoi că aportul filozofiei raționaliste, al filozofiei materialiste și implicit al materialismului dialectic și istoric reprezintă un „triumf teoretic, dar mai cu seamă practic". Ce reprezintă acest „triumf" și care este conținutul său de idei?

Că acest galimatias filozofic, prezentat atît de ostentativ și cu atîta entuziasm eclectic, are drept cauză insuficienta și defectuoasa „digerare" teoretică a surselor filozofice de referință, rămîne un fapt cert. Trebuie să reținem, însă, că această vorbărie nu reprezintă doar un joc naiv „de-a filozofia religiei", ci implică și confuzii care merită toată atenția critică a celui preocupat serios de cercetarea fenomenului religios. Să ne oprim asupra unui singur exemplu, decupat din arabescurile de un întristător pitoresc ale gîndirii lui Alexandru Babeș. „Religia poate fi (sau ar trebui să fie) declarată morală sau imorală în două mari instanțe" (p. 64) — se precizează la începutul unui paragraf din lucrare. Or, să observăm cum și aici stilul frivol introduce, încă de la început, un sens echivoc, prin punerea în alternativă — fără argumentări sau justificări — a moralității sau imoralității unei religii; de adăugat apoi că echivocitatea este sporită prin disjuncția tot atît de incertă între „poate fi" și „sau ar trebui să fie". Care este fraza imediat următoare? „Prima (și asta se manifestă curent!) este instanța religiei însăși, în cadrul căreia fiecare orientare le declară pe celelalte imorale!" (p. 64). Luînd în considerare și numai această „primă instanță", inferioară totuși în ierarhia stabilită de autor, **ce sens** mai are însă ezitarea sugerată între *cei doi termeni al ciudatei* alternative? Adică, pe de o parte, între a putea fi sau a trebui să fie declarată religia ca morală, iar, pe de altă parte, între a putea fi sau a trebui să fie declarată religia ca imorală? Oare, simplul fapt, admis și luat ca exemplu de însuși autorul cărții, că în mod „curent" fiecare religie le declară pe celelalte ca fiind imorale, ar mai putea fi calificat și altfel decît *negativ* din punct de vedere moral? Și apoi ce sens mai are aici disjuncția între „poate fi" și „ar trebui să fie?". În trecere fie spus, această raționare prin intermediul lui *„sau"* constituie un tic frecvent al gîndirii autorului, uneori cu efecte dintre cele mai nostime. Dintre zecile de exemple la îndemînă, să relevăm bunăoară că, după opinia autorului, «criza existențială» ... l-a aruncat pe primul om, omul vremurilor primitive, într-o tenebroasă (sic!) zbatere, conștientă **sau** inconștientă, voluntară **sau** involuntară, **pentru a-și stabili locul pe care îl ocupă în cadrul ordinii naturale a Universului"** (p. 36). Or, dacă ar mai fi fost de înțeles afirmația „conștientă **și inconștientă**", devine de-a dreptul

ridicol să susții că omul primitiv a devenit om printr-o zbatere „conștientă sau inconștientă"; de asemenea, dacă această zbatere a fost „tenebroasă" (vezi cuvîntul latin *tenebrosus!*), numai acest lucru spune suficient despre cît de „conștientă" este ea considerată a fi fost, în acest citat. Tentația de a reduce demersul filozofic la jocuri „tenebroase" de cuvinte este, pare-se, pentru Al. Babeș, irezistibilă!

Dar să revenim la cele două „instanțe" mari ale religiei. Căci, autorul se grăbește să adauge: „A doua instanță în sfera căreia religia trebuie considerată morală **sau** imorală este cea pe care o structurează conceptul de *umanism*" (subl. ns., p. 65). Să reținem, deci: în instanța a doua, cea a conceptului de umanism, religia nu numai că poate fi, ci *chiar trebuie considerată ca morală* **sau** *imorală*; altfel spus, aici dispare disjuncția între „poate fi" și „sau ar trebui să fie". Să vedem acum ce semnificație conferă autorul conceptului de umanism: „Concret-istoric umanismul face parte integrantă din ordinea culturală a lumii, situîndu-se în planul existențialității sociale, al practicii sociale. *El trebuie definit ca atitudine fondată pe categoriile pozitive și numai pozitive ale conștiinței sociale*, care reglementează viața de grup a individului uman (bine, adevăr, frumos, dreptate, libertate etc.) ... Umanismul devine ... o atitudine care deschide perspectiva către tipul de ideal uman al fiecărei epoci, al fiecărei etnii, al fiecărui popor. Acesta — tipul de ideal uman — la rîndul său, fiind expresia particular umană a sensului istoriei, *se plasează întotdeauna pe linia și în fruntea progresului social. Astfel că, a te raporta la tipul de ideal uman al unei epoci, a te raporta la umanismul acelei epoci, înseamnă a te raporta la sensul istoriei, la progres*" (p. 65 — 66, subl. ns.).

Să admitem că aprobăm total ideile despre umanism din cadrul acestui citat; idei care, dealtfel, dincolo de forma lor de exprimare alambicată, pot întruni ușor un acord unanim. Să vedem, însă, după ce am aflat semnificația conceptului de *umanism*, care este concluzia lui Alexandru Babeș pe marginea confruntării dintre religie și umanism, ce constituie conținutul așa-numitei „a doua instanțe": „În fine, prin antiteza umanismului — înțeles ca atitudine în cadrul ordinii culturale — recomandat de o religie sau alta, cu umanismul pur și simplu «profan», în sensul precizat, se dovedește moralitatea sau imoralitatea, umanitatea sau inumanitatea acelei religii" (p. 66).

Iată-ne conduși, cu entuziasm, pînă în pragul celei mai amarnice derute! După ce s-a făcut precizarea conceptului de umanism prin termeni de un riguros exclusivism moral și social-politic, prin care umanismul se identifică — el și numai el! — cu tendințele progresului social și cu sensul istoriei, aflăm cu stupefacție că acest umanism poate aparține tot atît de bine și religiei, că nu există deci un singur umanism, omogen, ci cel puțin două — unul religios și altul profan — dintre care cel religios este „antiteza" celui profan. Or, *în măsura în care religia însăși este sau poate* deveni umanism înseamnă, printre altele, mergînd pe firul judecății lui Alexandru Babeș, că de fapt religia se poate constitui și ca propria sa „instanță". Dar aceeași „logică" merge cu entuziasmul atît de departe încît, de fapt, desființează însăși construirea raționamentului din citatul de mai sus. De îndată ce există un umanism *autentic*, în sensul precizat chiar în lucrare, și care poate aparține religiei, și mai există apoi tot un umanism *autentic*, dar care este de astă dată de natură profană, ce sens mai are să presupui existența unei „antiteze" între aceste umanisme? Și apoi, în sfîrșit, de îndată ce dispare necesitatea „antitezei", cum vom mai stabili criteriile necesare pentru a determina „umanitatea sau inumanitatea" unei religii sau alteia?

Apare limpede că aceste acrobații filozofice, semnifică și o abatere de la principiile demersului științific.

Majoritatea considerațiilor generale despre religie de pînă acum le-am extras din capitolul introductiv al cărții. Or, s-ar putea cineva întreba: De ce nu am căutat asemenea opinii concluzive în capitolul final? Răspunsul este simplu: un asemenea capitol nu există. Din nou, pentru a fi original, autorul „a găsit mai util și mai propriu stilistic" să transforme capitolul final în capitol introductiv. Dar spre surprinderea noastră și fără nici o justificare, în subsolul paginilor 311 — 313, întîlnim o nouă expunere, de astă dată rezumativă, schematică, a acelorași probleme teoretice ale religiei; un rezumat însă pe care nu putea să nu se imprime pecetea originalității de gîndire a lui Alexandru Babeș. În această nouă variantă, drama religioasă persistă încă, nu a dispărut odată cu Reforma, dar autorul evită să mai considere religia o „dramă", De astă dată, omul religios este numit „tradiționalistul", iar despre destinul acestuia ni se spun următoarele: „Nu încape îndoială că, mai devreme sau mai tîrziu, omul «tradiționalist» va izbuti să-și delimiteze riguros, științific istoria sa reală de istoria sa fabulată, să distingă viața concret-istorică de religia concret-istorică. Pentru aceasta însă îi trebuie voință și cultură. Or, invers, cultură și voință" (p. 313). Folosind chiar stilul preferat al autorului, s-ar putea spune că din asemenea fraze lipsesc și claritatea și

conținutul de idei. Or, invers, și conținutul de idei și claritatea!

Eclectismul entuziast — ce ocolește erudiția pedantă în interesul unei așa-zise pasiuni pure și dezinvolte, dar care este în realitate lipsită de o motivație clară și serioasă — ne întîmpină în forme spectaculoase mai peste tot în această lucrare, dar în continuare ne vom mai opri tocmai la așa-numita „Cartea a VI-a *REFORMATORII*", ultima „carte" a cărții. Să începem cu paragraful intitulat cu o emfază pe deplin caracteristică stilului acestei lucrări: „*Reforma ca trădare de sine și ca trădare a omului*" (p. 429 — 437). Această dublă trădare se referă — în intenția lui Alexandru Babeș — la Jean Calvin și la direcția calvinistă a protestantismului. Incisivul nostru autor începe prin a exclama: „Nicăieri în Europa secolelor XV — XVI o mișcare socială nu și-a dezbrăcat atît de în văzul lumii *mantia revoluționară* (sic!), pentru a îmbrăca toga delațiunii, cum s-a petrecut la Geneva" (p. 429). Cu explicații de aceeași forță argumentativă — dar de astă dată cu o claritate aflată în vădită suferință — se conchide apoi că „*reforma calvină a exprimat trădarea de sine a Reformei, ca urmare ineluctabilă a trădării omului*" (p. 433, subl. ns.). Cît privește apoi scrierea fundamentală a celebrului reformator religios — *Institutio religionis christianae* — aflăm din aceeași sursă că ea este „una dintre cele mai importante lucrări pe care le-a dat Reforma, ba chiar, dintr-un anume punct de vedere cea mai importantă: *în această lucrare piere, moare, se sfîrșește spiritul viu al Reformei. Opera teoretică a lui Calvin a fost cavoul Reformei*" (p. 430 — 431, subl. ns.).

Să fie vorba oare de un spirit antireligios superdezvoltat care să explice această atitudine vehement anticalvinistă a lui Alexandru Babeș? Se pare totuși că nu, mai ales dacă urmărim comparația pe care el o face între cei doi corifei ai Reformei — Luther și Calvin: „Urmărind activitatea lui Calvin, rămîi înmărmurit cu cîtă liniște sinistră, cu cîtă tenacitate feroce a reinstaurat *evul mediu* (sic!), suprimînd resursele spirituale ale unei societăți din rîndurile căreia, altfel, putea ieși un Jean-Jacques Rousseau. Și este uimitor să vezi cum în același veac, în același deceniu apar doi oameni, dintre care unul reprezintă avînturile pasionale, înălțările eroice ale unei mișcări — Luther, în vreme ce celălalt reprezintă alunecarea dezolantă, prăbușirile filistine ale aceleiași mișcări — Calvin. S-a spus că Jean Calvin a sfîrșit ceea ce Martin Luther a început, Reforma. Sau, în termeni mai clari, *Calvin a îngropat ceea ce Luther a descoperit:* Reforma" (p. 429).

Iată niște concluzii, într-adevăr, insolite. Și de fapt pe ce se bazează oare Alexandru Babeș atunci cînd le formulează? Dar, înainte de a căuta răspuns la această întrebare, să observăm că întrepidului nostru autor nu-i scapă din vedere nici faptul că la Geneva s-a născut și Jean-Jacques Rousseau, chiar dacă mai tîrziu cu două veacuri și fără să existe vreo legătură necesară între ideile dezbătute în acest citat de către Alexandru Babeș și nașterea ilustrului gînditor amintit, decît doar eventual aceea că și părinții acestuia au fost adepții „ereziei" calvine! Întrucît din cele opt pagini ale paragrafului în discuție aproape patru descriu arderea pe rug a lui Servet, s-ar părea apoi că tocmai acesta este principalul cap de acuzare împotriva lui Calvin, la care se adaugă, desigur, și ordinea socială riguroasă, ascetică și fanatică pe care neîmblînzitul reformator religios le-a impus-o genovezilor. La urma urmelor, esențial este însă nu ceea ce reprezintă originalitatea opiniilor lui Alexandru Babeș despre Reformă în general și despre calvinism în special, ci modul în care a fost și este dezbătută și elucidată această problemă în cadrul unor discipline ca istoria, istoria filozofiei, sociologia ș.a., deoarece, la drept vorbind, studiul Reformei nu se inaugurează totuși în paginile lucrării *Drama religioasă a omului*. Or, emfatica originalitate a opiniilor lui Alexandru Babeș se constituie, pe de o parte, prin neglijarea sau sfidarea adevărului istoric sau de altă natură, iar, pe de altă parte, prin încheierea discuției la nivelul mentalității comune, neștiințifice, în cadrul căreia își denaturează conținutul chiar puținele referiri din carte la idei cu autoritate științifică dovedită. Să observăm, astfel, că citatul de mai sus se termină cu o grosolană falsificare de idei: în realitate, afirmația tradițională și comună potrivit căreia Calvin a sfîrșit ceea ce a început Luther nu cuprinde deloc sensul după care Calvin ar fi vîrît Reforma în cavou, ci sensul mai simplu și limpede că acesta a căutat să meargă mai consecvent și mai radical decît confratele său german pe linia principiilor *religioase* ale Reformei.

Firește, nu intenționăm *aici* și *acum* o amplă discuție științifică asupra Reformei, dar viciile raționamentelor din citatele de mai sus sînt destul de limpezi. Astfel, autorul *Dramei religioase a omului* revine mereu la „petele" biografiei lui Calvin, dar uită complet „petele" din biografia celuilalt reformator religios; uită bunăoară de rolul lui Luther în înăbușirea războiului țărănesc german, cînd acesta se adresa deschis scumpilor săi seniori cu îndemnul să-i ucidă pe răsculați prin orice mijloace posibile. Iar, aducînd în discuție acest episod penibil din activitatea ideologică a lui Luther, nu o facem nicidecum pentru a înclina balanța răutăților înspre acesta și a-l ușura astfel de vinovății pe Calvin. Punctele de vedere eronate despre Reformă, existente în *Drama religioasă a omului*, nu

se reduc la nivelul faptelor istorice — deși abundă inexactități și deformări și de această natură — ci se reflectă mai ales și în primul rînd în modul general de a pune problema în discuție. Ni se pare că nu greșim prea mult afirmînd că, aproape de fiecare dată, Alexandru Babeș *nu reușește să vadă într-o problemă religioasă nimic altceva decît o problemă religioasă*, chiar *dacă* și chiar *atunci* cînd atitudinea sa teoretică se vrea a fi critică la adresa religiei. Cum s-ar putea explica altfel naivitatea de a compara luteranismul și calvinismul, sub raport ideologic — ca să readucem în discuție exemplul de mai înainte — luînd ca puncte de referință doar biografiile celor doi reformatori?

„Omul", a cărui „trădare" ar fi fost Reforma — cum se susține în această carte atît de pornită spre drame, trădări, tenebre etc. — rămîne, în fond, o noțiune abstractă inoperantă, cît timp nu se iau în seamă caracteristicile *ideologice* ale religiei în general și ale Reformei în special. De o remarcabilă supleță de-a lungul istoriei, în calitatea sa de *ideologie*, religia a exprimat, de regulă în mod deghizat, condițiile sociale ambiante și interesele de clasă istoric determinate. Or, observarea și înțelegerea acestui aspect ar fi fost cu atît mai necesare cu cît obiectivul analizei a devenit tocmai epoca în care „...toate atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general, și înainte de toate împotriva bisericii, toate doctrinele revoluționare sociale și politice — trebuiau să fie în același timp și cu precădere erezii teologice. Pentru ca relațiile sociale existente să poată fi atacate, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră" (Marx, Engels, Lenin — *Despre religie*, București, Editura politică, 1974, p. 269).

În timp ce Alexandru Babeș, prin stilul său ingenuu de-a judeca istoria, rămîne de-a dreptul „înmărmurit" de modul în care Calvin a reinstaurat „evul mediu" și și-a transformat opera teoretică în „cavoul Reformei", alți gînditori, dinaintea autorului nostru (de fapt imensa majoritate a acestora!), au îndrăznit să meargă ceva mai departe și să ajungă la concluzii exact contrarii. Datorită clarității cu care sînt expuse ideile, să redăm, bunăoară, cîteva concluzii ale lui Engels pe marginea aceluiași subiect (concluzii, care, de fapt, sînt împărtășite și de numeroși alți gînditori *nemarxiști*): „Paralel cu germanul Luther s-a ridicat francezul Calvin; cu o claritate tipic franceză, el a pus pe primul plan caracterul burghez al Reformei, a republicanizat și a democratizat biserica. În timp ce Reforma lui Luther a degenerat și a împins Germania la ruină, cea calvină a servit drept stindard republicanilor a Geneva, în Olanda și în Scoția, a eliberat Olanda de sub stăpînirea Spaniei și a Imperiului german și a furnizat veșmîntul ideologic pentru actul al doilea al revoluției burgheze, desfășurat în Anglia. Aici calvinismul s-a afirmat ca o adevărată deghizare religioasă a intereselor burgheziei de atunci..." (Marx, Engels, Lenin — *Despre religie*, p. 396).

Ar deveni prea numeroase referirile obligatorii, la autori — deveniți clasici — care s-au ocupat de Reformă, dacă am intenționa chiar și numai un scurt bilanț al opiniilor ce contravin toate și în mod flagrant concepției lui Alexandru Babeș despre calvinism ca „trădare" a Reformei și recădere în feudalism. Datorită ecoului științific încă neatins, ca și celebrității autorului său, să amintim în treacăt, totuși, că lucrarea *Etica protestantă și spiritul capitalismului* a lui Max Weber (apărută în 1904 — 1905) argumentează idea că etosul economiei capitaliste trebuie raportat cauzal tocmai la doctrina eticii calviniste, mult mai radicală decît cea luterană. Discuțiile stîrnite de această teză în rîndurile filozofilor, sociologilor, istoricilor și teologilor continuă și astăzi; ceea ce ne interesează aici sînt în primul rînd dimensiunile teoretice vaste ale discuțiilor științifice posibile în jurul eticii protestante și ale implicațiilor ei socialistorice, dimensiuni descurajator de absente din paginile *Dramei religioase a omului*. Este cunoscut, bunăoară, că tezele eticii protestante privind sursele stării de grație sînt împinse de Calvin mult mai departe decît de Luther, că pe cînd cel din urmă rămîne atașat, în acest caz, mai ales de ipostaza divinității celei bune și iertătoare, proprii Noului Testament, primul îl adoptă pe „Deus absconditus" cel teribil al Vechiului Testament, atașîndu-se ideii unei puteri divine transcendente vieții umane în mod absolut. Or, dacă pentru Alexandru Babeș istoria se simplifică total și cercetarea se încheie prin simpla declarare a eticii calviniste drept „cavou" al Reformei, pentru Max Weber, — care numea drept „inumanitate patetică" logica doctrinei predestinării, a acestei credințe în hotărîrea destinului uman încă din eternitate — problemele demne de cercetarea sociologului, a istoricului și filozofului abia acum se conturează și se complică, abia după ce părăsim domeniul teologiei și analizăm confruntarea eticii protestante cu viața socială. Căci, contrar opiniilor din *Drama religioasă a omului*, trebuie să constatăm că doctrina calvinistă a predestinării, atît de pesimistă în ceea ce privește raportul dintre om și destinul său, nu a provocat nicidecum, prin aplicarea ei în conduita credincioșilor protestanți, stagnarea și paralizarea vieții sociale practice și nici nu a suprimat „resursele spirituale ale societății". Deși această doctrină reducea la nimicnicie voința umană în fața divinității, ea a devenit

totuși o impresionantă sursă de energie morală, cu finalitate social-economică bine precizată. După cum se știe, Max Weber însuși a insistat mult mai ales asupra ideii etic-teologale calviniste potrivit căreia dovada mîntuirii omului, hotărîtă din eternitate, este dobîndită de către acesta tocmai în succesul activității lui practice, ascetismul îmbinîndu-se astfel armonios cu succesul în afaceri.

Depășirea istorică a cadrelor religioase în dezbaterea problemelor cardinale ale religiei s-a realizat în *praxisul* cercetării științifice; ne referim, în această privință, la istoria *(laică)* a religiilor, la filozofia religiei, la sociologia și psihologia religiei ș.a. Or, neglijarea atît de des repetată a acestui adevăr, în textul *Dramei religioase a omului*, se repercutează, după cum am văzut și vom mai vedea încă, în aprecieri de-a dreptul aventuriste la adresa unor idei, personalități sau fenomene social-politice, cu rol istoric în dezvoltarea spirituală îndeosebi a Europei occidentale. Desigur, vorbindu-se despre Reformă, în lucrare nu se face complet abstracție de contextul economic și social-politic al evenimentelor descrise, ca și de totalitatea cunoștințelor științifice privind acest subiect, dar, și într-un caz și în celălalt, referirile concrete devin formale sau sînt de-a dreptul eronate. Fără să releve, de pildă, un aspect esențial privind cauzele economice și sociale ale *Reformei:* caracterul feudal al bisericii ca instituție care prin ponderea sa în viața socială și prin caracterul ei refractar față de orice schimbări reprezenta una dintre principalele piedici în calea progresului, lui Alexandru Babeș esențial i se pare un cu totul alt aspect: „Se cuvine spus — menționează el — că încheganea bunăstării orășenești care a marcat începuturile societății moderne europene, s-a datorat într-o măsură oarecare — *insuficient evidențiată pînă azi* — chiar religiei, bisericii creștine înseși, apusene cu deosebire. Anume, mai întîi prin cererea de construire a atîtor edificii de cult (mai ales catedrale), apoi, în măsura în care organizînd și inițiind atîtea cruciade și războaie contra păginilor arabi (mauri, sarazini), apoi turci otomani, pe de o parte va oferi cruciaților, ca și ei înseși, posibilitatea să cotropească și să jefuiască — preludiind cotropirea și jefuirea Americii —, iar pe de altă parte, va stimula dezvoltarea artelor și meseriilor"... (p. 405, subl. ns.). Firește, nimeni nu neagă faptul că cruciadele au contribuit, printre altele, la strîngerea legăturilor dintre Occident și Orient, la dezvoltarea orașelor, a meșteșugurilor și a comerțului. Dar de aici și pînă la a susține — *și aceasta tocmai atunci cînd vine vorba despre cauzele economice și sociale ale Reformei!* — că „încheganea bunăstării orășenești" în epoca medievală s-a datorat „chiar religiei, bisericii creștine înseși, apusene cu deosebire" (chiar adăugîndu-se corectivul „într-o măsură oarecare" !) se întinde o cale atît de lungă, încît e greu de crezut că ea poate fi străbătută de un istoric serios. În definitiv, oare nu tocmai puterea seculară a bisericii romano-catolice și acțiunile sale rafinate de spoliere sistematică a tuturor păturilor sociale au determinat, în primul rînd, mișcările anticlericale?

Faptul că în *Drama religioasă a omului* nu pare a se observa sistematic, sub forma unor concluzii rezultate dintr-un punct de vedere metodologic elaborat, deghizarea lumii profane în conținutul religiei, ca o constantă a istoriei umane, îl conduce pe autorul acesteia la *îngustarea semnificațiilor Reformei ca fenomen social-istoric.* Neglijarea sau chiar denaturarea cauzelor complexe ale acestui eveniment istoric deosebit (cauze economice, sociale, politice, morale intelectuale), concomitent cu vulgarizarea ideologiei protestante sînt însă explicabile în mare parte, în cazul acestei cărți, dacă ne gîndim că în paginile ei Reforma este prezentă — atît prin origini, cît și prin conținut — doar ca un fenomen religios. Or, fără a nega caracterul religios al Reformei, cercetătorul nu trebuie să se oprească aici cu constatările sale. Cum judicios remarca Andrei Oțetea, „cauzele profunde ale Reformei trebuiesc... căutate în contradicția dintre suveranitatea statului modern și pretențiile bisericii la stăpînirea universală, dintre aspirațiile noilor clase, în special ale burgheziei, și privilegiile economice, sociale și politice ale clerului, dintre spiritul de liberă cercetare și principiul autorității reprezentat de biserică, dintre noua concepție despre natură și om a umanismului și ascetismul medieval" (*Renașterea și Reforma*, București, Edit. științifică, 1968, p. 249).

Neputința de a depăși o viziune de natură eclectică naiv entuziastă, în judecarea evoluției fenomenului religios pare în forme de un pitoresc cu totul aparte mai ales în cele cîteva concluzii generale ale cărții pe marginea protestantismului.

Iată prima dintre aceste concluzii: „Reforma în general, protestantismul în particular au sucombat prin ele însele, prin renunțarea la ce aveau în ele mai pozitiv, la însuși spiritul cu care la început cuceriseră apusul Europei. Sărbătorindu-și victoria, protestantismul își sărbătorea de fapt decesul pentru că, primind dreptul la o existență legală în cadrul diferitelor state, el însuși a devenit biserică" (p. 428). Să recunoaștem: ne aflăm în prezența unei concluzii pe cît de originale, pe tot atît de ciudate și greu de descifrat. Despre ce „sucombare" poate fi vorba și la ce spirit inițial pozitiv a renunțat protestantismul este greu de aflat din paginile *Dramei religioase a omului.* Că Refoma a cunoscut limite istorice în toate țările în

care ea a avut loc este un adevăr comun; tot atît de bine știut este însă că Renașterea și Reforma au contribuit imens la nașterea culturii moderne, bazată pe libertatea de gîndire și de cercetare; că protestantismul însuși a promovat, de pildă, libertatea de conștiință și secularizarea statului, contribuind totodată la dezvoltarea acelui binecunoscut principiu al autonomiei culturii și civilizației moderne etc. Dar asemenea aspecte — forme mistificate și contradictorii de manifestare a progresului spiritului uman în general — nu sînt „interesante" pentru cartea în discuție și ele nu reținînd, în consecință, atenția autorului acesteia, deoarece aici religia este văzută și analizată *în sine*, ca problemă a unui progres abstract al spiritului religios. (Într-o schiță de plan a unei variante noi, nerealizată, a lucrării *Războiul țărănesc german*, tot Engels este acela care notează lapidar: „Caracterul Reformei ca singura expresie *populară* posibilă a tendințelor generale etc." — K. Marx, F. Engels, *Opere*, București, Edit. politică, 1965, vol. 21, p. 401). A afirma că protestantismul a decedat „deoarece a devenit biserică" nu înseamnă altceva decît un facil joc de cuvinte, în măsura în care rămîne neexplicabilă această distingere a autorului între *religie* (ca fenomen ce este sau poate deveni uneori și întrucîtva progresist) și *biserică* (fenomen în permanență conservator); distingere cu care dealtfel ne mai întîlnim și în alte pagini ale acestei cărți, dar de fiecare dată la fel de echivocă sau chiar confuză.

Același joc gratuit de cuvinte ce mimează inegalabile profunzimi de idei îl descoperim și *în etalarea unei alte concluzii generale*: „Ce a primit omul de la Reformă în schimbul revoltei împotriva bisericii catolice? Biserica reformată. Ce a primit omul de la protestantism ca preț al răzvrătirii sale în contra bisericii catolice? Biserica protestantă. Reforma în general, protestantismul în particular au fost ultima mare aventură religioasă în care s-au lansat un număr de popoare europene, au fost pentru Europa epilogul istoric al dramei religioase a omului. O privire finală va observa că *Reforma a urmărit să transforme religia dintr-o chestiune publică, obștească, într-o chestiune privată, particulară.* Dar omul s-a temut să rămînă singur față în față cu 16—17 secole de creștinism și a fugit înapoi la adăpostul călduț al bisericii, pe care a zugrăvit-o, însă altfel, spre a-și crea iluzia că e nouă. Cine era acest om? Tîrgovețul, burghezul care, speriat că ar putea obține *toți* ceea ce striga el sus și tare (în revoluție) că vrea să obțină, se trezește peste noapte și-și spune că el a vrut într-adevăr să facă din religie o chestiune particulară, dar în sînul bisericii. Aceasta întrucît *dacă și Dumnezeu va deveni o problemă privat particulară, atunci cine mai veghează asupra proprietății privat-particulare?* Și în dimineața următoare se duce la biserică și se spovedește, trădîndu-și toate gîndurile de pînă aici" (p. 428—429).

Să ne ierte cititorul de lungimea acestui citat, dar chiar în paginile *Dramei religioase a omului* întîlnim mai rar asemenea îmbinări de confuzii elementare cu retorisme banale, lipsite de orice conținut de idei. Care sînt, bunăoară, ideile din acest citat? Pentru început, avem ideea că Reforma a născut biserica protestantă (Extraordinară descoperire științifică!?!). Mai apoi, ideea că Reforma ar însemna „epilogul istoric al dramei religioase a omului", dar care practic, nu comunică nimic atîta timp cît autorul nu ne spune și ce semnificație conferă noțiunii de „epilog istoric". Să ne amintim ce semnificații se dau la începutul cărții conceptului de „dramă religioasă a omului" și să ne întrebăm apoi de ce Reforma este „epilogul istoric" al acestei drame. Să-și fi propus oare Reforma să desființeze înstrăinarea de sine religioasă a omului? Greu de crezut, și chiar Alexandru Babeș se ferește de a afirma așa ceva. Pînă una, alta, iată un joc de cuvinte ce va rămîne, pare-se, pentru totdeauna o taină indescifrabilă. De-a dreptul confuză devine apoi și „privirea finală", potrivit căreia Reforma ar fi urmărit — dar, pare-se, fără să reușească totuși! — *„să transforme religia dintr-o chestiune publică, obștească, într-o chestiune privată, particulară"*. Ce vrea să spună autorul prin această frază? Vizează oare raportul dintre stat și religie, cu alte cuvinte principiul libertății de conștiință, în afirmarea căruia protestantismul a jucat un rol important? Greu de crezut, deoarece acest principiu a pornit tocmai de la premisa că religia *este* „o chestiune publică, obștească", fapt care și impune admiterea libertății de conștiință a cetățenilor din societatea modernă. Se referă oare autorul la *interiorizarea* conținutului religiei, ceea ce reprezintă teoretic o contribuție a protestantismului și, într-un anumit fel, se leagă de individualismul din morala burgheză? Textul e departe și de teritoriile unor asemenea semnificații. Să mai presupunem că afirmația s-ar putea referi la tendințele din structura organizării religioase propriu-zise, promovată de diferitele biserici care își raportează originea, într-un fel sau altul, la Reformă. Cum am putea admite însă că *biserica* protestantă ar abjura principiile și idealurile misiunii sale mundane și ar tinde conștient spre autodizolvare, fiindcă ce altceva ar însemna să considere că religia nu mai reprezintă „o chestiune publică, obștească"? Protestantismul, oricare i-ar fi nuanța teologică, se manifestă ca *biserică*, deci ca o comunitate religioasă, cu semnificații multiple, e drept, dar fără să lipsească din cadrul nici unei idei

afirmării deschise a religiei ca „o chestiune publică, obștească". În definitiv, ar fi de datoria autorului să ne spună ce înțelege prin *transformarea religiei dintr-o chestiune publică, obștească, într-o chestiune privată, particulară?* Cum să admitem că tocmai aceasta a urmărit Reforma cînd nu știm de fapt despre ce este vorba?

Asemenea teze, concluzii, afirmații sînt specifice pentru eclectismul entuziast, atît de izbutit ilustrat de către paginile *Dramei religioase a omului*. Acest gen de eclectism nu este doar diletant, nu este doar pornit spre asamblarea unor frînturi de idei prea puțin înțelese, ci vrea, totodată, să sugereze și prezența unei tulburătoare originalități. Dar, la urma urmelor, nu abuzează totuși Alexandru Babeș, chiar în limitele obișnuite ale eclectismului, de un iluzionism teoretic prea facil?

PROPORȚIILE UNEI NEREUȘITE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Cartea lui Al. Babeș nu face parte dintre lucrările plate, stîngace, care abia răsfoite își îndepărtează cititorii. Scrisă cu un condei avîntat, cu vădită pasiune intelectuală, ea reține atenția publicului, îndeamnă la lectură. Chiar și orgoliul nedisimulat al autorului, cu bunăștiință pus în pagină, tonul adesea tranșant, siguranța cu care explică și conchide — concură deopotrivă la o primă impresie favorabilă, la captarea interesului unui cerc larg de cititori.

Și totuși, cartea constituie un eșec rar întîlnit prin proporțiile sale în literatura noastră de specialitate: dincolo de meșteșugul frazei și de superbia autorului — care nu ezită să declare că „lucrarea se oferă în literatura marxistă românească ca prima sinteză încercată asupra fenomenului religios, considerat de la originile sale pînă aproape de zilele noastre" — întreaga construcție teoretică *imaginată* de autor vădește o lipsă flagrantă de discernămînt critic și de simț al investigației științifice, o documentare cu totul lacunară, bazată în principal pe scrieri teologice și pe litera *Bibliei*, necunoașterea stadiului actual al cercetării în domeniile abordate etc. etc.

În activitatea teoretică a autorului, lucrarea a fost precedată de alte două scrieri de dimensiuni mult mai restrînse: *Geneza zeilor* (1970) și *Sfinții. Mit, legendă, adevăr* (1972) apărute în colecția „Orizonturi" a aceleiași edituri. Ele reapar aici, adăugite cu noi capitole, mult extinse; atitudinea teoretică este aceeași, ca și metoda urmată.

O trecere în revistă, oricît de succintă, a lacunelor de informare, a erorilor și confuziilor care abundă în carte, o detaliere a stilului de lucru, ar cere un spațiu tipografic mult prea mare față de limitele obișnuite ale unui articol. Vom reține, în continuare, doar cîteva dintre cele multe care ne-au surprins la lectură, suficiente însă pentru o apreciere de ansamblu a demersurilor teoretice ale autorului.

1. MODUL DE ABORDARE A TEMEI

Întreaga carte poartă amprenta aceluiași stil de lucru: a) formularea prealabilă a unor *definiții cu o presupusă valoare generală*; b) utilizarea lor ca *unic etalon* în analiza și aprecierea tuturor problemelor ivite pe parcursul cercetării.

În principal, *două definiții* constituie infrastructura întregii construcții teoretice: a *religiei* și a *legendei*. Despre definiția dată religiei și despre unele dintre consecințele ei va fi vorba în paragraful următor. *Fundamentală* pentru viziunea de ansamblu a cărții și cu repercusiuni în fiecare capitol sau paragraf este mai cu seamă *definiția legendei*. Vom schița aici cadrul său general și cîteva din aplicările sale, dar vom reveni asupra ei și ulterior.

Formulînd o definiție a legendei, Al. Babeș enunță, de fapt, succint, pe cîteva pagini, o întreagă teorie într-o versiune inspirată fără reținere din atitudinea binecunoscută a numeroși teologi care încearcă, de mai bine de o sută de ani, să împace „litera" evangheliei cu mărturiile istoriei. Pentru el, termenul de legendă acoperă, fără diferențieri de fond, o arie foarte largă: de la legendele istorice pînă la legendele religioase, liturgice (termenul „mit" are efecte alergice pentru autor, împiedicînd efortul său — desfășurat

pe sute de pagini — de reabilitare istorică a povestirilor vetero- și neo-testamentare). În ceea ce privește relația dintre adevărul științific (numit de autor „epistemă") și legendă, Al. Babeș ne asigură că „nu este una de natură contradictorie, ci de simplă *deosebire*". Mai precis, insistă el, „în vreme ce epistema este surprinderea *adecvată* a unui aspect dintr-o realitate dată, legenda este surprinderea *transadecvată* a aceluiași aspect" (p. 128). În primul caz am avea o „expresie logică, rațională", în al doilea caz „o metaforă" a aceluiași fapt din realitate. „Este prin urmare vorba — continuă să precizeze Al. Babeș — între adevărul științific și legendă de o *diferență de poziție* a spiritului omenesc față de realitatea obiectivă; avem a face aici cu *două modalități distincte* ale spiritului de reflectare a aceleiași realități și *nu cu două modalități contradictorii* (una nu o exclude pe cealaltă)" (p. 129, subl. ns.). Deci, dogmatica creștină, ideologia religioasă în ansamblul ei nu sînt în raporturi de excludere reciprocă cu știința, ci în armonie, completîndu-se mutual!! Asupra acestei consecințe logice a poziției sale autorul va insista, binemeritînd omagiile apărătorilor religiei! Mai întîi va formula, însă, definiția următoare: „*Legendele reprezintă* expresia cultural-plastică a atitudinii morale, juridice, politice etc. a unei societăți date, *expresia spiritului anonim al maselor celor mai largi, ale unui popor față de persoanele, evenimentele și obiectele care au înrîurit într-un fel sau altul existența materială și spirituală a acestui popor*" (p. 129, subl. ns.). Între datele științei și legende ar exista „o identitate perfectă de conținut și sferă". Această formulare improprie pretinde, de fapt, că atît știința cît și legendele au în vedere *întotdeauna* elemente concrete de viață și istorie; prima le surprinde „exact și obiectiv", ultimele în imagini fictive, ireale convertite în aspirații. „Altfel spus — menționează autorul — adevărul științific prezintă un fapt din realitate *așa cum este* el în realitate... legenda prezintă un același fapt din realitate dar nu așa cum este el în realitate (sau nu cum a fost), ci *așa cum ar trebui să fie* el în realitate..." (p. 129). Să observăm repetarea, mereu repetarea, cu fiecare prilej, a tezei că ambele, atît știința cît și legendele se referă la *fapte reale*, mai mult, la *aceleași* fapte reale. Într-o proiecție plană, autorul își imaginează știința și legendele „ca două cercuri secante, care au deci o zonă comună": faptul real. De aici decurge cu necesitate concluzia că „legendele au și ele un *minimum* de conținut informațional, care trimite la o realitate concretă" (p. 129), dar acest *conținut informațional* vizează nu stări de spirit, mod de a gîndi, nu o concepție sau alta despre lume ș.a.m.d., ci fapte, fapte și iarăși fapte concrete, adică persoane, evenimente, altfel spus o istorie reală. Și Al. Babeș ne avertizează să nu căutăm exemple de legende „al căror conținut nu a putut fi validat de către știință", deoarece aceasta nu ar fi „o motivație suficientă pentru respingerea absolută a oricărei virtuți informaționale a acestor legende" (p. 129). Și dă ca exemplu legenda *Meșterului Manole*, în a cărei tramă Negru Vodă ar fi fost identificat de-acum — spune autorul — în persoana domnitorului Neagoe Basarab, ctitor al bisericii episcopale Curtea de Argeș, iar Manole însuși „tinde să capete o identitate concret-istorică" (p. 130) prin eforturile unui arhimandrit de la sfîrșitul veacului trecut!?!

Iar pentru deplina clarificare a cititorului, care eventual ezită încă să așeze sub aceeași zodie și miturile religioase și legendele istorice și știința, Al. Babeș precizează o dată mai mult: „În abordarea « critică » a problematicii religiei, de multe ori simpla existență a unor *discursuri transadecvate* este luată ca suficientă pentru respingerea integrală și din capul locului a conținutului lor... Într-o analiză ultimă, aici *se respinge*, prea repede, *un fond, în temeiul formei sale*!" (p. 130, subl. ns.). Teza nu este nouă; ea face parte din arsenalul curent al teologilor. Cu totul inedită este însă încercarea autorului de a o prezenta drept parte componentă a unei viziuni materialist-dialectice, marxiste despre fenomenul religios. Ori starea de confuzie ideologică a autorului este fără limite în aceste probleme, ori își consideră cititorii mult prea naivi! Ideologiile religioase nu sînt „discursuri transadecvate", iar opoziția lor cu atitudinea științei față de realitate este totală și radicală; avem de-a face cu un raport profund și ireconciliabil contradictoriu și nu cu simple deosebiri de formă.

Dar, pentru Al. Babeș, ștergerea deosebirilor dintre o legendă istorică și o legendă biblică și apropierea lor de adevărurile științei pînă la postularea unui imaginar fond comun constituie pilonul central al întregii construcții teoretice. El *formulează* pur și simplu această accepție a legendei și o utilizează apoi cu seninătate ca *argument* în aprecierea istoricității sacre ale religiilor la care se referă (în principal, religia vechilor iudei și creștinismul, așa cum sînt reflectate în *Biblie*). Astfel, autorul *Dramei religioase a omului*, fie că ne asigură de faptul că „cercetătorii (care? — n.ns.) au stabilit că *o serie de episoade biblice* — între care cel legat de Iosif și frații săi, fiii lui Iacob — *s-au petrecut cu siguranță*" (p. 154, subl. ns.), fie că pretinde să ne dezvăluie în diversele fragmente ale mitului creștin „un călcîi de adevăr". Fiecare moment al „istoriei sacre" narată în evanghelii, ascunde — potrivit opiniei lui Al. Babeș — *evenimente reale*, îmbrăcate într-o haină metaforică sau fantastică. Această teză o regăsim

afirmată tranșant și în capitolele privitoare la biografia lui Iisus: „Majoritatea observatorilor culturii și civilizației universale — scrie autorul, fără nici o referire concretă — sînt de acord că *niciodată și nicăieri un mit, o legendă nu se naște în cugetele oamenilor din nimic*, nu este un « proces de derivație ideologică », o pură și absolută închipuire. *În spatele oricărui mit, chiar și al celui mai fantastic, din cîte a reținut memoria umanității, se ascunde un sîmbure rațional, un grăunte de realitate, un « călcîi » de adevăr.* Toată dificultatea stă tocmai în acest « se ascunde » (p. 191, subl. n.s.). Prin acest „grăunte de realitate" autorul nu are în vedere cu precădere stări de spirit, ci îndeosebi *evenimente reale* petrecute pe scena istoriei. Calea de naștere a miturilor — decretează din amvonul său Al. Babeș — este *„inducția*, amplificată de fantezia liberă, adică *ridicarea concretului sensibil, a sesizatului prin văz, auz, pipăit etc. în sferele imaginației stimulate de condițiile de viață materială și spirituală negative și pozitive, stimulate de aspirații și nevoi"* (p. 192). L-am întreba pe autor, care este „concretul sensibil, sesizatul prin văz, auz, pipăit etc.", „călcîiul de adevăr" aflat, de pildă, la baza mitului biblic al genezei sau a mitului păcatului originar? Ce evenimente istorice reale ar putea fi reflectate fantastic în aceste mituri? Deocamdată, legenda din *Noul Testament* în care se vorbește despre uciderea, din porunca lui Irod cel Mare, regele Iudeii, a celor 14.000 de copii, în speranța uciderii și a pruncului Iisus, este „explicată" prin politica de elenizare a evreilor promovată de acest monarh, care — probabil, spune autorul — ar fi interzis circumcizia copiilor și ar fi dat morții pe acei copii ai căror părinți nu s-ar fi supus acestor dispoziții regale. Îl întrebăm însă pe autor: ce documente istorice atestă, îndreptățesc această „explicație"? Înainte de a mai aștepta răspuns, asigurăm cititorii că sînt în fața unei ipoteze pur speculative, necesară apărătorilor dogmelor creștine. O „explicație" de aceeași factură ne oferă Al. Babeș și în legătură cu *mitul hristic al învierii*. Ignorînd analiza comparată a acestui mit, întîlnit în majoritatea religiilor de mistere și, mai înainte, în miturile legate de zeitățile vegetației, autorul încearcă să ne convingă că mitul hristic al învierii poate avea un „călcîi de adevăr": „Din descrierile morții, îngropării și « învierii » lui Iisus, făcute de către Ioan și Luca (nici măcar teologii nu atribuie, toți, respectivele evanghelii acestor prezumtive personaje! — nota ns., O.Ch.)... s-ar putea deduce că Iisus ar fi putut fi coborît de pe cruce *înainte* de a muri; ar fi *singura* explicație rezonabilă a reapariților sale, dacă s-ar accepta ideea acestor reapariții"; în continuare cititorul „este invitat să reflecteze" la șapte „amănunte culese din *Noul Testament*" (p. 317). Încă o dată, speculația și litera Scripturilor — iată argumentele pe care se întemeiază întreaga alcătuire a cărții! Unul din țelurile ei declarate este, dealtfel, apărarea prestigiului Bibliei! Al. Babeș afirmă răspicat, referindu-se la scrierile *Noului Testament*: „De aceea, rîndurile de față vor să fie *cel puțin o invitație la moderație, în aprecierea acestor scrieri*" (p. 193).

De pe asemenea poziții teoretice și ideologice, care numai printr-un eufemism pot fi apreciate ca dominate de confuzii și de amatorism înfatuat, autorul *Dramei religioase a omului* își descoperă *adversarul* — faptul nu e de mirare — în *ateismul românesc din ultimele decenii*. În cuprinsul cărții, nici un autor, teolog sau laic, indiferent de orientarea sa generală, nu este supus criticilor aspre, așa cum procedează Al. Babeș cu „tradiția mai nouă" din „abordarea ateistă românească" (p. 71). Dar ceea ce îi reproșăm aici nu sînt spiritul critic și exigența. Acestea sînt întotdeauna binevenite și, personal, le promovez cu orice prilej. Respingem însă *„modul global"* în care este concepută de autor critica, fără cea mai mică precizare (de lucrări, autori etc.) și, mai ales, *lipsa de temei* a observațiilor critice. Care sînt autorii și lucrările în care „judecata descriptivă cochetează cu evitarea judecății analitice", și sînt tributare „unor împrumuturi de ateism vulgarizator"? Ce înțelege Al. Babeș prin „ateism vulgarizator"? În ce lucrări apărute în ultimele decenii în țara noastră apare „prejudecata « științifică »... după care orice mitologie este în întregimea ei religioasă, este religie" (p. 71)? Care autor „identifică orice mit cu o divinitate"? Cine sînt cei numiți „unii ateiști" de la noi care dau dovadă de „lipsa unei rigori necesare în mînuirea panteoanelor", și ajung la identificarea „antropomorfismului cu religia"? Deși urmăresc cu multă atenție activitatea teoretică în domeniul ateismului în țara noastră, nu cunosc nici măcar un singur autor sau o singură lucrare în care să se fi afirmat vreodată caracterul religios al tuturor miturilor sau să se fi identificat antropomorfismul cu religia!

În paginile cărții sînt prezente — faptul nu trebuie să ne surprindă aici, — și o serie de insinuări, atacuri și denigrări la adresa iluminismului și raționalismului francez. Vom comenta una dintre ele. După opinia lui Al. Babeș, faptul că „un număr de cărturari" consideră „confuze sau de origine suspectă" mărturiile despre Iisus prezente în scrierile lui Tacit, Suetoniu ș.a. s-ar datora influenței nefaste a mișcării iluministe și raționaliste,

care, în răfuiala sa cu religia, ar fi exagerat proporțiile atacului : „... e posibil ca în aceste considerații *să se abuzeze de atitudinea critică* formată în secolele XVII—XVIII și mai ales în secolul al XIX-lea, cînd *iluminismul și raționalismul* în genere aveau în sfîrșit *prilejul să plătească teologiei și iraționalismului o poliță veche.* Atitudinea... subordonată programului revoluției burgheze, tocmai datorită împrejurărilor concret-istorice în care s-a format, nu-i scutește pe cei care au adoptat-o de *bănuiala* că, pentru obținerea îndelung doritei victorii (revanșe), puteau da proporții exagerate mijloacelor de atac... Cu atît *mai îndreptățită ar fi această bănuială* cu cît nu s-ar pierde din vedere că atitudinea în cauză... a apărut în Franța" (p. 185, subl. ns.). În concluzie la această pledoarie, autorul cere — pe temeiul acestor „bănuieli" — revederea atitudinii critice față de respectivele interpolări prezente în textele vechi : „Prin urmare, astăzi *atitudinea observată ar trebui cel puțin revizuită.* În orice caz *ea aparține secolului al XVIII-lea*, este chipul lui, și nu poate fi primită nici ca ultima, nici ca singura în condițiile în care materialismul istoric îngăduie și o alta" (p. 185, subl. ns.). Argumentele autorului sînt penibile. Firește că materialismul istoric „îngăduie" și altă atitudine față de scrierile autorilor antici ; dealtfel, criticii textelor „sacre" creștine care au dezvăluit aceste interpolări nu aveau nimic comun cu materialismul istoric. Nu prin defăimarea mișcării iluministe și prin enunțarea unor posibile filiații cu ea se poate susține autenticitatea textelor în cauză. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni în alt paragraf.

Adevăratul sprijin în susținerea poziției sale teoretice autorul îl află, cum era de așteptat, în *scrierile teologilor*. De aici și atitudinea sa ocrotitoare față de „cărturarii teologi", pentru care solicită „o revedere de atitudine din partea unora" (p. 185). Și Alexandru Babeș îndreaptă fulgere asupra celor care și-au închipuit vreodată că teologii ar fi niște ignoranți și n-au apreciat faptul că printre ei, la noi și în alte țări, există destui erudiți în profesiunea lor. Iritarea este aparent gratuită, căci nimeni nu contestă prezența în cîmpul teologiei — ca și în oricare alt domeniu de activitate umană — a unor minți de excepție. Patosul autorului vizează însă justificarea prezenței masive în bibliografia cărții a scrierilor teologice. Concluzia sa este suprasaturată de confuzii : „*Interpretarea eronată, teologic-apologetică, a istoriei, a unui fapt istoric nu anulează istoria sau faptele ei, ci cel mult le falsifică în ce privește determinațiile și semnificațiile lor, dar nu și în ce privește existența lor*" (p. 186). Altfel spus, toate evenimentele relatate în scrierile teologilor ar avea girul științei, ar ține de formația științifică a teologului respectiv, doar interpretarea lor ar trebui criticată și înlocuită cu o interpretare ne-teologică. Aparent autorul are dreptate ; dar *numai aparent*. În realitate, evenimentele vetero și neo-testamentare pe care teologii, *prin însuși statutul lor, sînt obligați* să le accepte ca atare și să le comenteze în lucrările lor, au o istorie frămîntată ; textele biblice — singurele care depun mărturie pentru marea majoritate a evenimentelor pe care ele le comunică — sînt o țesătură de legende transmise multă vreme pe cale orală, apoi fixate în scris, dar copiate și recopiate, adăugite și modificate, unele de-a lungul a sute și sute de ani, astfel încît decelarea faptului istoric real cuprins în *unele* dintre ele este o operație dificilă care nu poate fi întreprinsă dinlăuntrul creștinismului, căci este vorba de scrieri decretate oficial drept „canonice", inspirate de divinitate, rezultat al unor revelații ! Erudiția teologică nu e sinonimă cu erudiția științifică, iar a accepta ca reale toate evenimentele descrise în evangelii, în *Faptele apostolilor* și în epistole — pentru a ne rezuma la *Noul Testament* — doar pentru faptul că le regăsim și în lucrările marilor teologi, înseamnă a abandona complet cărările științei.

Or, cum observam și mai înainte, o mare parte din bibliografia de bază a lucrării *Drama religioasă a omului*, în ceea ce privește istoria creștinismului mai ales, este de provenință teologică : cîteva *Apologetici*, *Istorii bisericești* și *Istorii ale religiilor* scrise de teologi români sau străini alcătuiesc principala zestre „științifică" a cărții.

O singură dată spiritul critic al autorului se revarsă aprig și asupra teologilor ; dar, întîmplarea — sau mai precis lipsa de cunoștințe elementare în problema respectivă — face ca tocmai în acest caz de excepție pentru orientarea generală a cărții criticile autorului să fie complet neîntemeiate. Este vorba despre textele în limba coptă descoperite în Egipt, în regiunea Nag-Hammadi, nu departe de așezarea antică Khenoboskion, în anul 1945, printre care se află și mult discutata *Evanghelie după Toma*. Potrivit „informațiilor" nu știm de unde culese, Alexandru Babeș susține că „*examinate de teologi... manuscrisele sînt apreciate ca « neinteresante »* pentru studiul originilor iudeo-creștinismului. Ca urmare *manuscrisele rămîn necunoscute lumii largi de creștini timp de 30 de ani*. În 1974, sub egida UNESCO și a Departamentului de antichități ale Republicii Arabe Egipt, sînt publicate cîteva seturi de facsimile din evanghelia în cauză" (p. 210, subl. ns.), pe care un francez, Philippe de Suarez, după ce învață limba coptă, le cercetează și publică o lucrare intitulată *L'Evangile selon Thomas* (Éd. Métanoia, Marsanne, Drôme). În realitate, situația este mult diferită. Înainte de

a ajunge în mîinile experților, cele 13 cărți-codexuri descoperite au trecut printr-o serie de peripeții în care însă teologii nu au avut nici cel mai mic amestec. În prezent, 12 codexuri sînt păstrate la Muzeul copt din Cairo, o parte dintr-un codex a fost achiziționată de Institutul Jung din Zürich, iar restul paginilor lui se află la același muzeu copt. În ceea ce privește publicarea acestor manuscrise, și în special a *Evangheliei după Toma*, considerată textul cel mai valoros din cele 44 de opere diferite cuprinse în cele 13 codexuri, „lumea largă creștină" nu a trebuit să aștepte trecerea a 30 de ani pentru a vedea publicate „cîteva seturi de facsimile" din această evanghelie. Acest text copt a fost publicat pentru prima dată în ediție fototip, la Cairo, în 1956 (deci, după 11 ani) de Pahor Labib. A fost reeditat apoi la Paris, în 1959, de A. Guillaumont, însoțit de o traducere în limba franceză; au urmat numeroase comentarii mai ales în revistele protestante. În fine, au fost făcute traduceri în latină, germană și engleză de către canonicul Garitte, de la Louvain, de prof. E. Haenschen, din Munster și de prof. Bruce M. Metzger, din Princeton. Toate aceste trei traduceri sînt cuprinse în anexa lucrării *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, publicată de Kurt Aland, la Stuttgart, în 1963 și reeditată în 1967. Dintre studiile de exegeză ample, menționăm cele datorate lui J. Doresse (1958, 1959) și A. S. Puech, Robert M. Grant și David Noel Freedman (1960), R. Mc Wilson (1960).

Am insistat asupra acestei situații pentru a pune în lumină, într-un caz particular, caracterul precar al documentării autorului *Dramei religioase a omului* și a completa astfel cu încă un element tabloul de ansamblu al metodei sale de lucru.

2. ISTORIE ȘI RELIGIE

În prima parte a lucrării sale, Alexandru Babeș își expune punctul de vedere asupra genezei și evoluției religiei în istoria omenirii. Ispita originalității cu orice preț se conjugă și de astă dată cu un amatorism la fel de consecvent. Pornind de la cunoscuta caracterizare făcută de Engels religiei, Al. Babeș o modifică ici, colo, în părțile ei esențiale, formulînd *o definiție a religiei* mult îngustată, pe care o va aplica, asemenea unei grile, realităților vieții spirituale, negînd pur și simplu analize și concluzii îndelung aprofundate de cercetătorii fenomenului religios. „Cu alte cuvinte — scrie autorul *Dramei religioase a omului* — prin *religie*, **în sensul cel mai larg**, trebuie să se înțeleagă *credința în existența a «ceva»* (orice) *mai presus de lumea pămîntească, în afara ei, dar omniprezent* («real» sau «virtual»), *în stare să influențeze într-un sens sau altul* (bine ori rău) *destinul, viața omului* și, ca atare, *omul*, considerîndu-se legat într-un mod sau altul de această «prezență» supranaturală, *întreprinde o serie de acțiuni, menite să obțină bunăvoința acestui «ceva»* (orice) mai puternic decît el, față de care, din capul locului, se simte *neputincios*, dezarmat" (p. 44—45, subl. n.s.). Să ne amintim că Engels se referea la „oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care *domină* viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor *forțe suprapămîntești*. La începuturile istoriei, *primele forțe care constituie obiectul unei asemenea oglindiri sînt cele ale naturii*, care în cursul dezvoltării ulterioare iau la diferite popoare cele mai variate și mai împestrițate forme personificate... Dar alături de forțele naturii — preciza Engels — intră curînd în acțiune și *forțe sociale*, care le sînt tot atît de străine oamenilor și le apar la început tot atît de inexplicabile, *dominîndu-i în aparență cu aceeași necesitate naturală*, ca și forțele naturii înseși" (*Marx, Engels, Lenin — Despre religie*, București, Edit. politică, 1974, p. 307, subl. ns.).

Să observăm că Engels vorbește despre „forțe pămîntești" care iau forma unor „*forțe suprapămîntești*"; Al. Babeș „completează" această caracterizare, introducînd „amănuntul" că aceste forțe „mai presus de lumea pămîntească" se află plasate „*în afara ei*" — ceea ce corespunde unui stadiu mai evoluat al credințelor religioase. De asemenea, dacă Engels vorbește despre faptul că aceste forțe „*domină*" viața de toate zilele a omului, Al. Babeș introduce „amănuntul" că omul se simte „*neputincios*" în fața acestor forțe, adică incapabil de acțiune proprie — ceea ce, de asemenea, nu este implicat cu necesitate în conceptul de forțe dominante.

Aceste două „completări" aduse caracterizării făcute de Engels, permit autorului să *excludă din rîndul religiilor toate formele de religie proprii societăților primitive*. Potrivit opiniei lui Al. Babeș *religia nu apare decît odată cu societatea sclavagistă*: „... O «formă» de religie, ca un ce constituit opus lui înform, *pentru orînduirea gentilică-tribală nu există*" (p. 45). În această viziune, totemismul și animismul conțin doar *germenii* conștiinței religioase, *prefigurările* religiei. Refuzînd să observe în aceste forme primare de religie începuturile înstrăinării de sine a omului, autorul consideră *totemismul*, dimpotrivă, „*prima expresie a conștiinței de sine a societății omenești ca societate*" (p. 49), iar *animismul* ca „*prima decizie a omului asupra condiției lumii fizice înconjurătoare*" (p. 51, subl. ns.), ca „*o parte a «științelor naturii»* din vremea ginților" (p. 52). Înstrăinarea ar fi doar *pasivă* în cazul totemismului și al animismului, deoarece „ipostaza fictivă" a omului

„nu se întoarce cu ostilitate împotriva sa, nu îmbracă forme de dominare absolută". Asemenea concluzii nu reţin aspecte esenţiale ale credinţelor totemice şi animiste, omit *constringerea severă* pe care reglementările totemice, de pildă, le introduc în sînul comunităţii respective şi sancţiunile deosebit de severe la care se expun cei care le înalcă („ostilitatea" cu care „ipostaza fictivă" a omului se întoarce împotriva sa).

Dar autorului îi plac răsturnările spectaculare, fără să-l preocupe prea mult întemeierea lor pe datele ştiinţei. Jocul continuă cu caracterizarea *magiei*. Trecînd peste o seamă de trăsături fundamentale care fac din magie forma de religie care rezervă omului *rolul cel mai activ* într-o imaginară *influenţare* şi *dirijare* a forţelor supranaturale care ar dispune de destinele însului şi ale colectivităţii din care face parte, Al. Babeş îşi reprezintă *magia* ca „*un mod ... al misticismului*", ca factorul care mijloceşte trecerea, transformarea germenilor religiei în religie propriuzisă. Odată cu magia s-ar fi născut drama religioasă a omului (?!) (p. 54). Şi pentru că procesul trebuia să se încheie cu apariţia religiei, autorul decretează *fetişismul* drept „formă religioasă tranzitorie, specifică perioadei de trecere de la orînduirea primitivă la sclavagism" (p. 67). „forma aproape completă a religiei" (p. 68). Asemenea departajări în cadrul formelor primare de religie nu-şi au întemeierea decît în imaginaţia „constructivă" a autorului lor. Cercetările de teren etnografice şi de antropologie culturală nu le oferă nici un temei. Fetişismul, de pildă, este un ansamblu de credinţe şi practici religioase care presupune atribuirea de puteri supranaturale unor obiecte (fetişuri) în care este presupusă prezenţa unor spirite. El nu are nimic comun cu credinţa în „fiinţe imaginare, trăitoare, de regulă, undeva «în cer"; fetişul nu este „reprezentare a unei existenţe supraterestre" (p. 67). Dimpotrivă, posesorul fetişului poate acţiona în direcţia obligării spiritului presupus a sălăşui în acel obiect de a îndeplini anumite solicitări, sub ameninţarea, din partea omului, de a-l abandona, de a-l schimba cu un alt fetiş. Nimic nu justifică lanţul evolutiv imaginat de Al. Babeş.

Lipsa de consistenţă a acestei teorii devine şi mai evidentă atunci cînd autorul trece la analiza unei situaţii istorice concrete: *religia vechilor evrei*. Pornind de la faptul că paleoevreii erau o populaţie de păstori nomazi, cu o organizare socială gentilică-tribală, Al. Babeş conchide imediat că ei nu puteau fi nici politeişti, nici monoteişti sau henoteişti, ci *trebuiau* cu necesitate să se afle într-o fază *prereligioasă*. Ţinînd însă seama de faptul că obştea lor primitivă era în curs de destrămare, subliniază mai departe autorul, reprezentările pe care le aveau despre lumea înconjurătoare *trebuiau* să se integreze „*condiţionărilor* apariţiei fenomenului religios", „adică sferei animismului, magiei şi fetişismului", acesta din urmă ajungînd „la forma sa ultimă şi necesară *idolatria*" (p. 150). Orice altă apreciere privind aşa-zisa religie a vechilor evrei ar fi, ne asigură Al. Babeş, „un abuz de speculaţie, *o judecată neindusă din realitatea existenţei lor materiale*" (p. 149, subl. ns.). Este un exemplu tipic de felul în care un principiu *metodologic*, fundamental pentru ştiinţele sociale, este transformat într-un *înlocuitor al investigării* directe a unui fenomen spiritual deosebit de complex. Potrivit schemei rigide a cărţii, „de politeism şi henoteism vor putea fi suspectaţi (dacă va fi cazul!) abia evreii-cetăţeni ai celor cîtorva oraşe-cetăţi din ultimele secole dinaintea erei noi" (p. 150).

Ca argumente, sînt selectate din povestirile biblice elemente care, după opinia autorului, denotă prezenţa „unei viziuni *animiste* asupra lumii ambiante", a unor practici magice şi a unei „direcţii fetişiste". Faptul că *toate* povestirile vetero-testamentare conţin un dialog nemijlocit cu o divinitate supremă, dialog punctat de încheieri repetate de legăminte este „explicat" din aceeaşi perspectivă: aceste dialoguri nu puteau fi purtate cu zei, deoarece paleoevreii nu puteau avea zei în stadiul lor de existenţă materială; deci ar fi fost vorba despre nişte „obscure *forţe supraomeneşti*" care „nu pot ţine decît de ordinea *duhurilor*, a animelor" (p. 150, subl. ns.). Dar asemenea argumente nu pot convinge pe nimeni. Căci ce sînt zeităţile dacă nu imaginare *forţe supraomeneşti*, reprezentate fie ca *duhuri*, fie antropomorfizate într-o măsură mai mare sau mai mică?

Adevărata problemă care se ridică în faţa cercetătorului este dacă povestirile biblice din primele cărţi ale *Vechiului Testament* conţin sau nu relatări cît de cît exacte cu privire la religia vechilor evrei, ţinînd seama de faptul că aceste povestiri au în urma lor o tradiţie multiseculară orală, în cursul căreia s-au acumulat reprezentări din epoci mult posterioare celei la care ele se referă. Pentru cei care au fixat în scris cărţile *Vechiului Testament*, în cartea *Facerii* şi a *Ieşirii* patriarhii se întreţin cu Iahve, zeitatea supremă şi unică a evreilor stabiliţi mult mai tîrziu pe pămînturile Canaanului. Situaţia reală pare să fi fost însă alta. Principalele puncte de reper ale savanţilor sînt, în acest caz, situaţiile religioase care au existat, în împrejurări analoage, în restul Orientului antic. Interesant din acest punct de vedere ni se pare faptul că divinitatea apare sub denumiri diferite care fixează nu numai distanţa imensă, de netrecut dintre individ şi ea, sub raportul apartenenţei la lumi diferite (Dzeu

Prea Înalt, Cel Veșnic, Atotvăzătorul ș.a.), ci și o anumită apropiere, intimitate, la nivelul individului reprezentant al ginții (D-zeul lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacob, D-zeul tatălui meu, D-zeul tatălui tău etc.). Or, în Orientul antic, la sumerieni, la asirieni se cunosc numeroși zei tutelari ai unor familii, obicei care se menține pînă tîrziu în epoca elenistică. Savanții au evidențiat cazuri cînd asemenea divinități ajung să fie recunoscute de o întreagă populație sau absorbite de zeități care se impun treptat. De asemenea, la vechii accadeeni și asirieni, la amoreeni se cunosc nume proprii „teofore" (nume purtătoare ale divinității), care par să indice credința unei *legături de rudenie* între zeu și tribul care îl adora ; ele apar și în genealogiile vechilor ginți evreie : Eli-ab (D-zeul meu e tatăl), Ammi-el (Dzeu e ruda mea) ș.a., precum și în denumirile unor triburi ale vechilor evrei. Departe de a fi încercat să dăm o soluție problemei, am căutat să schițăm doar complexitatea ei și lipsa de temei a *metodei* și *concluziilor* pe care le supune atenției opiniei publice Al. Babeș.

În încheierea acestui paragraf, să examinăm mai îndeaproape doar una singură dintre „dovezile" pe care le invocă în spirjinul tezei sale autorul *Dramei religioase a omului* : „O practică curentă în viața paleoevreilor — scrie Al. Babeș — constă în ridicarea unor jertfelnice pe înălțimi și arderea unor animale din turmele păstorite. Aceste sacrificii denotă o viziune *animistă* asupra lumii ambiante. Miresmele jertfelor erau consacrate nu unor zei, divinități improbabile, ci duhurilor omniprezente, care trebuiau să răspundă jertfitorului cu bunăvoință și proteguire" (p. 150). Din chiar relatarea citată rezultă, însă, limpede că e vorba de practici de cult și de credințe religioase propriu-zise. Dacă în vremuri străvechi aceste practici erau îndeplinite de cei pe care tradiția îi numește patriarhi, adică de căpeteniile de triburi și ginți („Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Nahor, Dumnezeul părinților lor să fie judecător între noi ! ... Apoi a junghiat Iacov ardere de tot pe munte și a chemat pe rudele sale să mănînce pîine. Și au mîncat pîine și s-au veselit în munte" — *Facerea*, XXXI, 53—54), treptat locul lor e luat de preoți, dar ceremonialul nu e consacrat unei singure divinități. Nici în templul înălțat la Ierusalim de Solomon, la sfîrșitul secolului al X-lea, nu e sigur că doar Iahve era adorat. Cercetătorii au stabilit că, după ridicarea acestui edificiu, preoții s-au divizat în două grupuri ostile : unii continuau să oficieze pactici de cult pe înălțimi, sacrificii de animale, ungerea cu untdelemn a arborilor și stîncilor, alții celebrau cultul pe impunătoarele altare ale templului, după un ceremonial riguros. Din unghiul de vedere al lui Al. Babeș, ar trebui să conchidem că preoții din primul grup, „preoții locurilor înalte" nu ar fi fost reprezentanți ai unei religii, ci doar ai unei „viziuni animiste", abia jos, în altarele templului, zămislindu-se, prentru prima dată, o religie a poporului evreu ! De fapt, și unii și alții adorau mai multe divinități, preoții lui Iahve impunîndu-se în cele din urmă, sprijiniți de Iosia, regele Iudeii, care întreprinde o sîngeroasă reformă religioasă, desființînd jertfelnicele de pe înălțimi, înjunghiind pe toți preoții acestor jertfelnice, curățind, totodată, și templul din Ierusalim de tot ceea ce era legat de servirea altor zeități : „Apoi regele a poruncit ... să scoată din templul domnului toate lucrurile făcute pentru Baal, pentru Astarte și pentru toată oștirea cerului și să le ardă afară din Ierusalim ... Atunci au scos-o pe Astarte din casa Domnului afară din Ierusalim, la pîrîul Chedron, au ars-o ... și au făcut-o praf ... *Apoi au dărîmat casele de desfriu* care se aflau pe lîngă casa Domnului, unde femeile țeseau veșminte pentru Astarte ... Au scos pe toți slujitorii idolilor din cetățile lui Iuda și au spurcat înălțimile pe care ei săvîrșeau tămîieri ..." (IV *Regi*, XXIII, 4—20, subl. ns.). Prin sublinierea din citatul precedent atragem atenția autorului și asupra erorii din afirmația sa de la pag. 197, potrivit căreia evreii antici n-ar fi cunoscut „prostituția sacră". Influența credințelor și practicilor de cult cananeene s-a manifestat de timpuriu.

3. DESPRE PROFEȚI

Consecvent metodei sale de lucru, Al. Babeș își începe și de astă dată consideraţiile teoretico-istorice prin formularea unei *definiții* a profetismului iudeu, căreia îi subordonează apoi toate analizele ulterioare.

După ce acuză „ateismul vulgar din ultimele două-trei decenii" din țara noastră de a fi plasat fenomenul profetismului „sub auspiciile absolutiste ale unei accepțiuni religioase de vizionarism fantasmagoric" (p. 125) — cine sînt autorii vizați rămîne iarăși un mister ! — Al. Babeș decretează : „... *profetismul* se reliefează ca *un mijloc de critică, adeseori vehementă, a societății sclavagiste evreiești*, ca *o modalitate specifică de luptă* — uneori pasivă, alteori activă — *împotriva inegalității și nedreptății sociale, împotriva asupririi* dinăuntru și din afara cetăților iudaice... Profetismul ... a fost în orice caz (și) *o manifestare politică a maselor de asupriți* din vechiul Orient ..." (p. 124—125, subl. ns.). Și adaugă : „*Profetismul*, privit de aproape, prin conținutul său originar, se recomandă ca *un mod istoric particular de critică socială, de revoltă împotriva unei realități date*" (p. 126, subl. ns.).

Această nivelare — spre cotele sale maxime — a profetismului iudeu nu corespunde

realității și e contrazisă de *toate* lucrările de referință existente pe această temă. Exaltarea autorului e lipsită de temei real, iar viziunea sa de ansamblu e falsă; în imaginația sa înfiebîntată toate ținuturile locuite de evrei — „din nordul cel mai îndepărtat al Galileii și pînă în extremul sud al Idumeei" — au fost bătătorite veacuri de-a rîndul „de *nenumărații profeți, care*, deși invocau obscure forțe cerești, supranaturale, *vorbeau în numele sărăcimii evreiești* a antichității..." (p. 125, subl. ns).

Vom menționa aici doar cîteva aspecte, menite să readucă această problemă pe terenul istoriei reale:

a) profetismul de mai veche tradiție este legat de așa-numiții profeți „extatici" sau „cultuali", apărători ai iahvismului primar; aceștia trăiau în grupuri sub conducerea unui șef; membrii grupului, numiți „fii de profeți", erau plătiți pentru oracolele lor și își provocau starea de extaz mistic prin excitație colectivă: muzică, dans, nopți petrecute în sanctuar, băuturi iritante etc.;

b) profeții „scriitori", ale căror cărți sînt incluse în *Vechiul Testament*, aparțin unei perioade ulterioare, mai bine cunoscută. Cu excepția celor numiți convențional „Al doilea Isaia", și „Al treilea Isaia", s-au păstrat mărturii sigure despre viața și activitatea lor.

În ansamblu, profetismul israelit se bazează pe credința că Israel este poporul ales al lui Iahve, iar Iahve, unicul zeu al poporului lui Israel, adică, pe doctrina alegerii și pe cea a legămîntului reciproc, care presupun, ambele, din partea poporului ales un cult exclusiv și o supunere necondiționată. Noutatea pe care o aduc profeții „scriitori" constă, îndeosebi, în afirmarea ascendenței elementului moral, a credinței lăuntrice, a purității vieții asupra practicii ofrandelor și chiar a cultului exterior; viziunile extatice rămîn la ei mai mult o modă literară, moștenită de la profeții de cult.

Departe de a putea fi caracterizat global — cum procedează Al. Babeș — drept „o manifestare politică a maselor de asupriți", profetismul nu se angrenează în mișcarea social-politică nici măcar prin toți marii scriitori-profeți. Și între aceștia apar deosebiri de primă importanță. Dacă *Amos*, *Miheia* și *Isaia* acordă prioritate denunțării inechității sociale, organizării sociale nedrepte și necredinței religioase, *Osea* biciuiește trădarea religioasă, critică acceptarea zeităților și riturilor cananeene ale fecundității, *Sofonie* se ridică împotriva idolatriei, amenințînd cu judecata lui Iahve, *Avacum*, *Ieremia*, *Iezechiel* ș.a. sînt preocupați de necredința israeliților, amenință cu invazii dușmane, critica greșelilor de ordin liturgic dominînd problematica socială.

Dar Al. Babeș avea nevoie în construcția cărții sale și de hiperbolizarea profetismului pentru a pregăti intrarea în scenă — în costumația dorită — a „marilor profeți, întemeietori de religii sau culte": Moise, Buddha, Iisus, Mohamed, pe care îi subordonează aceluiași tip de fondatori. Pentru autorul *Dramei religioase a omului*:

a) „orice întemeietor de religie a fost *un revoltat împotriva veacului său*, împotriva lumii *și a organizării economico-politice și moral-juridice* a acestei lumi ..." (p. 126, subl. ns.);

b) orice întemeietor de religie, mai mult sau mai puțin legendar, are, cu necesitate — potrivit *definiției* date în carte legendei — o identitate istorică, indiferent dacă cercetările de specialitate au atestat sau nu acest lucru.

Ni se pare însă de-a dreptul cu neputință de demonstrat că Mohamed, de pildă, ar fi fost un revoltat împotriva „organizării economico-politice" a lumii sale, sau „împotriva veacului său", ori Buddha, Moise sau chiar Iisus, prin doctrina atribuită lor, ar fi fost niște revoluționari.

Iar „argumentele" autorului privind existența istorică a lui Moise sînt demne de o antologie a pseudo-demonstrațiilor. Astfel, cu o „logică" proprie Al. Babeș se întreabă: „Pentru că, *dacă cel puțin Mohamed a existat, de ce n-ar fi existat și Iisus și Moise*? Nimic nu exclude în fond ca ceea ce s-a petrecut la Mecca și în preajma Benaresului, să se fi petrecut și la Ierusalim și în Sinai" (p. 195, subl. ns.). Urmînd același fir logic, autorul s-ar putea întreba la fel de bine, de pildă, de ce admițînd realitatea istorică a alungării evreilor din Ierusalim de către romani, nu am admite și realitatea istorică a alungării lui Adam și Eva din Eden, care, în viziunea *Facerii*, era un paradis *terestru*? Lăsînd gluma la o parte, ni se pare absurd să considerăm că putem decreta adevăr istoric orice povestiri cu substanță religioasă, doar prin considerarea lor drept legende, iar a legendelor ca elaborate întotdeauna pe un „călcîi de adevăr". Autorului i se pare că „*dacă posteritatea a păstrat în cugetul ei* — fie și în forme așa numite «*tradiționale*» scrise sau orale (citește: *religioase* — n.ns. O. Ch.) — amintirea unei asemenea personalități sub numele de Moise, *nu există nici un motiv pentru care nu s-ar accepta* și în sferele gîndirii critice acest nume *și ideea existenței reale, concret-istorice* a purtătorului acestui nume" (p. 158, subl. ns.). Pentru orice cercetător sau chiar cititor familiarizat cu studiile care se apleacă asupra trecutului mai îndepărtat al omenirii, asemenea „argumente" compromit o întreagă lucrare.

Un comentariu critic sistematic întreprins ar fi trebuit să zăbovească în continuare

și asupra altor probleme, destul de numeroase, legate de modul în care interpretează Al. Babeș istoria veche a poporului evreu, formarea iahvismului, semnificația și procesul de formare a sărbătorilor sale tradiționale, raportul între perioadele pre- și post-exilice etc. etc., pînă în pragul erei noastre, în zorii creștinismului. Am încercat să desprindem doar cîteva aspecte specifice stilului său de lucru și perspectivei sale teoretice asupra acestor probleme.

4. ORIGINILE CREȘTINISMULUI

În încheierea acestor însemnări critice, cîteva notații și asupra modului în care este abordată în carte *problema genezei creștinismului*. Vom reveni asupra ei într-un alt articol, dată fiind importanța sa pentru istoria spiritualității europene și, mai ales, datorită direcțiilor noi afirmate în ultima vreme în cercetarea acestui domeniu.

Alexandru Babeș pare să procedeze de astă dată cu mai multă circumspecție. Dar această impresie nu durează mai mult de o pagină. Dacă în cazul existenței sau non-existenței istorice a lui Moise, atitudinea sa era fără echivoc afirmată, în ceea ce privește „existența reală ori ireală" a lui Iisus primele fraze ale părții rezervate acestei probleme par ezitante, virtuțile „operative" ale definiției legendei par să nu-l satisfacă pe deplin. „Absența unor dovezi certe și definitive într-un sens sau altul" îl fac să considere că „abordarea chestiunii ... va fi în cele din urmă *pentru oricine un gest de opțiune*" (p. 181, 182, subl ns.). Totuși, cele două variante, „cele două direcții (teze) — recunoaște Al. Babeș — *nu sînt echidistante* față de adevărul științific și istoric *posibil* ..." (p. 181, subl. ns.). Dar această distanță mai mică sau mai mare față de un „posibil" adevăr istoric i se pare condiționată nu de ponderea argumentelor de ordin științific existente în momentul actual, ci de posibilitatea mai mică sau mai mare „de încheg*are a unei viziuni verosimile* materialist-istorice și dialectice asupra persoanei lui Iisus și a imprejurărilor ..." în care acesta a trăit sau în cadrul cărora s-a format mitul său (p. 181—182). Încă o dată, ceea ce îl interesează pe autor nu sînt examinarea datelor istorice existente, a noilor descoperiri arheologice ș.a.m.d., ci depistarea *avant la lettre* a acelei teze (a istoricității sau non-istoricității lui Iisus) care ar permite construirea unei explicații materialist-dialectice și istorice ! ! Ciudată metodă de lucru ! !

În acest context și cu asemenea „argumente", opțiunea sa devine certă : paginile care urmează introducerii vizează „degajarea unor motivații care sugerează *acceptarea ideii existenței*" reale a eponimului creștinismului (p. 195), căci *teza mitologică* îi apare tributară idealismului, ca explicînd „*un mit printr-un alt mit*" „cantonînd geneza mitului hristic ... în sferele «pure» ale ideologiei religioase" (p. 182).

Alexandru Babeș nu înțelege un lucru elementar : admiterea sau neadmiterea existenței istorice a lui Iisus nu este și nu poate fi decît pentru teologi un *act de opțiune* ideologică ; numai teologii se plasează, în mod necesar, prin însăși acceptarea „adevărului credinței" lor, de partea tezei existenței istorice a lui Hristos. Pentru toți ceilalți cercetători ea este o problemă a științelor istorice la elucidarea căreia contribuie diversele discipline consacrate studierii trecutului îndepărtat al omenirii. O examinare atentă a progreselor înregistrate în această direcție arată — fără putință de tăgadă — creșterea tot mai accentuată a ponderii argumentelor care demonstrează inexistența istorică a presupusului întemeietor al religiei creștine și pune sub semnul întrebării apariția creștinismului la Ierusalim, evidențiind un proces ulterior de iudaizare a noii religii. Avansul substanțial obținut mai ales în ultimul deceniu de teza non-istoricității lui Iisus nu are nimic comun, cum încearcă să insinueze Al. Babeș, cu o explicare „idealistă" care ar identifica procesul genezei creștinismului cu „o asociație de idei venite din cele patru vînturi" (p. 192).

În ce fel își construiește autorul *Dramei religioase a omului* „viziunea sa verosimilă", odată actul de opțiune făcut ?

Temeiurile istoricității lui Iisus le vede ancorate în „trei orizonturi" : al *istoriografiei*, al *culturologiei* și al *scrierilor neotestamentare*. Lipsa totală de discernămînt critic este și aici frapantă.

Faptul că „mărturiile" oferite de scrierile unor autori antici ca Tacit, Suetoniu sau Iosif Flavius sînt dovedite a fi interpolări ulterioare, „confuze sau de origine suspectă", ori fără legătură cu problema în discuție nu prezintă motiv de neliniște pentru Al. Babeș : *important i* se pare, în primul rînd, că „aceste mărturii *sînt*, totuși" (p. 185). Or, pentru elucidarea unei probleme, fundamentală rămîne *calitatea mărturiilor*, nu simpla lor existență. Referirile lui Tacit, de pildă, la persecuțiile sîngeroase declanșate de Nero împotriva creștinilor din Roma cu prilejul incendiului care a devastat acest oraș, în anul 64, sînt pe drept cuvînt considerate interpolări mai tîrzii, deoarece tradiția creștină mai veche păstrează totală tăcere asupra acestui eveniment, care dacă s-ar fi petrecut cu adevărat ar fi făcut din Părinții bisericii principalii acuzatori ai lui Nero, iar din victimele masacrului martiri ai credinței creștine. Nici chiar Suetoniu, care scrie o *Viață a lui*

Nero, pe la anul 120, vorbind de persecuții nu menționează numele fondatorului sectei, iar în *Viața lui Claudiu*, referindu-se în treacăt la expulzarea evreilor din Roma menționează că aceștia s-au răzvrătit instigați de Chrestus, un personaj care nu putea avea însă nimic comun cu Hristos. Cum utilizează Al. Babeș aceste surse? În privința „mărturiei" lui Tacit, argumentul irefutabil că nu avem de-a face cu un text falsificat, i se pare faptul că „Eugen Lovinescu, ilustrul cărturar român, traducătorul ediției *Analelor* folosită aici, nu face nici o observație în acest sens" (p. 183)!! Iată-l deci, pe Eugen Lovinescu în postura niciodată revendicată de el, de specialist în istoria creștinismului timpuriu! Suetoniu, la rîndul său, este prezent prin citatul referitor la Chrestus, text „necontestat de nimeni" menționează Al. Babeș, care ne sugerează totodată că e vorba în acele rînduri despre Hristos. Dar tot Al. Babeș, la distanță de o sutăcincizeci de pagini, scrie clar: „Expulzarea iudeilor din Roma, remarcată de Suetoniu, pentru tulburările produse între ei din pricina agitatorului Chrestus, ordonată de Claudiu, i-a atins și pe creștini, dar *indirect*, datorită menționatei lor suprapuneri cu iudeii" (p. 339, subl. ns.) — de unde rezultă clar că și pentru Al. Babeș referirea lui Suetoniu la Chrestus nu are nimic comun cu o mărturie în favoarea existenței istorice a lui Iisus Hristos! Dar ea e menționată, cu toate acestea, în rîndul mărturiilor care, indiferent de calitatea lor, „*sînt*, totuși"!!

Argumentele de „ordin culturologic" se derulează în jurul de-acum cunoscutei definiții a legendei, și nu au ca atare nici un temei științific.

Ultimul set de argumente invocat de Al. Babeș ține de „valorificarea" scrierilor *Noului Testament*, îndeosebi a *Epistolelor apostolului Pavel*, a *Faptelor apostolilor* și a *Evangheliilor*. Reproșînd criticilor acestor scrieri canonice creștine ignorarea caracterului lor *reconstitutiv*, autorul pledează pentru acceptarea tezei că, dincolo de fabulațiile inserate, în *Noul Testament* „sclipește o consistență ultimă, rămîne un grăunte de realitate concretă istorică, un călcîi de adevăr uman" (p. 194). Demonstrarea tezei se menține în limitele consecințelor „rodnice" ale definiției legendei: lipsa oricărei preocupări pentru rigoare științifică.

Un ultim exemplu, dătător de seamă pentru acțiunea „reconstitutivă" întreprinsă de Al. Babeș. Urmărind să înfățișeze cît mai concret-istoric geneza creștinismului, autorul *Dramei religioase a omului* începe, dintr-odată, *fără nici o motivare* prealabilă sau ulterioară, să-l denumească pe Iisus Hristos prin sintagma „*Emanuil, fiul lui Iosif și al Mariei*" (pp. 292, 299, 300, 314 ș.a.). Cititorul neavizat rămîne nedumerit. Cel avizat, așijderea! Care să fie rostul utilizării acestui nume legat de o profeție a *Vechiului Testament*? Tot „un gest de opțiune"? Nimeni în afară de teologi — și aceștia tot mai rar — nu recurge la acest apelativ. Cei care se ocupă de istoria religiilor știu că în *Evanghelia după Matei*, există versetele: „Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice: Iată, Fecioara va avea în pîntece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel, care se tîlcuiește: Cu noi este Dumnezeu" (I, 22, 23). Avem de-a face în acest fragment cu o practică curent utilizată în redactarea evangheliilor: introducerea, în țesătura istoriei mitice a lui Hristos, a unor fraze izolate din textele unui sau altui profet iudeu, pentru a „dovedi" inspirația divină atît a evangheliștilor, cît și a profeților. Bineînțeles că frazele sînt scoase din contexte care se referă la cu totul alte evenimente. Proorocul vizat aici este Isaia și textul din care a fost scoasă fraza despre Emanuel nu se referă nici măcar la Mesia, cel așteptat de iudei, ci la eliberarea Ierusalimului asediat de Rețin, regele Siriei; atunci cînd Ahaz, regele Iudeii, îi cere lui Isaia un *semn divin* spre a ști către ce alianțe străine să-și îndrepte atenția pentru salvarea Ierusalimului, profetul îl anunță că va avea loc o naștere dintr-o fecioară, iar pruncul ei, Emanuel, va crește cu lapte și miere, dar înainte ca el să ajungă să poată deosebi răul de bine regatul Iudeii va fi pustiit. Poate Al. Babeș a descifrat și aici un „călcîi de adevăr" rămas pînă azi necunoscut! Cu metodele sale de investigație ne putem aștepta și la asemenea surprize.

Comentariul nostru se oprește aici, paginile *Dramei religioase a omului* oferindu-ne cu o generozitate încă neîntîlnită un cumul de confuzii, erori și lacune de informare greu explicabil. Am reținut doar cîteva dintre ele, dătătoare de seamă însă pentru modul în care amatorismul entuziast și originalitatea cu orice preț pot compromite radical o carte.

Magyar Filozofiai Szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 1/1976

Din sumar: JANOSSY LAJOS, Teoria relativității pe baza realității fizice; GÁSPÁR ANDRAS, Despre limitele teoretice ale concepțiilor care neagă capacitatea de gîndire a mașinii; HÁRSING LÁSZLÓ, Cîteva tipuri de reguli metodologice și modul lor de constituire; MARTON IMRE, Particularitățile dezvoltării claselor în societățile cu mai multe sectoare în economia lumii a treia; UNGVÁRI TAMAS, Timp și dimensionalitate; STEIGER KORNEL, George Thomson: primii filozofi; HAJNÓCZI GABOR, Forme și conținut în semiotică; LONTAI SÁNDOR ANTAL, Cercetăm sau planificăm viitorul? JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA, „Despre suflet și forme". Note pe marginea articolului lui Nyiri J. Kristof.

Nr. 2/1976

Din sumar: VARGA CSABA, Dreptul și abordarea sa sistemică; TÓTH TAMÁS Formele timpurii ale afirmării intereselor burgheziei în orașele franceze (I); SÁGI JÁNOS, Aspectele evoluționiste ele geneticii molecufare; SZIGETVÁRI SÁNDOR, Analiza logico-dialectică a noțiunii de specie în biologie; SOLT KORNEL, Despre erorile extensionale ale definiției (Contraargumente la concepția lui Wesley C. Salmonnal); PAPP ZSOLT, Cine induce în eroare pe producătorul de mărfuri? Contribuții la concepția lui Marx privind determinarea obiectivă a conștiinței? FARAGÓ-SZABO ISTVAN, Despre solipsismul lui Berkeley (I); HRONSZKY IMRE, Concepția despre istoria științei în „Istoria chimiei" de Wilhelm Strube; TÜTÖ LÁSZLÓ, De la Vede la Wittgenstein sau despre antinomiile istoriei filozofiei; LAUKÓ ÉVA, Theilhard de Chardin: „Fenomenul uman"; FEHÉR ISTVAN, Cîteva probleme filozofico-metodologice ale istoriei culturii.

Nr. 3/1976

Din sumar: TÓTH TAMÁS, Despre formele timpurii ale afirmării intereselor burgheziei în orașele franceze (II); FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN, Despre solipsismul lui Berkeley (II); SOLT KORNEL, Asemănări (identități) între diferite modalități; KOLIN PETER, Funcții religioase și funcții psihice (magia ca instrument al psihologiei colective în societățile tradiționale); LUDASSY MÁRIA, Virtuțile naturale și adevărul artificial (Concepția lui Hume despre natura umană); PRAGER MIKLÓS, Traducerea în limba maghiară a celei de-a 11-a teze despre Feuerbach a lui Marx; A. VARRÓ RÓZSA, Despre aplicarea creatoare a materialismului dialectic. Filozofie și biologie modernă; BÖDDI BÉLA, Intervenția unui biolog; TÓTH TAMÁS, Societatea industrială în viziunea marxistă a lui Lengyel.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

DESPRE UNU ȘI MULTIPLU LA PLATON SAU CE ÎNSEAMNĂ O DEMONSTRAȚIE FILOZOFICĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

În istoria filozofiei au apărut, de-a lungul secolelor, cîteva tipuri de demonstrație care, în marea lor majoritate, diferă atît de ceea ce se numește „demonstrație" în științe cît și de tipurile de argumentare din retorică. Interesul pe care-l pot prezenta demonstrațiile acestea, după apariția viziunii științifice a marxismului în materie de filozofie, este îndoit: pe de o parte se poate vedea dacă și în ce măsură marxismul a pus în joc vreunul din tipurile de demonstrație filozofică din trecut; pe de alta se poate stabili care dintre ele ar mai avea dreptul să fie invocat astăzi de reflexiunea filozofică.

Nu ne propunem, în limitele paginilor de mai jos, nici una nici alta dintre sarcini, ci doar evocarea cîtorva tipuri de demonstrație și prezentarea mai amănunțită a unuia dintre ele, cel folosit de Platon în dialogul *Parmenide* și poate nu întotdeauna bine dezarticulat și pus în formă de către comentatori.

Să amintim, înainte de a trece la prezentarea acestuia, de alte cîteva tipuri de demonstrație din trecut. Merită să se înceapă cu cea de *tip geometric*, tocmai spre a sfîrși cu ea și cu iluzia că problemele tradiționale ale filozofiei puteau căpăta un tratament științific obișnuit. Demonstrația de tip geometric nu i-a reușit lui Spinoza și pare sortită să nu reușească, nici măcar cu metode matematice mai rafinate decît cele invocate de marele gînditor, dintr-un motiv ce ar putea fi hotărîtor: acela că actul de luciditate pe care înțelege să-l întreprindă gîndirea filozofică nu poate fi întrerupt în nici un punct al desfășurării lui. În speță, reflexiunea filozofică nu poate, prin natura ei, să treacă în automatismul operației, părăsindu-și starea de veghe și intrînd în noaptea cea bună a calculului. Ea vrea să fie trează, la fiecare demers al gîndirii, iar starea de veghe se plătește cu o anumită lipsă de rigoare. Așa cum văzul este difuz, el îngăduind concentrarea asupra unui obiect numai în cadrul unui întreg cîmp vizual, care face ca vederea deslușită a obiectului să aibă totuși o margine de nedeslușit și un orizont nedeterminat, la fel starea de veghe a reflexiunii poate scoate cugetul, și în fapt îl scoate, din univocitate și exactitatea fără rest. Nici măcar automatismul modestei înlănțuiri formale a *silogismului* nu l-a putut accepta gîndirea filozofică pentru ea, cu atît mai puțin exigențele de funcționare autonomă ale formalismului matematic.

Dacă demonstrația de tip geometric nu a reușit, deși a fost încercată în filozofie, îi rămîn acesteia cel puțin alte patru tipuri, care au părut uneori să reușească și în orice caz să fie în mai bună adecvație cu exigențele gîndirii filozofice. Astfel, demonstrația *prin explicitări succesive* s-a dovedit a fi, în trecut, una din cele mai răspîndite. Toată desfășurarea cîte unui sistem de gîndire poate fi explicitarea unei simple teze inițiale, densă — dacă e îngăduită comparația — ca bulgărele inițial de materie din care s-ar fi alcătuit Universul nostru în expansiune. Astfel, s-ar putea spune că filozofia lui Kant stă întreagă în teza (afirmată în *Introducerea* la ediția a doua a primei *Critici*, dar prezentă de la început în viziunea respectivă): orice cunoștință începe cu experiența dar nu provine întreagă din ea. De aici, dezvoltînd, reiese ideea criticistă a *apriori*-ului, cu cele patrusprezece forme, două ale sensibilității, douăsprezece ale intelectului; de aici ideea transcendentalului, ca funcție a *apriori*-ului, adică exercițiul celor patrusprezece forme în cadrul constituirii unei lumi a experienței și cunoașterii; de aici, în definitiv, cele trei *Critici* ale lui Kant și întreaga noutate de gîndire adusă de el. Nu este nevoie, credem,

Rev. filoz., XXIV 7, p. 105–120, București, 1977

să dăm alte exemple pentru demonstrația prin explicitări succesive, din moment ce cazul atît de cunoscut al criticismului kantian este și cel mai izbitor.

Un al doilea, respectiv al treilea tip de demonstrație filozofică, cel prin *orizonturi succesive*, se ivește poate mai rar în istoria filozofiei, cel puțin sub o formă controlată, el ținînd altminteri de însăși natura gîndirii filozofice, care este în ultimă instanță o ,,deschidere de orizonturi''. Vom alege ca exemplu de formă demonstrativă controlată cazul lui Heidegger (din *Sein und Zeit*), un gînditor care, deși ne-a fost contemporan, poate fi mai degrabă integrat în filozofia tradițională, atît prin problematica sa cît și prin metodă. Heidegger pleacă, după cum se știe, de la fenomenul originar al fricii, echivalent ca fenomen originar uman cu foamea și eros-ul. Frica este întotdeauna de ceva determinat (de fiare, de oameni) și ea creează un orizont pentru om. Dar tot pentru el se ivește și frica de nimic determinat, anxietatea lui de om ca om, și atunci fenomenul fricii a trecut în alt orizont: este o frică de lume în general și de faptul de a fi *în* lume. Anxietatea, la rîndul ei, poate să nu copleșească o ființă, ci să-i trezească un sentiment de răspundere pentru ceea ce trebuie să facă și să fie ea, astfel încît ființa umană să treacă la îngrijorare și pînă la urmă în orizontul grijei, ce împletește necesitatea sub care stă ființa cu libertatea ei. Dar grija poartă asupra unei desfășurări de viață și, la un nivel superior, asupra întregii vieți; grija se supune timpului. Și iată astfel ființa care a trecut din orizontul fricii în cel al anxietății, din acesta în orizontul grijei, trezindu-se acum într-un nou orizont, cel al timpului, de unde în sfîrșit, s-ar putea ajunge — dar Heidegger o promitea doar — în orizontul ființei. Demonstrația gînditorului german a putut să nu convingă, dar ea nu rămîne mai puțin, pe plan formal, un tip distinct de demonstrație filozofică, cel prin orizonturi succesive.

Un nou tip de demonstrație așteaptă să fie înfățișat, căci, întocmai celui prin explicitări succesive, se dovedește mai des întrebuințat decît cel precedent și este poate cel mai lămurit conștient, la gînditorii care-l invocă; demonstrația *prin consecuții succesive*. Dacă la demonstrația prin explicitări se pleca de la o teză de densitatea maximă, ce reprezenta ca și nucleul întregului sistem, acum la demonstrația prin consecuții succesive se pleacă numai de la o propoziție sigură, care să îngăduie însă, prin siguranța ei, o adevărată reacție deductivă în lanț. Astfel, Descartes pleacă de la propoziția *cogito*-ului (*dubito ergo cogito*), care nu include tot sistemul, ca în cazul tezei lui Kant, dar face posibilă acea ,,*chaine de raisons*'' de care vorbește filozoful francez el însuși. Un Russell, cu arta lui deductivă deosebită, a știut să prezinte sistematic filozofia lui Leibniz deducînd-o din cinci premise, care în fapt pot fi reduse la una. Chiar Leibniz, cînd vrea să-și prezinte sistematic monadologia, pleacă de la o propoziție care i se pare sigură, aceea anume că ,,trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compus''; deci trebuie să existe monade. Mai tîrziu, un alt mare gînditor german, Fichte, va socoti că poate da o viziune sistematică, ba chiar doctrina Științei, prin consecuțiile succesive ce se pot întreprinde pe temeiul propoziției: toată lumea e de acord că A = A. Tot prin consecuții succesive — chiar dacă nu la nivelul speculativ al lui Fichte — își încercase demonstrațiile sale și gînditorul francez Condillac, atunci cînd făcea ipoteza, ori instituia modelul unei statui care n-ar avea decît un simț, mirosul, și care, din treaptă în treaptă, ar regăsi, pornind de la unica ei senzație, întreaga sensibilitate a omului, ba chiar și viața lui conștientă mai ridicată.

Am dat mai multe exemple pentru tipul de demonstrație filozofică prin consecuții succesive, tocmai pentru că el este atît de frecvent încît pare uneori chiar tipul comun de demonstrație. În mod obișnuit unui gînditor filozofic i se cere să aibă o gîndire ,,riguroasă'', adică bine înlănțuită. Dar exigența aceasta nu poate face din demonstrația respectivă cea cu adevărat caracteristică filozofiei și semnificativă pentru ea. Este mai mult o exigență retorică — în sensul bun, clasic, al cuvîntului — decît una filozofică. Dintr-o aceeași propoziție, cea a *cogito*-ului, Augustin scotea, la fel de riguros în aparență, o altă desfășurare sistematică decît Descartes. Tipul de demonstrație pe care-l descriem acum urmărește mai degrabă rigoarea deducției, deci *exactitatea*, decît *orizonturile de adevăr*, specifice totuși investigației filozofice. În acest sens, el tinde să regăsească o iluzorie rigoare matematică; este un tip de demonstrație ce pretinde să redediteze în chip vulgar modelul matematic. Cu simpla haină a gîndirii matematice, însă, nu se poate învești gîndul filozofic; cel mult argumentările lui exterioare, retorice.

De aceea un *ultim* tip de demonstrație filozofică, demonstrația *prin blocări succesive*, ne va părea mai semnificativ pentru gîndire decît pretinsa rigoare deductivă. În nici o știință propriu-zisă — cu atît mai puțin în matematici — blocarea gîndirii (cu obligația de-a răsturna teza gîndită și de-a cerceta contradictoriul ei) nu poate reprezenta o metodă. Gîndirea filozofică în schimb a practicat și practică, în ceasurile ei mari, o asemenea bună angajare în puneri și opuneri; ba ea însăși pare a se fi ivit, în istorie, atunci cînd cultura (ca în ceasul antic al so-

fisticii, de pildă) ducea la un blocaj de gîndire. Demonstraţia filozofică prin puneri şi opuneri succesive, care va fi cea din *Parmenide*-le lui Platon, este una prin deblocări succesive, ceea ce înseamnă prin căderi şi refaceri. Ei îi vom da, cu Hegel, ilustraţie clasică în istoria filozofiei, înainte de-a ajunge la uimitorul ei exemplu platonician, cu exerciţiul întreprins pe tema Unului şi Multiplului.

Demonstraţia perfectă de acest ultim tip există într-adevăr undeva : în *Fenomenologia spiritului* de Hegel şi, după noi, numai acolo. Este vorba, în opera amintită, de douăzeci şi şapte de căderi ale spiritului, sub chipul conştiinţei umane, ducînd totuşi, cu treapta a douăzeci şi opta, la edificarea totului. Demonstraţia lui Hegel prin blocări şi deblocări succesive reia de astă dată demonstraţia prin orizonturi succesive, ba chiar ceva din demonstraţia prin explicitări succesive, şi devine astfel mai cuprinzătoare decît cele precedente. Pe deasupra, demonstraţia preia în chip neaşteptat şi orizonturile istorice *reale*, cel puţin pe cele ale istoriei europene, pe care o regăseşte şi desfăşoară spectral de trei ori, desfiinţînd-o ca istorie de fapt spre a o institui ca istorie de drept, astfel încît demonstraţia lui Hegel devine, în chip surprinzător, atît una în formă cît şi una în conţinut, făcînd — cum va spune filozoful mai tîrziu — ca tot ce este real să fie raţional, şi invers.

Unei asemenea demonstraţii — riguroasă în felul ei, căci treptele se vor desfăşura cîte trei, după un acelaşi mecanism — nu i se poate reproşa decît că, filozoficeşte, este prea reuşită. Ea conduce la un rezultat atît de sigur (*absolutes Wissen*) încît te întrebi ce-i mai rămîne Spiritului, ca şi filozofării, după încheierea *Fenomenologiei*.

Sub acelaşi nume de dialectică, Platon a pus în joc şi el tipul de demonstraţie pe bază de blocări succesive ; dar ca şi Hegel, prin ,,dialectică'' el înţelege mai mult decît o metodă de demonstraţie, aşa încît este mai înţelept să evităm termenul, atunci cînd vorbim despre simple tipuri de demonstraţie filozofică. Spre deosebire de Hegel, însă, Platon nu face demonstraţii ce se închid într-un rezultat. Nu numai că în majoritatea dialogurilor sale demonstraţiile rămîn deschise, dar metoda demonstrativă ea însăşi este prezentată ca un exerciţiu deschis, ca un mijloc sistematic de investigaţie, care *poate* trece la un rezultat ori nu. Numai că, simpla punere în joc sau prezentare a exerciţiului devine şi altceva decît un exerciţiu, anume o pagină fundamentală de filozofie, într-atît de specifică îi este acesteia din urmă demonstraţia prin blocări şi deblocări succesive. Acest lucru îl arată dialogul lui Platon, *Parmenide*, unde demonstraţia apare, nu ca un mijloc către rezultat, ci în puritatea ei. În istoria culturii se cunosc puţine cazuri în care exerciţiul într-un domeniu să devină o adevărată operă a domeniului respectiv. S-a putut cita *Kunst der Fuge* a lui Bach, ce ne apare astăzi drept o adevărată operă, deşi a fost concepută ca un exerciţiu. Ne întrebăm dacă — la nivelul ei fireşte — opera lui Brâncuşi sau unele din sculpturile lui nu au caracterul acesta de exerciţiu devenit operă.

Platon prezintă singur dezbaterea despre Unu şi Multiplu, din dialogul *Parmenide*, drept exerciţiu. Din acesta, istoricii filozofiei desprind de obicei o lecţie de filozofie, în speţă primatul necesar al Unului. Ni se pare că dialogul spune mai mult decît atît, filozoficeşte, şi o spune tocmai atunci cînd te adînceşti mai bine în exerciţiu ca atare, negrăbindu-te să vezi ,,la ce duce''. Acest lucru vom încerca să-l arătăm prin analiza în formă — dacă se preferă, prin analiza structurală — ce urmează.

Dialogul despre Unu şi Multiplu constă din opt teze (dacă lăsăm de o parte teza a treia, una intermediară, cum vom arăta îndată), care sînt opt blocări succesive ale gîndului, sortite să nu ducă la nici un rezultat aparent. Ele reies din metoda de analizare invocată (la 135e—136a), în baza căreia nu te întrebi numai ce rezultă din ipoteza existenţei obiectului considerat, ci şi din ipoteza nonexistenţei lui. Acum se analizează dualitatea Unu — Multiplu. Parmenide, care este principalul interlocutor al dialogului, spune că şi-ar putea face exerciţiul şi asupra altor dualităţi, ca asemănător — neasemănător, mişcare — stare, naştere — pieire, chiar fiinţă — nefiinţă ; dar el o preferă pe cea familiară lui, Unu şi Multiplu. Mai mult încă, el spune (137, b) că va face analiza după ,,propria sa ipoteză'' a Unului şi că se va întreba ce se întîmplă dacă Unu este şi apoi dacă Unu nu este, în timp ce mai sus (la 136, a) arătase că s-ar putea face acelaşi exerciţiu filozofic pe baza întrebării ce se întîmplă dacă *Multiplul* este sau nu este. Dat fiind că întrebarea dacă Unu este, include propriu zis două întrebări : ,,dacă Unu e *unu*'' şi ,,dacă Unu există'' ; dat fiind, pe de o parte, că în fiecare caz trebuie să analizezi atît ce se întîmplă Unului cît şi ce se întîmplă Multiplului, rezultă cele opt teze :

Dacă Unu e unu
1) Ce i se întîmplă lui
2) Ce se întîmplă Multiplului

Dacă Unu nu e unu
3) Ce i se întîmplă lui
4) Ce se întîmplă Multiplului

Dacă Unu este (există)
5) Ce i se întîmplă lui
6) Ce se întîmplă Multiplului

Dacă Unu nu este (nu există)
7) Ce i se întîmplă lui
8) Ce se întîmplă Multiplului

Teza pe care o înlăturăm (și care într-adevăr a părut discutabilă unora dintre comentatori), este cea așezată în dialog la punctul trei. Ea sună : ,,Dacă Unu este și nu este''. Nu numai că introducerea ei strică simetria analizei, dar ea este contestabilă și în fond, întrucît contravine principiului metodologic fixat la 137 , b, după care cercetarea trebuie *făcută doar pe bază* de existență și inexistență a lucrului. Pe de altă parte, dacă ar fi potrivită analizei, ea ar trebui scindată de asemenea în două : ,,dacă Unu este și nu este *Unu*'' și ,,dacă Unu există și nu există'', ceea ce nu se petrece în dialog.

În schimb, spre a fi completă și perfect simetrică, analiza ar trebui să conțină *încă opt teze*, care ar rezulta din ipoteza existenței sau inexistenței Multiplului. Atunci am avea :

Dacă Multiplul e multiplu
1) Ce i se întîmplă lui
2) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul nu e multiplu
3) Ce i se întîmplă lui
4) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul este (există)
5) Ce i se întîmplă lui
6) Ce se întîmplă Unului

Dacă Multiplul nu este (nu există)
7) Ce i se întîmplă lui
8) Ce se întîmplă Unului

Platon însă nu face această întregire a exercițiului său, ci lasă în chip limpede pe Parmenide să întreprindă cercetarea doar cu ,,propria sa ipoteză'', care este cea a Unului și a existenței sau inexistenței lui. Ni se pare — în treacăt spus — că din perspectiva lumii moderne, unde nu tema Unului suveran, ci a pluralității lumii și a complexității ,,elementelor'' primează, o asemenea cercetare pe baza existenței sau non-existenței Multiplului ar merita să fie întreprinsă *.

Așa cum se prezintă, cu cele opt teze izvorîte din dubla presupunere făcută asupra Unului, exercițiul lui Platon dă o demonstrație tipic filozofică pe bază de blocări succesive. De ce tipic filozofică? Prima impresie este : pentru că dă o mare lecție de scepticism bun, unul deschis căutării ulterioare, în ce privește problemele limită ale gîndirii speculative. Al doilea răspuns este : pentru că, fără a duce la un rezultat, reliefează raporturile dintre Unu și Multiplu, interdependența lor necesară, nu fără a reliefa totodată, în stil antic, grec, un primat indiscutabil al Unului, în lipsa căruia n-ar exista nimic stabil, ba într-un sens nu poate exista nimic, pur și simplu.

Un al treilea răspuns, însă, ni se pare mai interesant filozofic, și pe el ni-l va da analiza structurală încă mai adîncită a dialogului. Căci nu este de ajuns să vezi care sînt cele opt teze ale lui și blocarea adusă de fiecare, o dată cu deblocările respective. Este necesar să vezi și cum se demonstrează cele opt teze și dacă nu cumva demonstrația se face în același fel, de opt ori, așadar *dacă nu cumva există o structură a tipului demonstrativ în joc*. În aparență, blocarea gîndirii se poate produce în nesfîrșit de multe feluri, chiar dacă deblocarea ei se va face într-un singur fel, prin trecerea la termenul contradictoriu. Dar dialogul lui Platon vine să arate că nu numai redresarea ci și căderea gîndului despre

* O simplă sugestie în acest sens am dat în studiul *La version moderne de l'Un et du Multiple*, apărut în ,,Revue roumaine des sciences sociales'', tome II, nr. 1, 1967.

un lucru se face organizat, poate pe aceleaşi trepte întotdeuna, şi că, în speţă şi anticipînd, blocarea se obţine numai atunci cînd lucrul s-a prăbuşit atît în existenţa cît şi în esenţa lui.

Să vedem, într-adevăr, ce conţinut are acel „se întîmplă" din cele opt teze platoniciene (ce se întîmplă Unului, ce se întîmplă Multiplului), adică *sub ce raport* se sfîrşeşte, de fiecare dată, la un eşec de gîndire. Poate că aici stă originalitatea metodologică a lui Platon, rămasă intactă şi faţă de dialectica lui Hegel, unde căderea în contradicţie are ceva prea simplificat: termenul întîi, teza să spunem, se prăbuşeşte pentru că îşi vede sau i se vede de către gîndire *generalitatea*; termenul al doilea, antiteza, pentru că îşi vede sau i se vede *particularitatea*. La Platon lucrurile coboară mai adînc în conţinut şi de aceea forma e mai complexă: devine o structură.

Astfel, „ce se întîmplă", conform primei teze, Unului, dacă este cu adevărat unu şi înainte de-a ne gîndi că el şi este, există? I se întîmplă să nu fie mai mulţi, deci să n-aibă părţi, să nu fie un tot, şi astfel să n-aibă *alcătuire*, în primul rînd. Dar, în al doilea rînd, dacă nu are părţi înseamnă că nu are nici început, nici capăt, nici mijloc, deci nu are *măsură* şi limită. Aşa fiind, el nu va avea nici un fel de figură, ceea ce înseamnă că va fi lipsit de *configuraţie*, în al treilea rînd. În continuare, este limpede că nu va putea fi nici în altul, nici în el însuşi; că aşadar nu va fi undeva, ceea ce înseamnă că nu va fi nicăieri şi nu va avea *spaţialitate*, în al patrulea rînd. Iar într-un al cincilea rînd, cum oare să aibă *mişcare* ceea ce este doar unu, el neputînd deveni altceva sub vreo mişcare internă, de prefacere, nici să se deplaseze către altceva, sub cine ştie ce regim de exterioritate? Şi totuşi nu e nici în *nemişcare*, de vreme ce nu există pentru el „loc" şi rămînere în loc.

Dar aceste cinci caractere negative ale Unului ca unu trebuie întregite şi dintr-altă perspectivă. Ceea ce s-a dovedit pînă acum, cu alcătuirea, măsura, configuraţia, spaţialitatea şi mişcarea sau nemişcarea Unului ca unu, poartă asupra a ceva de ordinul *existenţei* lui: fără cele cinci caractere enumerate el nu ar avea existenţă — vom spune, interpretînd textul lui Platon dincolo de litera lui. Dintr-altă perspectivă însă, care nu mai e a existenţei ci a naturii intime, a esenţei, vom spune, i „se întîmplă" iarăşi lucruri deosebite Unului. În primul rînd, i se întîmplă să nu aibă *identitate* (şi diferenţă) cu nimic altceva şi nici cu sine (ceea ce am putea numi: indentitatea relativă, comparativă); căci el nu poate fi identic în chip evident cu altceva, unu fiind, şi nici măcar identic cu sine, de vreme ce a fi identic este altceva decît a fi unu. I se întîmplă apoi să nu aibă *asemănare* (şi neasemănare) cu nimic altceva şi nici cu sine, din aceleaşi motive ca la identitate; ba i se întîmplă chiar, în al treilea rînd, să nu poată avea nici *egalitate* (şi inegalitate) în ce priveşte mărimea, căci pe de o parte n-are măsură a mărimii lui, cum s-a văzut mai înainte, pe de alta nu poate fi „identitate" între măsuri, nefiind identitate în cazul lui. Iar în al patrulea rînd, nu va putea fi nici în timp, adică nu va avea *temporalitate*, de vreme ce a fi în timp implică egalitate şi inegalitate de „vîrstă", iar Unu ca unu n-ar putea fi mai bătrîn şi mai tînăr decît sine. În sfîrşit fără timp, în al cincilea rînd, cel puţin fără prezentul lui „este", nimic nu are parte de *fiinţă*, astfel că Unu care e unu nu are natura fiinţei. Iar aici, la capătul dublei sale demonstraţii, în existenţă şi esenţă, Platon adaugă un lucru extrem de sugestiv, care într-un fel rezumă întreaga demonstraţie: Unu ca unu, fiind aşa, nu are nici măcar *nume*. E adevărat că el deduce lipsa numelui din ultimul argument, cel că Unu n-are caracter de fiinţă (iar ce nu „este" nimic nu poate „avea" nimic, spune el, la 422 a, la capătul demonstraţiei de la prima teză); dar faptul că Unu n-are nume rezultă din toate cele zece caractere negative, respectiv din totalizarea lor, el însemnînd că Unu n-are *identitate*, de astă dată nu în sens relativ ci în sens absolut. Ceea ce nu are nici existenţă, nici esenţă, cu caracterele lor respective, nu are identitate ontologică. Blocarea este totală.

Ce ar urma să se facă, în faţa unei asemenea blocări totale? Să se treacă de-a dreptul, ca în orice demonstraţie prin blocări succesive, la contradictoriu; în speţă, de la teza „Dacă Unu e unu", prima, să se treacă direct la a cincea (în text a şasea) teză, „Dacă Unu *nu* e unu". Dar Platon analizase afirmaţia de existenţă a Unului („Unu este") şi văzuse că ea conţine întîi asertarea lui Unu ca unu şi apoi asertarea existenţei lui. De aceea în text teza a doua nu este: „Dacă Unu nu e unu" ci pur şi simplu „Dacă Unu este". Încercînd să redăm încă mai simplu tabloul celor opt teze, îl prezentăm cu alăturarea tezei Multiplului de cea a Unului, punînd sub fiecare ipoteză atît ce se întîmplă Unului cît şi ce se întîmplă Multiplului.

Dar simplificarea tabloului nu schimbă faptul pe care vrem să-l subliniem acum, anume că demonstraţia de la prima teză, pe temeiul a zece puncte (perspective, criterii), distribuite de noi în grupa caracterelor existenţei şi cea a caracterelor esenţei, *se păstrează la toate celelalte şapte teze*, chiar dacă la ultimele şase nu mai este făcută în chip exhaustiv. Într-adevăr, la teza a doua a lui Platon (pe care am trecut-o în tabloul de mai jos la rangul al treilea), anume „ce se întîmplă Unului" dacă presupunem că el este (există), argumentarea este de aproape trei ori mai

întinsă decît pentru prima teză, dar ea se desfășoară după *aceleași zece criterii*.

Dacă așadar Unu este, spune Platon, atunci faptul de a fi exprimat de „este" reprezintă ceva deosebit de Unu, în timp ce la prima ipoteză aveam ceva tautologic : Unu era unu. Avem deci acum un tot cu părți : partea reprezentată de Unu și cea reprezentată de faptul de a fi. Dar și fiecare dintre aceste părți are părți, la rîndul ei. Într-adevăr Unu, chiar izolat, redevine „Unu este" (căci aceasta tocmai e ipoteza), iar „este" nu poate fi nici el fără Unu, în cazul de față. Aceasta înseamnă că fiecare dintre cele două părți se scindează la nesfîrșit, rezultatul fiind că ipoteza Unul care „este" exprimă o pluralitate infinită. În prima ipoteză Unu era total lipsit de părți, în a doua are nesfîrșit de multe. Prima oară Unu nu era decît unu, a doua oară el este multiplu. Că în felul acesta, cu pluralitatea adusă de ipoteză, apare ceva nou în cadrul demonstrației, anume numărul, nu este decît firesc. Dar esențial va fi că apare *alcătuirea* Unului ; că el este un tot cu părți. La fel, el va avea *măsură*, ca fiind un tot, adică va avea un început, un mijloc și un sfîrșit, chiar dacă părțile sînt infinite ; va avea ca urmare o figură, adică o *configurație* ; va fi undeva, deci va avea și *spațialitate* : va fi în același timp *mișcat* și nemișcat. Pe plan de esență, el va fi *identic* cu sine și diferit de sine, spune dialogul (146 b), dar și identic cu alții și diferit de alții ; deopotrivă *asemănător* și neasemănător ; *egal* și inegal cu sine și cu alții ; părtaș la *timp*, pentru că participă la faptul de a fi, și totodată în afară de timp, fiind mai bătrîn și mai tînăr, nici mai bătrîn nici mai tînăr. Dar în măsura în care stă sub o temporalitate are *ființă*, una identificabilă, și astfel are nume.

Am regăsit astfel, cu teza a doua din dialog, toate cele zece perspective sau criterii potrivit cărora se făcea argumentarea : alcătuire, măsură, configurație, spațialitate, mișcare, apoi identitate, asemănare, egalitate, temporalitate, ființă — cu un ultim criteriu care le totaliza pe celelalte, anume criteriul de-a avea ori nu un *nume*. „Ce se întîmplă" Unului are un conținut determinat, în speță se desfășoară după criterii determinate. Fiindcă sînt determinate și aceleași, criteriile capătă un aspect *formal* : conținutul argumentării, în cazul fiecărei teze, devine o adevărată formă de demonstrație. Iar dacă forma se va menține la celelalte teze, înseamnă că demonstrația prin blocări succesive are o structură, una mai bogată decît *schema* hegeliană a blocărilor și deblocărilor succesive.

Dar forma de demonstrație se menține cu adevărat, aici în dialog. Chiar la ipoteza pe care am înlăturat-o ca nerespectînd punerea inițială a problemei, ipoteza a treia din text : „Dacă Unu este și nu este" în același timp, chiar în argumentarea ei s-ar putea găsi ecoul celor zece criterii (pe care așadar Platon nu pare a le folosi perfect controlat, deși la primele două ipoteze succesiunea lor se dovedea izbitoare). În orice caz forma de demonstrație reapare în cazul celorlalte teze. Dacă nu *toate* criteriile sînt puse în joc de fiecare dată și dacă uneori există intervertiri în folosința lor, nu ne pare mai puțin adevărat că, odată cu fiecare teză și cu demonstrația ei, apare un tablou, mai mult sau mai puțin complet, al chestiunilor critice, un fel de *filtru analitic* prin care trebuie să treacă fiecare ipoteză, spre a se vedea „ce se întîmplă" Unului și Multiplului în cazul ei.

Dăm, sub formă de tablou, acest filtru, relevînd că rezultatele verificării sînt de ordinul : Unu nu este (nu are) *nici* asta, *nici* asta, de o parte : este sau are *și* asta *și* asta, de alta. În tablou am menționat răspunsul prin : nici-nici, și-și.

	I Dacă Unu e unu		II Dacă Unu este		III Dacă unu nu e unu		IV Dacă Unu nu este	
	ce se întîmplă:							
	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu	la Unu	la Multiplu
1) Alcătuire 2) Măsură 3) Configurație 4) Spațialitate 5) Mișcare (devenire) 6) Identitate 7) Asemănare 8) Egalitate 9) Temporalitate 10) Ființă și nume	Nici — nici	Și — și	Și — și	Nici — nici	Și — și	Pare și-și	Nici — nici	Nu pare nici-nici

Trecute prin acest filtru critic, tezele Unului duc aşadar la rezultate extreme, cu o interesantă variantă pentru Multiplu (ce doar „pare") în cazul inexistenţei Unului, dovedind că — oricum ar sta lucrurile — fără Unu lumea nu mai are nici un fel de realitate, ci devine aparenţă. Aceasta face, poate, pe gînditorul antic, şi în orice caz pe cititorul modern, să spună că există totuşi un rezultat pozitiv al dialogului, anume afirmarea necesităţii ultime a Unului. Dar, în lumina a ceea ce arată tabloul, cu cele zece perspective sau criterii ce fac posibilă demonstraţia, poate că *nu* Unu şi Multiplu ar trebui să intereseze pînă la capăt, ci tocmai acest filtru critic, ieşit pe neaşteptate, dar în chip sigur, la iveală. Pe neoplatonicieni, cu Unul lor inefabil, i-a putut atrage dialogul lui Platon prin însăşi tema lui de suprafaţă. Dar un cititor fără interese speculative determinate este dator să vadă mai adînc : să înţeleagă că tema Unului şi Multiplului reprezintă un simplu exemplu, în cadrul unui exerciţiu, şi că acesta e semnificativ tocmai prin altceva decît tema lui.

În jocul de puneri şi opuneri, interesant este *cum* se demonstrează. Din exerciţiu, cum spuneam, se poate naşte filozoficeşte o operă. În cazul de faţă, din însăşi demonstraţie se desprinde un rezultat filozofic. Într-adevăr, filtrul critic prin care se face demonstraţia, şi care iese la iveală treptat odată cu ea, *reprezintă un fel de tablou categorial.* Pînă la un punct, „criteriile" de aici s-ar putea acoperi cu categoriile aristotelice: fiinţa, ultima la Platon, s-ar acoperi cu substanţă, prima la Aristotel; spaţialitatea şi temporalitatea s-ar găsi întocmai în ambele tablouri, măsura sau configuraţia ar fi pentru calitate, egalitatea pentru cantitate ş.a.m.d.

Dar ce apare filozofic încă mai interesant este că, privind filtrul critic drept un tablou categorial, se ridică întrebarea dacă nu cumva tabloul trebuie să fie schimbat de fiecare dată şi dacă astfel, în locul unor categorii fixe, ca la Aristotel, nu ar trebui să gîndim categorii adecvate lucrului de fiecare dată. Astfel, dacă pentru tema parmenidiană a Unului tabloul criteriilor, care pentru noi reprezintă şi unul categorial, a putut fi acesta de mai sus, se pune întrebarea: dar pentru tema *modernă* a Multiplului, ce tablou ar intra în joc? sub ce criterii am aprecia situaţia Multiplului şi prin ce filtru l-am trece? Iar în ipoteza că tabloul ar rămîne pentru Multiplu acelaşi cu tabloul folosit pentru Unu, apare drept sigur că pentru celelalte teme propuse de Platon exerciţiului, anume pentru asemănare şi neasemănare, stare şi mişcare, fiinţă şi nefiinţă, un *alt* filtru critic ar trebui să intre în joc. Căci nu are sens să te întrebi ce „configuraţie" are asemănarea, sau ce „alcătuire" are starea. Categoriile de gîndire ar sfîrşi prin a fi altele, de fiecare dată.

Abia acum, cu varietatea — poate controlabilă încă — pe care o sugerează el pentru perspectivele categoriale, dialogul lui Platon poate arăta ce înseamnă faptul că exerciţiul devine operă. Este poate în natura filozofiei să facă astfel încît *exerciţiul să se ridice la rangul de operă*: analiza să devină teorie a cunoaşterii, cercetarea în fiinţă ştiinţă a fiinţei, metoda să devină sistem, criticismul doctrină, formula matematică realitate fizică, codul genetic realitate biologică, proiectul omului realitate umană, iar întrebarea asupra sensului vieţii însuşi sens al vieţii. Nu a devenit *exerciţiul* tehnicii de astăzi o operă care întregeşte sau dublează natura? Nu este arta, de la cea a primitivului valorificat astăzi pînă la cea abstractă, un exerciţiu care să fi devenit valabil în el însuşi? Iar peste tot, în astfel de lucruri, filozofia sau ceva din spiritul ei dau măsura.

În sensul acesta dialogul lui Platon despre Unu şi Multiplu devine „modern" mai mult decît oricare altul. Ne poate, chiar, da o lecţie de modernitate. El ne spune că nu rezultatul dă măsura lucrurilor, ci treptele bine organizate ale căutării lui.

STRUCTURA ŞI DINAMICA ŞTIINŢEI ÎN CONCEPŢIA LUI WERNER HEISENBERG

DE

ILIE PÂRVU

În încercarea ei de a depăşi reducţiile şi restricţiile pozitiviste, de a nu se mai limita în analiza ştiinţei la limbajul standard al teoriilor formalizate, pentru a surprinde procesul şi dinamica reală a ştiinţei, teoria ştiinţei s-a văzut nevoită să depăşească punctul de referinţă al analizelor formalizante anterioare — teoria ştiinţifică, considerată entitate de sine stătătoare a cunoaşterii, unitatea completă a semnificaţiei. Astfel, epistemologia contemporană s-a angajat într-un proces de extindere şi adîncire progresivă a teoriilor ei, a cadrelor de analiză şi de întemeiere a elementelor cunoaşterii. În căutarea unei noi

raționalității a științei, diferită de logicitatea sistemelor axiomatice, teoria științei a părăsit acel „context al justificării" — propriu reconstrucției staticii și a structurii formale a științei — încercînd să plaseze procesele și produsele cunoașterii în contexte mai generale, „contextul cercetării", „contextul practicii cunoașterii", „contextul istoriei științei". Noile orientări ale teoriei științei propun drept cadre de analiză mai generale și mai complexe „paradigma" sau „matricea disciplinară" (Th. Kuhn), „disciplina intelectuală" (St. Toulmin), „stilul științific" (W. Pauli, M. Born, B. G. Kuznețov); față de aceste contexte mai generale, teoriile specifice, ipotezele și sistemele conceptuale par a reprezenta doar „produse tranzitorii', „secțiuni transversale". Unitatea și continuitatea științei va trebui să reflecte, în această perspectivă, nu numai „relațiile formale din cadrul acestor secțiuni transversale, ci și relația substanțială care cuprinde întreaga succesiune de idei în evoluție" [1]. Extinderea cadrului de analiză a permis și o cercetare mai adîncă a dimensiunilor cunoașterii; alături de formalismul logico-matematic și interpretarea fizică a teoriilor sînt acum studiate mai exact presupozițiile științei („protofizica", o ramură în construcție a teoriei fundamentelor, are ca obiect tocmai acest nivel al teoriilor științifice): componentele ei „tematice" (G. Holton), „formalismul filozofic", „idealurile explicative", conceptele „prealabile" etc.

În tentativa de a găsi un sistem de referință mai complex, o „nișă intelectuală" în care să se poată capta cît mai complet semnificația conceptelor, ipotezelor, datelor sau a procedurilor științifice, care să permită sesizarea nu doar a aspectelor logic-formale ci și a celor istorice, etice și sociale ale cercetării se înscriu și studiile epistemologice ale lui Werner Heisenberg *. *Conceptul central* al teoriei științei, care se desprinde din opera metodologică și filozofică a lui Heisenberg, este acela de *„teorie închisă"*. El face parte dintre acele „entități istorice" introduse în epistemologie pentru descrierea și explicarea devenirii reale a științei. Punctul de vedere a lui Heisenberg asupra modului în care evoluează cunoașterea științifică reprezintă rezultatul tematizării unei neconcordanțe între reprezentările filozofice anterioare, dominante printre oamenii de știință, și evoluția recentă a fizicii. După cum spune Heisenberg, „conceptul de « teorie științifică închisă » provine, în această formă, pentru prima oară din mecanica cuantică" [2]. Apariția acestei noi teorii fizice și relația pe care ea a stabilit-o cu teoriile anterioare, în special cu mecanica clasică, a evidențiat un gen de evoluție a științei neanticipat de nici o teorie filozofică anterioară. Mecanica cuantică nu reprezintă o perfecționare fără soluție de continuitate a vechii mecanici newtoniene; dimpotrivă, ea introduce concepte noi, radical deosebite de cele clasice, și formulează legi de un tip fundamental diferit față de legile dinamice ale mecanicii clasice. Din acest punct de vedere, geneza ei infirma linearitatea evoluției științifice, marcînd un moment de discontinuitate esențială. Pe de altă parte, mecanica cuantică intră într-o relație cu totul necunoscută pînă acum între teoriile care se succed: ea limitează domeniul de aplicabilitate al conceptelor vechii teorii și, în același timp, ea are nevoie de conceptele acesteia pentru a putea fi formulată în mod necontradictoriu [3]. Această situație, pe care Niels Bohr a încercat să o explice cu ajutorul ideii de complementaritate, punea în evidență și limitarea unor concepții asupra istoriei științei care văd în aceasta doar succesiunea unor „paradigme incomensurabile", a unor „stiluri" ireductibile, a unor „épisteme"-uri lipsite de dependență, geneză sau continuitate. Aceeași situație conceptuală specifică mecanicii cuantice l-a făcut pe Heisenberg — după

---

[1] St. Toulmin, *Human Understanding*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1972, p.176.

* În articolul de față vom încerca să expunem într-o formă sistematică, în relația lor cu diferitele orientări ale epistemologiei actuale, ideile filozofice privind structura și dinamica științei formulate de Heisenberg cu numeroase ocazii, în contexte diferite (studii, conferințe, amintiri, dialoguri). Menirea lui este aceea de a pune în evidență una dintre multiplele fațete ale activității și personalității marelui savant. Fizician genial (a cărui contribuție fundamentală la dezvoltarea științei contemporane a fost pe deplin recunoscută de opinia științifică internațională — premiul Nobel pentru fizică în anul 1932, alegerea sa ca membru de onoare de către numeroase academii din lume, printre acestea și Academia R. S. România), Heisenberg și-a înscris permanent activitatea sa științifică într-o perspectivă mai generală, meditînd adînc asupra implicațiilor ei filozofice și sociale. Principalele sale lucrări, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1935, *Physik und Philosophie*, 1959, *Der Teil und das Ganze*, 1969, *Schritte über Grenzen*, 1971, au reprezentat contribuții importante la elaborarea principiilor metodologice ale teoriei cuantice, la explicarea particularităților gnoseologice ale științei contemporane în general.

[2] W. Heisenberg, *Der Begriff « abgeschlossene Theorie » in der modernen Naturwissenschaft*, în *Schritte über Grenzen*, Piper München, 1971, p. 91.

[3] vezi L. Landau, E. Lifșiț, *Mécanique Quantique*, Éditions Mir, Moscou, 1966, p. 10

cum vom vedea — să nu accepte metoda analizei logice a limbajului științific ca procedură absolută a epistemologiei.

„Printr-o teorie închisă — scrie Heisenberg — înțelegem un sistem de axiome, definiții și legi, cu ajutorul cărora se descrie un mare domeniu de fenomene în mod corect și necontradictoriu, adică se reprezintă matematic. Cuvîntul «necontradictoriu» se referă aici la consistența și închiderea matematică a formalismului construit pe baza ipotezelor fundamentale, cuvîntul «corect» la empirie; el desemnează faptul că experiențele trebuie să confirme predicțiile deduse din formalism"[4]. Teoriile închise sînt — după Heisenberg — „structuri conceptuale", „sisteme de concepte" care se disting față de restul teoriilor din științele naturii prin cîteva trăsături remarcabile. Ele reprezintă sisteme axiomatice necontradictorii (ale căror definiții și axiome precizează conceptele fundamentale și raporturile acestora) care se raportează la un domeniu de realitate circumscris de conceptele de bază; acestea redau idealizat, „stilizat" natura. Teoria închisă constituie o idealizare valabilă pentru toate timpurile a acestui domeniu al experienței. Legile acestor teorii au o validitate universală și o exactitate absolută (permisă, condiționată de conceptele teoriei): „În măsura în care anumite fenomene pot fi descrise prin conceptele fizicii newtoniene, și anume, poziție, viteză, accelerație, masă, forță etc., în aceeași măsură legile newtoniene sînt valabile cu toată strictețea și ele nu vor fi cu nimic modificate în următoarele sute de mii de ani; mai precis ar trebui poate să spunem: potrivit gradului de exactitate cu care fenomenele pot fi descrise cu ajutorul conceptelor newtoniene sînt valabile și legile newtoniene"[5].

La întrebarea, „care sînt criteriile de validitate ale teoriilor închise, ce le face pe acestea să posede o mare putere de convingere, să pară într-un anume sens definitive?", Heisenberg aduce în primul rînd argumente de natură istorică. Valabilitatea definitivă a fost acordată acestor teorii pe baza constatării că teoriile închise nu s-au mai perfecționat „prin mici modificări" de-a lungul istoriei. În orice nou domeniu în care se pot aplica conceptele mecanicii clasice, sînt valabile fără nici o modificare, fără nici un corectiv și legile newtoniene. În al doilea rînd, valabilitatea absolută a teoriilor închise se întemeiază, după Heisenberg, și pe argumente de natură conceptuală. Este vorba despre caracterul lor *compact* și despre *confirmarea lor experimentală multiplă*. Compacticitatea unei teorii este una mai degrabă logică și conceptuală decît formal-matematică; simplitatea și închiderea se referă în primul rînd la fundamentele conceptuale ale teoriilor închise și nu la formalismul lor matematic. Această precizare ne trimite de la început la un aspect important al înțelegerii de către Heisenberg a structurii teoriilor închise: elementul principal al acestora îl reprezintă sistemul fundamental de concepte, el determină caracterul și limitele acelei idealizări a experienței pe care ne-o oferă o teorie închisă; formalismul matematic reprezintă doar un instrument care precizează corelațiile conceptuale și aplică aceste structuri conceptuale la descrierea și prevederea faptelor experimentale. În privința confirmării experimentale a teoriilor, Heisenberg se detașează de stereotipurile metodologice ale „logicii cercetării", insistînd asupra faptului că „decizia asupra validității unei teorii este un proces istoric care se întinde pe o mare distanță de timp, care, deși nu are puterea demonstrativă a unui raționament matematic, posedă totuși *puterea de convingere* a unui *fapt* istoric"[6]. Elementul hotărîtor al confirmării experimentale a teoriilor închise îl constituie nu atît numărul mare al instanțelor pozitive, cît „corelația și solidaritatea internă a multor experimente", adică „recunoașterea faptului că abaterea experienței de la teorie *într-un* experiment va trebui în mod obligatoriu să atragă după sine și o abatere în multe alte experimente"[7].

Toate aceste criterii au fost satisfăcute în fizică doar de patru teorii: mecanica newtoniană, termodinamica statistică (în special în forma pe care i-a dat-o Gibbs), teoria specială a relativității și teoria cuantică nerelativistă (în axiomatizarea lui J. von Neumann). Teoria generală a relativității, spune Heisenberg, nu poate fi considerată încă un domeniu închis, întrucît axiomatica sa este încă neclară, iar aplicațiile ei la probleme de cosmologie lasă multe probleme fără soluție. Ea aparține încă grupului „teoriilor deschise", acelora care cuprind încă multe incertitudini în fundamentele lor.

Conceptul de „teorie închisă", astfel explicat de Heisenberg, oferă un punct de plecare original și în înțelegerea *relațiilor interteoretice*. Acest domeniu relativ recent al logicii și teoriei științei stă sub semnul confruntării

---

[4] W. Heisenberg, *Die Richtigkeitskriterien der abgeschlossenen Theorien in der Physik*, în E. Scheibe, G. Süssmann (Hrsgs.), *Einheit und Vielheit*, Festschrift für Carl Friedrich von Weizsäcker zum 60 Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 140.

[5] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Gespräche im Umkreis der Atomphysik, DTV, München, 1973, p. 117.

[6] W. Heisenberg, *Die Richtigkeitskriterien*, p. 141.

[7] *Ibidem*, p. 142.

unor direcţii interpretative profund deosebite. Ele pot fi distinse, în primul rînd, după modul în care este concepută natura teoriei ştiinţifice. „Punctul de vedere tradiţional" (Carnap, Hempel, Nagel) asupra teoriilor, în care acestea sînt reconstituite logic ca formalisme (calcule) logico-matematice însoţite de interpretări empirice, înţelege relaţiile interteoretice ca relaţii între sisteme axiomatice de enunţuri. Dezvoltată iniţial plecînd de la studiul algebric al sistemelor deductive ale logicii şi matematicii („calculul sistemelor" al lui A. Tarski), această concepţie a fost completată cu perspectiva semantică (prin teoria modelelor) şi aplicată la teoriile fizice[8]. O serie de interpretări actuale contestă premisa generală a acestei concepţii asupra relaţiilor interteoretice. Punctul lor de plecare îl reprezintă ideea caracterizării extrinseci a teoriei ştiinţifice prin clasa de modele intenţionate ale teoriei[9]. În lucrările lui E. W. Adams şi J. Sneed[10] acest punct de vedere a generat o nouă viziune asupra naturii teoriilor ştiinţifice, esenţialmente antilingvistică. Teoria ştiinţifică nu mai este înţeleasă şi reconstruită logic ca un sistem de propoziţii axiomatizat, ci ca o structură matematică dublată de o mulţime de aplicaţii intenţionate. Pe această bază se reformulează radical şi problema relaţiilor interteoretice.

În mulţimea variantelor interpretative intermediare se distinge punctul de vedere care consideră relaţiile interteoretice ca relaţii între *sisteme de concepte* (N. R. Hanson, P. K. Feyerabend, Th. Kuhn). Concepţia lui Heisenberg se apropie de acest punct de vedere. În caracterizarea ei vom pleca de la conceptul de „teorie închisă". Se desprind astfel două tipuri mari de relaţii între teorii. În primul rînd, vom avea relaţiile unei teorii închise cu acele teorii care reprezintă extinderi graduale ale ei; de exemplu, relaţiile dintre mecanica newtoniană şi mecanica corpurilor solide, mecanica fluidelor, acustica, hidrodinamica, astronomia etc. Elaborarea lor treptată pe baza ideilor şi a conceptelor de bază ale mecanicii newtoniene s-a realizat în strînsă legătură cu evoluţia matematicii, fiind dependentă de „ameliorarea metodelor matematicii"[11]. În termenii cercetărilor contemporane din filozofia ştiinţei aceste relaţii sînt de extindere, respectiv de reducere a teoriilor. Un alt gen de relaţii se impun între teoriile închise. Aici nu mai avem simple prelungiri conceptuale ale unei teorii în alte domenii experimentale favorizate de evoluţia aparatului matematic; între conceptele şi ecuaţiile de bază intervin discontinuităţi fundamentale. Schimbările radicale de semnificaţie ce intervin aici sînt considerate de Heisenberg „modificări ale înţelegerii realităţii". Un exemplu de asemenea relaţie îl oferă mecanica newtoniană şi teoria relativităţii; în cadrul lor avem concepte diferite de spaţiu, timp, mişcare, reprezentări deosebite ale realităţii. Relaţia între două teorii închise nu poate fi, după Heisenberg, una de contradicţie nemijlocită. În acest sens sînt neîntemeiate acele interpretări care consideră mecanica clasică, după apariţia teoriei relativităţii, o teorie „riguros falsă". Asemenea interpretări reprezintă „descrieri grosolane ale situaţiei reale: *primo*, ele ignoră faptul că majoritatea experienţelor cu ajutorul cărora se măsoară cîmpul se bazează pe mecanica newtoniană; şi, *secundo*, că aceasta nu poate fi ameliorată; nu putem decît să o înlocuim cu un alt lucru esenţial diferit"[12].

Aici Heisenberg ne prezintă de fapt cele două idei fundamentale ale sale privind relaţiile dintre teoriile închise: discontinuitatea *conceptuală*, pe de o parte, continuitatea *metodologică*, pe de altă parte. Între două teorii închise nu există treceri conceptual-teoretice continue, relaţii de aproximare etc. Ele reprezintă „structuri conceptuale" complet diferite, tipuri distincte de idealizări ale naturii. Această situaţie implică o problemă epistemologică importantă: „Care este relaţia dintre diferitele concepte? Dacă aceleaşi concepte sau cuvinte care apar de exemplu în două mulţimi diferite, cu definiţii deosebite ale raporturilor lor şi ale reprezentării lor matematice, atunci în ce sens reprezintă aceste concepte realitatea?"[13] Încercînd să răspundă la această întrebare, Heisenberg consideră că singura punte pe care o avem în raportarea noilor concepte la realitate ne-o oferă principiul de corespondenţă: formalismul noii teorii trebuie să-l conţină pe acela al vechii teorii ca un caz-limită. Principiul de corespondenţă ne relevă şi un alt aspect al raportului teorie-realitate. Limitele relaţiei unui sistem închis cu experienţa apar numai în urma inventării unui alt sistem închis. „Noi nu putem să ştim *a priori* dintr-un concept fixat prin

[8] vezi M. Strauss, *Intertheory Relations*, în P. Weingartner, G. Zecha (eds), *Induction, Physics and Ethics*, Reidel, Dordrecht-Holland, 1970.

[9] P. Suppes, *What is a Scientific Theory?*, în S. Morgenbesser (ed) *Philosophy of Science Today*, Basic Books, N.Y, 1967.

[10] E. W. Adams, *Axiomatic Foundations of Rigid Body Mechanics*, Stanford Univ. 1955; J. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht-Holland, 1971.

[11] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, A. Michel, Paris, 1961, p. 111.

[12] *Ibidem*, p. 114.

[13] *Ibidem*, p. 116.

definiții și relații cît de mult se va reuși să se circumscrie natura cu ajutorul lui"[14]. Principiul de corespondență servește astfel și ca un ghid formal în aprecierea retrospectivă a domeniului de definiție și de validitate al unei teorii închise.

În afara relațiilor descrise de principiul de corespondență (valabil pentru formalismul matematic al teoriei), Heisenberg descrie și alte tipuri de relații între teoriile închise: fiecare dintre acestea reprezentînd o structură fundamentală ireductibilă, poate fi combinată cu oricare dintre celelalte teorii închise. Exemplul cel mai frapant îl reprezintă posibilitățile de asociere a termodinamicii cu toate celelalte trei teorii închise ale fizicii. În felul acesta regăsim în domeniul teoriilor fizicii aceleași tipuri de relații între structurile fundamentale pe care N. Bourbaki le-a descoperit în cadrul matematicii contemporane[15].

Dintre toate aceste relații interteoretice Heisenberg insistă în mod special asupra semnificației continuității metodologice a teorilor închise. Conceptele unei teorii închise nu-și pierd importanța odată cu dovedirea limitelor aplicării lor: ele se înscriu în limbajul permanent al științei devenind un *a priori* al teoriilor ulterioare. „Teoria închisă aparține presupozițiilor cercetării ulterioare; noi *putem* exprima rezultatul unui experiment numai prin conceptele unei teorii închise anterioare". De aceea, „chiar dacă limitele teoriei închise sînt depășite, dacă se constituie un nou sistem conceptual corespunzător unui nou domeniu al experienței, totuși, sistemul de concepte al teoriei închise formează o parte indispensabilă a limbajului în care vorbim despre natură"[16]. Prin ideea continuității metodologice a teoriilor închise, pe care o afirmă Heisenberg, în ciuda faptului că acestea reprezintă „sisteme conceptuale care formează o varietate discretă, în mod sigur nu una continuă"[17], se reia o temă extrem de discutată în filozofia cunoașterii, aceea a cunoașterii *a priori*. Heisenberg crede că experiența din fizica modernă a infirmat caracterul *aprioric al spațiului, timpului* sau al legii cauzalității (susținut de Kant), dar i-a dat dreptate lui Kant „într-un sens puțin diferit": așa cum a reieșit din discuțiile în jurul interpretării mecanicii cuantice, folosirea conceptelor clasice — spațiu, timp, cauzalitate — pentru descrierea echipamentului nostru experimental reprezintă însăși condiția interpretării experienței cuantice; în acest sens ele sînt *a priori*. „Ceea ce nu a prevăzut Kant este faptul că aceste concepte *a priori* pot reprezenta condițiile științei și, în același timp, să nu aibă decît o sferă limitată de aplicabilitate. Atunci cînd noi facem o experiență, trebuie să presupunem un lanț cauzal de fenomene care, plecînd de la fenomenul atomic, duce în cele din urmă prin aparat la ochiul observatorului; dacă s-ar refuza admiterea acestui lanț, nimic n-ar mai putea fi cunoscut asupra fenomenului atomic. Dar trebuie să reținem în același timp faptul că noțiunea de cauzalitate a fizicii clasice nu are decît un domeniu limitat de aplicabilitate. Tocmai acesta este paradoxul fundamental al teoriei cuantice care nu putea fi prevăzut de către Kant. Fizica modernă a schimbat postulatul lui Kant asupra posibilității judecăților sintetice *a priori* făcîndu-l să treacă de la rangul de postulat metafizic la acela de postulat practic. Judecățile sintetice *a priori* au deci caracterul unui adevăr relativ"[18]. Această reinterpretare a aprioricului kantian, transformarea lui într-unul metodologic, relativ, permite legarea lui de experiență, „în măsura în care el s-a format grație dezvoltării spiritului uman într-un trecut foarte îndepărtat"[19]. Conceptele unei teorii închise constituie astfel instrumente indispensabile ale oricărei cercetări științifice ulterioare; în acest sens, ele pot fi considerate practic apriorice. Teoriile închise se ordonează astfel într-o serie de orizonturi teoretice asupra naturii, care, deși se distanțează conceptual unul de altul, se condiționează și se presupun. Construcția ulterioară a cunoașterii face permanent apel la aceste teorii închise ca la presupozițiile permanente ale cunoașterii. Ele vor reprezenta în viitor prealabilii metodologici ai cunoașterii, contribuind la acordarea formalismelor acesteia cu realitatea naturală. Teza lui Heisenberg reprezintă o contribuție originală în problema fundării și construcției cunoașterii. După cum sublinia și F. Gonseth, o asemenea tratare, izvorîtă din „interpretarea de la Copenhaga" a teoriei cuantice, conține elemente dialectice valoroase privind corelația „orizonturilor cunoașterii", raportul dintre principiile metodologice ale științei și diferitele formulări speciale ale legilor naturii. Dintre multiplele variante ale teoriei fundamentelor, Heisenberg acceptă parțial modul kantian de punere a problemei, fără să accepte însă și absolutismul teoriei lui Kant. În general, maniera de a concepe ra-

[14] W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, p. 92.

[15] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în *Logică și filosofie*, București, Edit. politică, 1966.

[16] W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, p. 93.

[17] W. Heisenberg, *Die Richtigkeitskriterien*, p. 144.

[18] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, p. 103—104.

[19] *Ibidem*, p. 105.

portul dintre conceptele unei teorii închise anterioare şi cele ale unei alte teorii aflate în construcţie este de natură kantiană: valabilitatea *apriori* a primelor se întemeiază pe faptul că ele reprezintă condiţii ale experienţelor posibile ulterioare. Spre deosebire de Kant, Heisenberg şi C. F. von Weizsäcker* nu împărtăşesc „ierarhismul" şi absolutismul aprioriismului clasic, valabilitatea cunoştinţelor *apriori* independent de orice experienţă, necorigibilitatea lor pe baza experienţei. Ei preiau din filozofia kantiană întemeierea transcedentală a validităţii legilor generale, presupunerea că „legile empirice generale formulează condiţii ale oricărei experienţe", dar nu şi „îngustarea ei ierarhistă", ideea că „formulările unor asemenea legi nu ar putea fi corijate prin experienţă"[20]. Considerînd poziţia epistemologică kantiană superioară atît empirismului clasic cît şi convenţionalismului contemporan, Heisenberg nu acceptă interpretarea kantiană strictă a fundării cunoaşterii, aprioriismul absolut. În acest sens este deosebit de semnificativ faptul că Heisenberg şi von Weizsäcker se detaşează de noua încercare de a întemeia „operativ" kantianismul, iniţiată de H. Dingler. Împotriva convenţionalismului lui H. Poincaré, H. Dingler a încercat să demonstreze supraordonarea ierarhică a geometriei euclidiene faţă de fizica xperimentală, pentru a justifica aprioricitatea primei teorii. El „nu mai afirmă adevărul ontologic al acestei geometrii pentru un obiect fizic, «spaţiul», ci necesitatea ei operativă pentru o construcţie metodic univocă a fizicii. În acest sens, Dingler credea că realizează ideea lui Kant după care geometria ar aparţine condiţiilor posibilităţii fizicii empirice"[21]. După Heisenberg, argumentul lui Dingler nu demonstrează validitatea geometriei euclidiene decît pentru dimensiuni mici, corespunzătoare echipamentului nostru experimental; pentru dimensiuni mari el este irelevant. Respingînd aprioriismul „operativ" al lui Dingler, Heisenberg nu acceptă nici exigenţa dingleriană a unei „fundări absolute" a ştiinţei. Aşa cum am văzut mai înainte, problema fundării cunoaşterii este situată de Heisenberg în contextul mai larg al istoriei ştiinţei.

Dacă din perspectiva relaţiilor interteoretice progresul ştiinţei poate fi reprezentat, după Heisenberg, ca o succesiune de teorii închise, din punctul de vedere al construcţiei istorice a ştiinţei el are o configuraţie mult mai complexă. Văzut „de aproape", progresul cunoşterii ştiinţifice manifestă trei „faze de evoluţie" sau etape distincte. Descrierea şi analiza lor se realizează în studiile lui Heisenberg dintr-o mare varietate de perspective: logică, psihologică, sociologică etc. Complexitatea abordării previne împotriva asimilării analizelor sale unei direcţii metodologice sau unei teorii epistemologice speciale. Aceste faze ale dezvoltării ştiinţei sînt: (I) constituirea şi evoluţia unei teorii închise: natura acestei faze a fost exprimată concis de Heisenberg prin „desfăşurarea structurilor abstracte"; (II) etapa intermediară de „dezordine şi nesiguranţă", care urmează apariţiei unor dificultăţi majore în aplicarea unei teorii închise a noi domenii experimentale; (III) trecerea de la o teorie închisă la alta, revoluţia ştiinţifică, în termenii lui Heisenberg: „schimbarea structurilor de gîndire".

Evoluţia unei teorii închise, fază ce poate fi comparată cu ceea ce Th. Kuhn numeşte dezvoltarea „ştiinţei normale", se realizează în principal prin dezvăluirea tuturor implicaţiilor şi consecinţelor unui sistem conceptual unitar, — apărut ca nucleu al explicaţiei unei mari mulţimi de fenomene particulare; elaborarea şi extinderea ulterioară a acestui nucleu explicativ îi apare lui Heisenberg ca un proces de „desfăşurare a structurilor abstracte"[22]. El poate fi ilustrat cu exemple atît din istoria matematicii, cît şi din aceea a ştiinţelor naturii; mai mult, el este caracteristic şi pentru evoluţia artei. Prin numărul mic de axiome şi definiţii care caracterizează conceptul de număr „este pusă întreaga multitudine de forme care au fost descoperite de matematicieni numai în decursul unei lungi istorii: teoria numerelor prime, a resturilor pătratice, a congruenţei etc." În aceste forme originare s-ar putea spune că se întrevăd, chiar de la început, posibilităţile de dezvoltare. Altfel nu ne putem explica — spune Heisenberg — de ce matematicienii, fizicienii sau artiştii adoptă de la început acest nucleu abstract, acest „raport complet neintuitiv, în substanţa sa însă un raport în cele din urmă simplu, care prin închiderea şi frumuseţea sa abstractă i-a convins pe toţi cei care înţeleg şi pot să vorbească o asemenea limbă abstractă". În cazul mecanicii newtoniene, acest „proces de creştere", de „dezvoltare a unor noi ramuri" a durat pînă la mijlocul ultimului secol. În cele două secole care au trecut de la descoperirea lui Newton „mulţi

* Multe dintre ideile referitoare la raportul fizicii moderne cu filosofia lui Kant, pe care le-a formulat Heisenberg, îi aparţin în primul rînd lui C.F. von Weizsäcker. Acest fapt îl recunoaşte explicit Heisenberg în *Der Teil und das Ganze*, autobiografia sa spirituală (vezi în special cap. 10, *Quantenmechanik und Kantsche Philosophie*).

[20] C. F. von Weizsäcker, *Geometrie und Physik*, în Ch. Enz, J. Mehra (eds), *Physical Reality and Mathematical Description*, Reidel, Dordrecht-Holland, 1974, p. 56.

[21] *Ibidem*, p. 60.

[22] W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, p. 297.

matematicieni, fizicieni şi tehnicieni aveau sarcina de a trata prin metode newtoniene probleme mecanice speciale, de a face experimente sau de a realiza aplicaţii tehnice; şi aici se pretindea întotdeauna o extremă grijă pentru a se face totul în cadrul *mecanicii* newtoniene" [23]. Peste tot, structurile originale determină un cadru conceptual şi de valori, norme, criterii şi exigenţe pentru întregul proces ulterior. Mecanica lui Newton a iniţiat un program de cercetări căruia „i-a trasat liniile directoare şi chiar normele valorice prin care se putea decide în mod obiectiv dacă o problemă pusă a fost rezolvată bine sau rău" [24].

Procesul „desfăşurării structurilor abstracte" este considerat de Heisenberg un gen de „fenomen originar" pentru dezvoltarea gîndirii abstracte în ştiinţă. Prin aceasta Heisenberg vrea să indice relativa *autonomie* pe care o are dezvoltarea cunoaşterii pe baza unei structuri conceptuale iniţiale. „Conceptele formate iniţial prin abstracţie, plecînd de la *stări de lucru individuale* sau de la complexe ale experienţei, cîştigă o viaţă proprie, dovedindu-se mult mai bogate în conţinut şi mai productive decît se întrevăzuse iniţial. În evoluţia ulterioară ele manifestă o putere ordonatoare independentă, prilejuind formarea unor concepte şi forme noi, mediindu-ne cunoaşterea corelaţiilor acestora, confirmîndu-şi valoarea în încercarea de a face inteligibilă lumea fenomenelor" [25]. Continuitatea, relativa autonomie a dezvoltării, unitatea genului de probleme puse şi rezolvate, fondul comun de reguli metodologice, exigenţe, criterii şi valori, toate acestea reprezintă trăsături ale evoluţiei ştiinţei în cadrul primei faze, „desfăşurarea structurilor abstracte".

Caracterul compact al teoriilor închise, al căror aspect istoric îl constituie acest tip de evoluţie continuă, se obţine însă cu preţul unor renunţări, al unor idealizări remarcabile. Aceste limitări îşi au temeiul în însăşi natura *abstracţiei ştiinţifice*. „Dacă facem abstracţie la început de multe detalii importante în favoarea unei trăsături prin care se *reuşeşte* să se *ordoneze fenomenele*, prin aceasta ne limităm noi înşine la desăvîrşirea unei structuri de bază, a unui gen de schelet care va putea deveni o veritabilă imagine numai prin adăugarea unei mulţimi de detalii ulterioare" [26]. Accentul pus de Heisenberg pe continuitatea evoluţiei în acest stadiu reliefează mai ales elementul de „desfăşurare" decît acela de creaţie. Faptul acesta este legat de o altă problemă epistemologică importantă privind natura conceptelor fundamentale: „asemenea forme de bază, scrie Heisenberg, nu se pot inventa, ci doar descoperi. Formele de bază posedă o obiectivitate pură. În ştiinţele naturii ele trebuie să reprezinte realitatea căreia îi corespunde în artă conţinutul de viaţă al epocii respective. În condiţii favorabile se poate descoperi că există forme care realizează aceasta; asemenea forme nu pot fi însă simplu construite" [27].

Atunci cînd structura conceptuală fundamentală nu mai permite „reprezentarea prin formalisme matematice" a unor noi grupe de fenomene apare în dezvoltarea ştiinţei o nouă fază, de „dezordine şi nesiguranţă". Acest stadiu intermediar se caracterizează printr-o tensiune fundamentală, pe care o aflăm şi în epocile premergătoare unui stil nou în artă, tensiune generată de „lupta dintre conţinutul de exprimat şi limitarea nu se pot inventa, ci doar descoperi. Formele mijloacelor de expresie" [28], de pierderea sensului corelaţiei structurii conceptuale fundamentale cu fenomenele; acum nu mai funcţionează *nici* vechile reguli şi metode de descriere şi interpretare, apar mereu dezacorduri şi contradicţii între diferite situaţii experimentale, între diferite ipoteze explicative. Vechile concepte cu care fizicienii „se orientau mai înainte în spaţiul naturii" nu mai pot fi folosite decît imprecis şi estompat. Pierderea *sensului precis al conceptelor fundamentale* este dublată de dificultăţi în formularea problemelor, a întrebărilor, în selectarea şi evaluarea răspunsurilor. Această fază de „distrugere a formei" este considerată de Heisenberg ca un moment indispensabil al creaţiei ştiinţifice: „ea are o funcţie decisivă în pregătirea viitoarei puneri în formă; ea creează spaţiul liber necesar pentru apropierea de conceptele abstracte cu care se vor putea ordona mai tîrziu marile domenii corelate" [29], acel spaţiu indispensabil pentru „cunoaşterea noilor raporturi şi pentru un nou limbaj" [30].

Etapa de nesiguranţă şi dezordine se încheie prin descoperirea unei noi structuri conceptuale fundamentale. Acest nou moment al dezvoltării cunoaşterii este considerat de Heisenberg o etapă revoluţionară, care implică esenţialmente „modificarea structurilor de gîndire", instituirea unui nou „mod de a gîndi şi a întreba". Schimbările necesare pentru asigurarea progresului cunoaşterii, în condiţiile în care vechea teorie închisă nu mai poate fi extinsă la noi domenii ale experienţei, sînt de natură să spargă cadrul conceptual al vechii teorii; ele vor permite formularea unor noi probleme şi rezolvarea celor vechi într-un limbaj nou. „Într-un mod cu totul general s-ar putea spune că o transformare a struc-

[23] *Ibidem*, p. 298—299.
[24] *Ibidem*, p. 299.
[25] *Ibidem*, p. 189.
[26] *Ibidem*, p. 202.
[27] *Ibidem*, p. 204.
[28] *Ibidem*, p. 268.
[29] *Ibidem*, p. 271.
[30] *Ibidem*, p. 273.

turii de gîndire se manifestă prin faptul că noţiunile primesc o semnificaţie diferită decît aceea pe care o aveau înainte şi că se pun alte probleme decît înainte" [31]. Astfel, pasul decisiv în crearea unei teorii închise îl constituie „o nouă punere a problemelor şi, ca o urmare a acesteia, o nouă structură conceptuală explicativă" [32]. Asemenea revoluţii s-au produs în fizică prin trecerea de la fizica newtoniană la electromagnetismul lui Maxwell, la termodinamică sau, mai ales, la teoriile relativistă şi cuantică actuale. Aceste mari revoluţii ştiinţifice au produs adevărate „deplasări ale fundamentelor" fizicii, modificînd întreaga construcţie a acestei ştiinţe. Revoluţiile ştiinţifice comportă — după Heisenberg — alături de aceste modificări teoretice („renormări" ale conceptelor anterioare) şi importante aspecte sociale, etice, psihologice etc. Impunerea şi adoptarea unei teorii sau ipoteze revoluţionare implică atît elemente care ţin de o strategie raţională şi care pot fi elaborate conceptual într-o metodologie logică, cît şi elemente care ţin de psihologia şi sociologia cercetării. În înţelegerea modului în care s-au produs aceste revoluţii, Heisenberg încearcă să integreze contribuţia şi ponderea tuturor acestori factori într-o explicaţie cît mai complexă şi realistă. Subliniind *necesitatea* şi *obiectivitatea* unor asemenea transformări, Heisenberg accentuează rolul hotărîtor al conţinutului în asemenea procese : nu se naşte nimic din „simpla voinţă de a modifica formele", dacă lipseşte „presiunea unui conţinut spre a fi exprimat"; însăşi matematica, elementul formal al cunoaşterii fizice, nu are în acest proces decît un rol subordonat [33]. Pe această bază Heisenberg evidenţiază mai ales valoarea *descoperirii* în raport cu *creaţia* şi *construcţia* procesului cunoaşterii. Noile structuri fundamentale au o realitate absolută. Ele nu pot fi inventate arbitrar, ele trebuie descoperite. Avem şi aici reverberaţiile modului său de gîndire adînc platonic, ale platonismului său epistemologic, care l-a împiedicat să alunece spre convenţionalism sau să adopte punctele de vedere ale pozitivismului modern. Marile revoluţii în ştiinţă nu se produc din dorinţa de a răsturna vechile teorii, de a distruge construcţia fizicii clasice, ci din eforturile depuse pentru a se rezolva noile probleme în cadrul ei, acceptîndu-se numai modificări extrem de mici ale acesteia. O revoluţie ştiinţifică presupune concentrarea tuturor forţelor în vederea rezolvării unei probleme speciale, care nu mai admitea o soluţie în vechiul cadru conceptual, „fără a ne gîndi mai întîi la modificările din alte domenii; atunci avem, cel puţin în ştiinţă, cea mai mare probabilitate ca din acestea să se poată naşte o revoluţie, *în măsura în care există necesitatea unor noi fundamente* (n.n.)" [34]. Acest mod de a înţelege revoluţionarea ştiinţei se întemeiază pe convingerea profundă a lui Heisenberg în obiectivitatea legilor ştiinţei, în necesitatea naturii. O încercare arbitrară de a distruge întreaga cunoaştere anterioară ne-ar pune în situaţia „de a voi să modificăm necritic şi acolo unde legile naturii fac pentru totdeauna imposibilă o modificare". Numai acela care se străduieşte să schimbe *atît de puţin cît este posibil* ştiinţa anterioară poate avea succes, „deoarece el face prin aceasta evidentă necesitatea lucrurilor" [35]. Concepţia lui Heisenberg asupra revoluţiilor ştiinţifice este solidară cu întreaga sa viziune epistemologică raţionalistă (de nuanţă platonică), cu tezele sale asupra legilor ştiinţei şi asupra valorilor acesteia (obiectivitatea, necesitatea, simplicitatea fundamentelor). Cu toate acestea, Heisenberg remarcă, în opoziţie cu raţionalismul critic popperian, însemnătatea criteriilor *pragmatice* în impunerea unei noi teorii închise [36]; el este însă departe de a absolutiza ponderea lor în dezvoltarea ştiinţei. Mai mult, în studiile sale Heisenberg a examinat factorii teoretici ai deciziei în momentele revoluţionare ale ştiinţei, regulile, exigenţele şi principiile reglatoare în acceptarea teoriilor ştiinţifice fundamentale (principiul corespondenţei, legea cauzalităţii etc.). Aceste elemente apar însă rareori explicit în actul deciziei, cel mai adesea amalgamîndu-se în „spiritul critic" al cercetătorului.

Conţinutul teoretic al unei revoluţii ştiinţifice, al trecerii de la o teorie închisă la alta îl constituie formarea unui nou „sistem explicativ de concepte" care permite o nouă manieră de a formula problemele. Un mod asemănător de a concepe evoluţia ştiinţei îl întîlnim în opera lui Niels Bohr, în analiza pe care el a făcut-o „revizuirii radicale a fundamentelor descrierii şi explicaţiei fenomenelor fizice" produsă de mecanica cuantică. Bohr concepea teoria cuantică ca o „generalizare raţională" a mecanicii clasice. Conceptul „generalizării raţionale" este central în interpretarea lui Bohr, apărînd în diverse formulări, referindu-se fie la raportul dintre „teorii", fie la acela al „schemelor de descriere" sau al principiilor metateoretice (complementaritatea este numită de Bohr o „generalizare raţională a idealului clasic al cauzali-

[31] *Ibidem*, p. 277.

[32] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, p. 45.

[33] W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, p. 267.

[34] *Ibidem*, p. 285—286.

[35] *Ibidem*, p. 286.

[36] *Ibidem*, p. 284.

tății'' [37]). Ceea ce Bohr numește „mod de descriere'' este de fapt o mulțime unitară de concepte fundamentale. Formalismul matematic reprezintă un instrument, „un mijloc pentru derivarea predicțiilor'', subordonat structurii conceptuale. Deși, comparînd formalismul matematic al teoriei cuantice cu acela al mecanicii clasice, am putea spune că primul constituie o generalizare a formalismului hamiltonian, acesta nu este pentru Bohr faptul prim ; schimbările cele mai adînci sînt cele conceptuale. În teoria cuantică, conceptele care alcătuiesc „modul de descriere'' se separă în două grupuri ; fiecărui grup îi corespunde în formalismul matematic o mulțime de operatori reciproc comutativi. Mecanica cuantică nu mai poate oferi o descriere consistentă care să folosească concepte aparținînd ambelor mulțimi ; în acest fel teoria cuantică îi apare lui Bohr ca o „slăbire'' a structurii logice a modului de descriere : descrierile cuantice consistente maximal informative corespunzătoare unei singure „situații de observare'' sînt logic mai slabe decît acelea ale teoriilor clasice ; ele conțin mai puține concepte.

Bohr și Heisenberg își reprezintă astfel revoluția științifică drept o modificare a structurilor conceptuale sau a modurilor de descriere în cadrul căreia se impun anumite *restricții* conceptelor anterioare ; asemenea restricții sînt rezultatul unor descoperiri fizice care dovedesc limitele de aplicabilitate ale vechilor teorii. Introducerea lor asigură funcționarea necontradictorie a formalismelor matematice. O serie de fizicieni și filozofi (V. A. Fock, M. A. Omelianovski) au reproșat acestui punct de vedere accentul pus pe limitarea conceptelor clasice și nu pe introducerea altor concepte noi, fundamental deosebite de cele vechi. Pe de altă parte, concepția lui Heisenberg și Bohr asupra teoriei științifice, cu accentul ei deosebit pe structurile conceptuale, preia un punct de vedere instrumentalist asupra rolului formalismului matematic în cunoașterea fizică, considerat de către unii epistemologi și logicieni (G. Bachelard, N. R. Hanson, E. W. Beth, C. Baas van Fraassen) inadecvat unei reconstrucții realiste a structurii teoriilor fizice. Viziunea „conceptualistă'' a lui Heisenberg este pusă în discuție și de modalitatea structurală [38] a reconstrucției teoriei fizice, în cadrul căreia elementul central al unei teorii a fizicii matematice îl reprezintă *structura matematică*.

În analiza științei Heisenberg a părăsit punctul de vedere static, concentrarea excesivă a teoriei științei asupra rezultatelor finite ale cercetării, în special asupra limbajului teoriilor constituite. Acceptînd necesitatea unei „imagini dinamice'' a științei, Heisenberg se îndepărtează de metoda analizei logice formalizante a științei, îndepărtare care îi apare adesea ca o respingere a pozitivismului, a postulatelor și a atitudinii acestuia, „derivate din logica matematică''. Pozitivismul implica criterii metodologice ce nu-și găsesc aplicare decît la propozițiile unui sistem finit de concepte și de axiome, ceea ce „în evoluția științelor reprezintă mai degrabă excepția decît regula'' [39]. În general, scrie Heisenberg, „sistemul pozitivist derivat din logica matematică este prea îngust pentru o descriere a naturii care utilizează prin forța lucrurilor cuvinte și concepte care nu sînt decît vag definite'' [40]. Dilema fundamentală a fizicii cuantice — necesitatea folosirii conceptelor clasice în ciuda evidenței faptului că acestea nu se potrivesc exact naturii — face imposibilă pretenția absolută a analizei logice a științei, fundată pe postulatul unei „clarificări logice a tot ceea ce se spune asupra naturii'' [41]. O asemenea analiză care identifica raționalitatea științei cu logicitatea unui sistem axiomatic de propoziții conduce inevitabil, în condițiile singularizării ei, la formalism epistemologic, poziție complet străină spiritului lui Heisenberg.

Concepția epistemologică a lui Heisenberg, pe care am încercat s-o redăm mai sus în aspectele ei privind structura și dinamica științei constituie una dintre marile variante ale „analizei directe'' a cunoașterii, beneficiind de toate avantajele contemplării nemijlocite a creației științifice, dar și de o reflecție critică, istorică și logică asupra procedurilor și rezultatelor cercetării. Ea poate servi de aceea ca un element cu o semnificație majoră tentativelor contemporane de reconstrucție rațională a științei, reconstrucție care își propune să integreze într-o viziune complexă rezultatele și perspectivele multiple ale teoriei actuale a științei.

[37] N. Bohr *Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*. București, Edit. politică, 1974 p. 378.

[38] J. Snned, *Op. cit.*, cap. 2.

[39] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, p. 95.

[40] *Ibidem*, p. 96.

[41] *Ibidem*, p. 96.

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 8/1976

Din sumar : Dialectica luptei pentru pace şi progresul social ; M. H. HALMUKHAMEDOV, Raporturile naţionale în dezvoltarea societăţii socialiste ; TADEUSZ JAROSZEWSKI (Polonia), Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi unele probleme ale teoriei marxiste a dezvoltării sociale ; I. B. TATARINOV, Bazele metodologice ale aprecierii caracterului fundamental al descoperirilor şi descoperirilor din ştiinţele naturii ; A. I. UEMOV, Antinomia mincinosului şi metodele soluţionării ei ; I. A. PETROV, Dialectica formă-conţinut în teoriile ştiinţifice ; A. M. IZUTKIN, G. I. ŢAREGORODŢEV, Unitatea dintre social şi natural în activitatea omului ; B. S. ERASOV, Factorul uman şi perspectivele dezvoltării ţărilor „lumii a treia" ; I. A. KRASIN, În căutarea valorilor pierdute ; K. G. MIALO, Freudismul de stînga şi ideologia stîngii radicale contemporane ; A. L. NIKIFOROV, Concepţia metodologică a lui Feuerbach ; I. S. KON, Problemele personalităţii.

Nr. 9/1976

Din sumar : E. M. CEHARIN, Sistemul politic al societăţii sovietice în condiţiile dezvoltării socialismului ; V. S. MARKOV, Calitatea vieţii şi formarea omului ; G. G. DILIGHENSKI, Probleme ale teoriei trebuinţelor omeneşti ; V. M. MUHIDOV, Design-ul şi ştiinţa ; A. H. KASAMIANOV, Ideea leninistă a „ciclurilor" în cunoaştere ; N. N. JUKOV-VEREJNIKOV, A. V. HOHLACEV, M. M. VOLKOV, I. N. MAISKI, N. I. RABAKOV, I. I. PODOPLENOV, E. D. ANINSKIN, Despre rolul întîmplării în evoluţia biologică ; A. V. IABLOKOV, Cîteva aspecte ale problemei întîmplării în evoluţia biologică ; I. S. SKLOVSKI, Despre singularitatea posibilă a vieţii raţionale în Univers ; V. V. KRÎLOV, Unele trăsături caracteristice ale procesului social-economic în societăţile ţărilor în curs de dezvoltare ; D. M. UGRINOVICI, Funcţionalismul în sociologia americană contemporană a religiei ; T. I. OIZERMAN, Filozofia lui Hegel ca ştiinţă despre puterea raţiunii ; Masa rotundă cu tema : Ridicarea nivelului şi eficienţei cercetărilor şi publicaţiilor filozofice ; JAN GURANOWSKI (Polonia), Alianţa teologiei creştine cu concepţiile pozitiviste ale ştiinţei ; T. A. SAHAROVA, Idealismul epistemologic al lui G. Bachelard.

Nr. 10/19

Din sumar : P. N. FEDOSEEV, Interpretarea filozofică a revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; M. V. SENIN, Aspecte ideologice ale interpretării proceselor lumii contemporane ; M. E. OMELIANOVSKI, Observaţie experimentală, teorie şi dialectică în ştiinţa fizicii ; M. G. IAROŞEVSKI, Principiul determinismului şi logica dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice ; V. A. ŢVEGHINŢEV, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi lingvistica ; I. A. ŞER, Probleme metodologice ale arheologiei ; A. E. LEVIN, Dialectica raportului cantitate-calitate ; A. K. MOKEEVA, Probleme ale subiectivităţii umane în concepţia istorico-filozofică a lui K. Marx ; Masa rotundă cu tema : Interacţiunea ştiinţă-artă în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; B. S. STAROSTIN, Criza şi reevaluarea valorilor în antropologia socială burgheză ; I. M. KAGRAMANOV, Claude Lévi Strauss şi problema omului ; V. S. CERNIAK, Geneza ştiinţei clasice ; M. A. HEVEŞI, Analiza miturilor conştiinţei burgheze ; L. A. BLIAHER, Problema dezvoltării în istoria biologiei.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DEZBATERE TEORETICĂ: „MUNCA – FUNDAMENT EXISTENŢIAL ŞI VALORIC AL OMULUI"

Organizarea sistematică a unor dezbateri teoretice a devenit o constantă a activităţii catedrei de filozofie din Institutul Politehnic Bucureşti. Acestea prezintă interes atît prin diversitatea temelor cît şi prin actualitatea lor social-politică, ceea ce constituie încă un mod prin care catedra înţelege să răspundă, în activitatea sa, cerinţelor actuale ale practicii sociale din ţara noastră.

Tema ultimei dezbateri — *Munca — fundament existenţial şi valoric al omului* — confirmă prin ea însăşi orientarea şi caracterul de actualitate al problemelor supuse discuţiei teoretice. Nu este nevoie să amintim însemnătatea problematicii muncii în fundamentarea concepţiei marxiste despre om şi societate şi nici implicaţiile ei în plan teoretic referitoare la clarificarea unor aspecte ce privesc integrarea omului prin muncă în noul cadru social socialist.

Multitudinea perspectivelor posibile de abordare a problematicii muncii explică diversitatea temelor comunicărilor ce au fost prezentate în dezbatere.

S-au prezentat următoarele comunicări: *Munca, teoria acţiunii şi conceptul marxist de practică* de conf. dr. Cornel Popa; *Pasiunea pentru muncă, efortul perseverent — factori esenţiali ai vocaţiei creative* de conf. dr. Ion Moraru; *Muncă şi satisfacţie* de conf. dr. Ana Katz; *Interferenţa speciilor de activităţi* de lector Angela Vasiliu; *Contextul valoric şi politic al muncii* de lector Ion Pietraru; *Motivaţia acţiunii şi explicaţia teleologică* de lector Alexandru Gheorghe; *Rolul ergonomiei în adaptarea optimă a omului la muncă şi a muncii la om* de Gh. Iosif.

Atît comunicările cît şi intervenţiile în dezbatere s-au orientat deopotrivă către fundamentele marxiste ale teoriei muncii şi către sublinierea şi evidenţierea unor perspective noi, rezultate din situarea pe poziţiile unor discipline sociale particulare. Această abordare din perspective diferite a constituit o premisă fundamentală a caracterului fructuos al discuţiilor. Dezbaterea are meritul de a fi conturat, din interferenţa unor puncte de vedere diverse, noi probleme care să constituie obiect al unor cercetări viitoare aprofundate cît şi de a fi evidenţiat rezonanţa actuală a temei şi implicaţiile ei în planul practicii sociale.

C.P.

DIN VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ A CATEDREI DE FILOZOFIE – A.S.E.

Printre dezbaterile teoretice iniţiate şi organizate de Catedra de filozofie-sociologie a Academiei de Studii Economice, dezbateri menite să contribuie la perfecţionarea şi întregirea activităţii didactice şi ştiinţifice a membrilor catedrei, un deosebit interes a suscitat cea consacrată în toamna aceasta cărţii lui Th. Kuhn: *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, apărută recent şi în traducere românească (Edit. ştiinţifică, 1976).

Propunîndu-şi ca scop clarificarea noţiunilor de bază ale concepţiei lui Kuhn, analiza ei critică în contextul confruntărilor cu alte teorii despre ştiinţă şi evidenţierea „deschiderilor" pe care le oferă către perspectiva marxistă în domeniile epistemologiei şi istoriei ştiinţei, dezbaterea (condusă de prof. Ludwig Grünberg) a avut ca punct de plecare două referate. Primul (Dana Savu) a scos în evidenţă originalitatea concepţiei lui Thomas Kuhn, locul deosebit pe care-l ocupă în ansamblul preocupărilor contemporane privind statutul şi istoria ştiinţei. Deşi tributară sub raport filozofic unui relativism empirist (datorită tezei incomensurabilităţii „paradigmelor") — a subliniat referentul —, prin problematica abordată, printr-o originală conceptualizare a domeniului ştiinţei, printr-o investigaţie teoretică care presupune îndelungi cercetări de specialitate, prin analiza structurală a evoluţiei ştiinţei, printr-o poziţie care presupune continuitatea în ştiinţă numai în cadrul unei „discontinuităţi paradigmatice" (detaşîndu-se astfel de poziţia cumulaţionistă), se poate surprinde o deschidere a concepţiei lui Kuhn către o serie de planuri

ale actualei teorii a științei, față de care marxismul, pornind de la sistemul său de referință (epistemologic și ideologic), nu poate să nu manifeste receptivitate.

Al doilea referat, susținut de *Damian Teodosiu*, s-a oprit asupra controversei teoretice dintre Karl Popper și Thomas Kuhn în problema statutului și istoriei științei, propunîndu-și să atingă trei obiective principale : relevarea existenței unor raporturi intrinseci de opoziție între concepțiile lui Popper și Kuhn, sublinierea cîtorva din observațiile critice la adresa teoriei lui Kuhn, avansate în volumul *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge University Press) și prezentarea ideilor de bază ale așa-numitului „model Lakatos" pentru creșterea științei (ca alternativă la concepțiile lui K. Popper și Th. Kuhn).

Discuțiile ce au urmat referatelor, cu participare largă, au permis să se surprindă atît ideile noi cuprinse în lucrarea lui Kuhn, cît și unele momente insuficient elaborate în demersul său teoretic, conturînd noi posibilități ale apropierii de înțelegerea materialist-dialectică a procesului cunoașterii științifice. Intervențiile în cadrul discuției au fost deosebit de fructuoase, participanții abordînd în mod critic variate aspecte ale poziției lui Kuhn ca teoretician al științei. (Au participat activ la dezbatere : Doru Țaganea, Elena Zamfir, Virgil Stativă, Elena Voiculescu, I. Ardelean, G. Pietriș, M. Grigoraș, Lisette Curta, Flaviu Druță.)

Făcînd un bilanț al dezbaterilor, prof. Ludwig Grünberg a accentuat valoarea teoriei lui Th. Kuhn, arătînd că este vorba de o explicație unitară și coerentă asupra științei, care constituie un termen de referință indispensabil în tentativele de aprofundare și dezvoltare creatoare a epistemologiei marxiste. Propunînd o cercetare în continuare a problemei, în prelungirea ipotezelor fertile pe care le oferă cartea *Structura revoluțiilor științifice*, Ludwig Grünberg a subliniat impulsul fertil dat de lucrarea lui Kuhn — în contrast cu poziția lui Popper — în direcția elaborării unui nou program pozitiv de cercetare, în care atu-ul nostru teoretic și metodologic este dialectica, absentă în modelul lui Popper și prezentă unilateral în teoria lui Kuhn, asupra succesiunii „paradigmelor" în evoluția științei. Dialectica obiectivului și subiectivului, a absolutului și relativului, a reflectării și constructivității, a validității și adevărului, a continuității și discontinuității — a conchis L. Grünberg — oferă filozofiei marxiste perspectiva propunerii unui nou model explicativ, model totalizator, de neconceput însă fără valorificarea critică a contribuțiilor lui Th. Kuhn.

Dana Victoria Savu

DIN ACTIVITATEA COMITETULUI ROMÂN DE ISTORIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI (SESIUNI ȘTIINȚIFICE)

Devenite o tradiție, sesiunile de comunicări științifice organizate periodic de Comitetul român de istoria și filozofia științei de pe lîngă Academia Republicii Socialiste România, s-au desfășurat în anul acesta la Brașov și la București și s-au remarcat prin numărul impresionant de lucrări, prin varietatea domeniilor, prin năzuința de a lega obiectivele Comitetului de sarcinile actuale ale cercetării în domeniul istoriei și filozofiei științei din țara noastră.

Tematica generală a sesiunii de la Brașov (29—30 oct. 1976) a ilustrat aspecte de „variabilitate și constanță în desfășurarea evenimentelor și ideilor, aplicații în științele naturii". Sesiunea a avut un caracter interdisciplinar : au fost prezenți biologi, fizicieni, matematicieni, chimiști, filozofi, lingviști, istorici, medici, ciberneticieni, logicieni, economiști, geografi etc.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de Florea Dudiță, rectorul Universității din Brașov, după care a fost audiat cu interes, în ședință plenară, un număr de 5 comunicări științifice : „Echilibru și dinamică" de acad. Octav Onicescu ; „Aspecte în evoluția ideilor privind natura materiei vii" de acad. Eugen Macovschi ; „Variabilitate și constanță în neurocibernetică" de Constantin Bălăceanu (Institutul național de gerontologie) ; „Permanență și schimbare în teoriile asupra raționalității științei" de Crizantema Joja (Inst. de filozofie al Univ. București) ; „Variabilitate și nivele ale constanței" de Liviu Sofonea (Univ. din Brașov).

În ședințele pe secții s-au ținut comunicări despre *realizările științei și tehnicii din arealul cultural brașovean* (16 comunicări) și un număr considerabil de comunicări pe tema centrală a sesiunii, *„variabilitatea și constanța în evoluția evenimentelor și ideilor"* temă examinată pe două planuri : *aplicații în științele naturii* și *aplicații în științele umane*. Dintre comunicările legate de științele naturii (24 comunicări) amintim : „Dinamica conceptelor în fizica contemporană" de I. Purica (Inst. de fizică atomică, București) ; „Cercetări noi cu privire la timpul fizic" de N. Bărbulescu, I. Petrea (Univ. București) ; „Invarianță, cuantificare, evoluție" de N. Ionescu-Pallas (Inst. de fizică atomică București) și L. Sofonea ; „Unele semnificații metodologice ale invarianței Lorentz" de E. Hegeduș (Univ. Timișoara) ; „Teoria invariantă de tip

Gauge a gravitației cu spin și torsiune și aplicațiile sale în cosmologie" de T. Toro (Univ. Al. I. Cuza, Iași); „Trecut, prezent și viitor în biomecanică" de P. P. Teodorescu (Univ. Brașov); „Invarianță și similitudine" de N. Ionașcu, L. Sofonea; „Trecerea de la analiza structurală la analiza organizațională, mutație definitorie în chimia actuală" de Fl. Felecan (Univ. Brașov); „Fiabilitatea, expresie a invarianței" de I. Popescu (Univ. Brașov).

Dintre comunicările pe tema invarianței în științele umane semnalăm: „Aspecte de invarianță din logică și cunoaștere" de C. Popa (Inst. Politehnic București); „Dialectica constanță-variabilitate. Un model logic: logica contradictoriului" de G. Săvulescu; „Paradoxele logico-matematice și problema «stratificării» limbajului științei" de I. Mitrănescu (Inst. Politehnic București); „Valențe metodologice ale categoriei de „organizare" în filozofia contemporană" de Fl. Felecan; „Unele invarianțe din demersul ontologic" de Maria Lăzărescu (Univ. din Timișoara); „Despre natura și mecanismele intuiției euristice" de I. Moraru (Inst. politehnic București); „Cu privire la structura istorică a marxismului" de I. Cornea (Univ. din Timișoara); „Universaliile lingvistice, expresie a invarianței" de P. Peculea (Univ. Brașov); „Valențe noi în euristica modernă" de M. Pavelescu (Inst. de fizică atomică București); „Elemente de metodologie dialectică pentru practica pedagogică de formare a personalității" de Ana Katz (Inst. politehnic București) etc.

✶

Între 16—19 noiembrie 1976 s-au desfășurat în Capitală, în Aula Academiei R.S.R., lucrările ultimei sesiuni de comunicări științifice ale Comitetului român de istoria și filozofia științei.

După *Cuvîntul de deschidere,* rostit de acad. Ștefan Milcu, lucrările sesiunii s-au defășurat pe grupe tematice, urmate de discuții. În cadrul primei secții: *Figuri și instituții ale culturii române și universale* au fost audiate 24 comunicări, dintre care amintim: „Constantin Kiriței, un însemnat pedagog și organizator al învățământului românesc în perioada interbelică. La împlinirea a 100 de ani de la naștere" de St. Bârsănescu, membru coresp. al Acad. R. S. România; „Tiberiu Popovici — profesor la Universitatea din Iași" de C. Corduneanu, membru coresp. al Acad. R. S. România; „Hideki Jukawa, creatorul primei teorii mezonice a forțelor nucleare" de T. Toro; „Gheorghe Zapan și logica experimentală" de C. Botez; „J. Lukasievicz — logician" de Vlad Boicescu; „O instituție de gîndire umanistă la Timișoara în sec. al XIX-lea" de I. Iliescu, etc.

Numeroase au fost comunicările prezentate în cadrul grupelor tematice privind istoria altor discipline speciale din țara noastră: *Medici naturaliști — Naturaliștii cu preocupări medicale* (10 com.); *Dimensiuni interdisciplinare ale folcloristicii* (7 com.); *Tradiții în cercetarea farmaceutică românească* (11 com.); *Gîndirea geografică românească* (8 com.).

În secția *Din istoria științelor tehnice, matematice și fizice* s-au ținut 17 comunicări, dintre care semnalăm: „Omul în științele tehnice" de M. Mihăilescu; „Cibernetica în viziunea lui Ampère" de Edmond Nicolau; „Bernhard Riemann și ideea geometrizării fizicii" de T. Toro; „Din istoria ideii de complementaritate în fizică" de Ana Katz și Irma Eva Csiki etc.

Un mare număr de comunicări a fost consacrat unor probleme de stringentă actualitate: *Probleme ale politicii științei, educației și învățămîntului în lumina documentelor P.C.R.* (33 comunicări). Menționăm: „Congresul educației politice și al culturii socialiste și politica educației" de Ștefan Bârsănescu, membru coresp. al Acad. R. S. România; „Politica științei, educației și învățămîntului în România modernă și contemporană" de Stanciu Stoian, membru coresp. al Acad. R. S. România; „Conducerea științifică a activității cultural-educative de masă" de Ion Jinga; „Orientări metodologice noi în organizarea învățămîntului potrivit experiențelor sociale" de George Văideanu și Ion Orghidan; „Activitatea instructiv-educativă și umanismul revoluționar" de prof. univ. Ion Tudosescu; „Conexiunea dialectică dintre libertate și responsabilitate socială în concepția Partidului Comunist Român" de Vasile Rus; „Idei pedagogice fundamentale ale concepției P.C.R.-ului în domeniul perfecționării învățămîntului" de Vasile Bunescu; „Ergonomia școlară ca bază a organizării științifice a procesului de învățămînt" de Romeo Dăscălescu; „Concepția Partidului Comunist Român cu privire la educația prin muncă a tineretului" de Gheorghe Crăciun; „Reconsiderarea metodologiei didactice în spiritul politicii științifice a învățămîntului" de Ion Cerghit; „Educația pentru muncă, componentă esențială a politicii școlare" de Iulian Nica; „Egalitatea de acces în învățămînt și egalizarea șanselor de instruire" de Ion T. Radu; „Conceptul de cultură generală și oglindirea lui în structura planurilor de învățămînt" de Ion Rizescu; „Factorul uman, educația și dezvoltarea socială — coordonate fundamentale ale elaborării politicii școlare" de Ștefan Costea; „Relația dintre pregătirea profesională și gradul de stabilitate a muncitorilor industriali" de Kovacz Dănilă; „Coordonate ale pedagogiei socialiste a culturii" de Simion Cioată; „Principiul intuiției și renovarea didacticii" de Maria Giurgea; „Specificul manifestării spi-

ritului revoluționar în conducerea școlii" de Vasile Popescu ; „Rolul informării științifice în perfecționarea procesului instructiv-educativ" de Mihail Șora ; „Congresul al XI-lea al P.C.R. și politica științifică a învățămîntului" de Nicolae Vințanu ; „Învățămîntul superior și dezvoltarea contemporană a cunoașterii științifice" de A. Joltea ; „Politica științei și știința politicii" de Ioji Boniș ; „Educația tehnologică, dimensiune a formării personalității " de Petre Bărbulescu ; „Integrarea profesională, cerință fundamentală a politicii școlare" de Leon Țopa ; „Aspecte teoretice ale creației în domeniul științei conducerii" de I. Gál ; „Relația dintre conducerea științifică a sistemului și procesului de învățămînt" de Vladimir Krasnaseschi ; „Perfecționarea predării istoriei României prin corelarea ei cu istoria universală" de Constantin Dinu ; „Modernizarea predării istoriei în lumina documentelor Congresului al XI-lea al P.C.R." de Florea Stănculescu.

În secția *Din istoria științelor juridice și psihologice,* din cele 13 comunicări, citățm : „Contribuții ale politicii externe a republicii noastre și ale științelor juridice românești la respectarea unor aspecte ale principiilor egalității în drepturi a popoarelor, independenței și suveranității statelor, în convențiile internaționale generale multilaterale" de acad. Traian Ionașcu ; „Conceptul de independență în gîndirea politico-juridică românească" de Dumitru Mazilu ; „Jean Bodin și gîndirea juridică-politico-socială din tratatul enciclopedic *Cele șase cărți ale republicii*" de Aurel H. Golimas ; „Ideea de suveranitate națională în gîndirea social-politică europeană" de Gh. Marinescu ; „Din istoria enciclopediei dreptului" de Nicolae Teodorescu ; „Problema psihometriei în psihologia românească" de Ursula Șchiopu ; „Teorie și aplicații în dezvoltarea psihologiei" de Ana Tucicov Bogdan ; „Ideea de „vocație" la C. Rădulescu-Motru și implicațiile ei în activitatea educativă și socială" de Ion Drăgan ; „O autobiografie inedită a lui C. Rădulescu-Motru" de V. Săhleanu.

În secția *Din istoria științelor sociologice și economice* s-au audiat comunicările : „O reanalizare a teoriei Gherea" de H. H. Stahl, membru coresp. al Acad. R. S. România ; „Elemente de sociologie la N. B. Russo-Locusteanu (1856) de Traian Herseni ; „Cercetători prin chestionar ai obiceiurilor juridice' de Liviu Marcu ; „Contribuția medicilor români la cercetarea sociologică" de G. Brătescu ; „Sociologia lui Virgil Bărbat" de Grigore Zane ; „Sociologia lui G. Scraba" de Carmen Furtună ; „Sociologia lui V. A. Gîdei" de Dan Banciu ; „Cercetători ai problemei robiei la noi în țară" de Gheorghe Nicolae ; „Aportul sociologiei la doctrina românească de sistematizări teritoriale" de Ion Matei ; „Orientări noi în sociologia românească între 1944 și 1948" de Ștefan Costea ; „Cucerirea independenței României și mutații în gîndirea economică românească" de Gheorghe Dobre ; „Locul Pravilei comerciale de la Brașov (1836) în cultura economică românească" de Dumitru Rusu ; „Științele economice în gîndirea și activitatea social-economică a lui Ion Ionescu de la Brad" de Constantin Niculicioiu ; „Economistul ardelean Visarion Roman. Viața și opera sa" de Temistocle Malacopol ; „Concepții asupra caracterului economic al României din perioada interbelică, în literatura social-economică a epocii" de Nicolae Stoica.

Cu deosebit interes au fost audiate comunicările din Secția *Aspecte cuantice în științele naturii* : „Principii și rezultate în teoria cuantică a materiei" de acad. Șerban Țițeica ; „Aspecte cuantice în spectroscopia moleculară" de Al. Balaban, membru coresp. al Acad. R. S. România ; „Spinul, concept cuantic fundamental în fizică și cosmologie" de T. Toro ; „Cuantificare și legi de evoluție" de Nicolae Ionescu-Pallas și Liviu Sofonea ; „O încercare de logică a mecanicii cuantice" de Ioji Boniș ; „Mecanica cuantică, procesele biologice și logica cercetătorului" de I. I. Purica ; „Aspecte cuantice în biostructură" de acad. E. Macovschi ; „Procese cuantice implicate în geneza și funcționalitatea sistemelor vii" de V. Soran și Ana Fabian ; „Concepții cuantice în carcinogeneză" de C. Mircioiu, E. Neumann și Al. Stancu ; „Cuantificare și continuitate în modelul istorico-epistemologic al calendarului dacic" de Emil Poenaru, Șerban Bobancu, Cornel Samoilă, Liviu Sofonea ; „Funcțiunea logică a principiilor cuantice" de acad. Octav Onicescu.

În Cuvîntul său de încheiere, acad. Șt. Milcu a subliniat importanța acestei sesiuni, bogăția și varietatea temelor abordate, rezultatele obținute în exploatarea bogatului tezaur al cunoașterii științifice din trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat al culturii românești și universale. *D.O.*

MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE

În zilele de 22—24 noiembrie 1976 s-a desfășurat în Castelul Siblice de lîngă Praga cel de al II-lea *Simpozion internațional al istoricilor filozofiei din țările socialiste,* organizat de Institutul de filozofie și sociologie al Academiei de științe din Cehoslovacia, ca o continuare a primului simpozion cu aceiași denumire, care a avut loc la Varna (R. P. Bulgaria) în iunie 1971.

Au participat delegați din următoarele țări socialiste europene: R. P. Bulgară, R. S. Cehoslovacia, R. D. Germană, R. P. Polonă, R. S. România, R. P. Ungară, U.R.S.S.

Tema simpozionului: *Istoria filozofiei marxist-leniniste și criza conștiinței sociale burgheze contemporane.* Comunicările în ședințe plenare și pe secții (sub formă de „masă rotundă") s-au încadrat în linii mari în următorul cerc tematic:

1. Istoriografia marxist-leninistă a filozofiei și problemele examinării din punct de vedere metodologic a noilor fenomene în etapa contemporană a gîndirii burgheze;

2. Istoria marxist-leninistă a filozofiei postbelice europene și mondiale și tabloul descompunerii curentelor filozofice tradiționale în gîndirea contemporană burgheză;

3. Dialectica în filozofia marxist-leninistă și tabloul dialecticii în filozofia burgheză contemporană;

Delegația țării noastre (Alexandru Boboc și Nicolae Gogoneață) a prezentat în prima ședință plenară referatul cu tema: *Elemente noi în filozofia nemarxistă contemporană; probleme ale dialogului în filozofia contemporană.*

Pe ansamblu, s-a realizat un util schimb de experiență. În raport cu simpozionul din iunie 1971, s-a realizat și un anumit progres, îndeosebi pe linia unei abordări mai concrete, la obiect a unor curente filozofice nemarxiste de circulație, precum și în direcția diminuării ponderii tendințelor negativiste, de blocare a dialogului cu alte filozofii.

Al. Boboc

✶

Între 14 și 18 decembrie 1976 s-au desfășurat la Moscova lucrările conferinței științifice *Dezvoltarea filozofiei marxiste după Revoluția din Octombrie,* organizată sub egida Ministerului Învățămîntului, a Societății de filozofie și a Societății științifice de cercetare a curentelor filozofice de peste hotare, a Societății de istorie a gîndirii popoarelor din U.R.S.S. și a catedrei de istorie a filozofiei marxist-leniniste a Universității Lomonosov.

La lucrările Conferinței au participat cadre didactice și cercetători din republici unionale, personalități binecunoscute din domeniul istoriei filozofiei, al socialismului științific, materialismului dialectic și istoric, al logicii și teoriei cunoașterii, cadre didactice și cercetători din Bulgaria, Cehoslovacia, Cuba, R. D. Germană, Mongolia, Polonia, Ungaria, precum și o delegație din țara noastră, alcătuită din subsemnatul și prof. dr. Al. Boboc.

Referatele și intervențiile prezentate în cadrul conferinței au dezbătut, în principal, caracteristicile dezvoltării filozofiei marxiste după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, au reliefat sensurile dezvoltării filozofiei marxiste, problematica ei, raporturile sale cu filozofia și ideologia nemarxistă contemporană, cauzele obiective și subiective care au condus la creșterea influenței și prestigiului marxismului în lumea contemporană. Au fost, de asemenea, abordate problematica dezvoltării specifice a filozofiei marxist-leniniste în țările socialiste, contribuția filozofilor marxiști la aprofundarea tematicii filozofice actuale, la elaborarea soluțiilor filozofice solicitate de stadiul contemporan al vieții sociale, de noile mutații survenite în viața popoarelor, în domeniul științei și culturii.

Delegația noastră a prezentat comunicarea *Dezvoltarea filozofiei marxiste în documentele Partidului Comunist Român,* evidențiind contribuția creatoare a partidului nostru la dezvoltarea teoriei și practicii marxiste, la aplicarea creatoare a marxismului în condițiile specifice ale societății românești.

Conferința desfășurată la Universitatea Lomonosov a reliefat, încă o dată, necesitatea schimbului de opinii între filozofii marxiști, a amplificării dialogului ca modalități de cunoaștere reciprocă, de stimulare a gîndirii creatoare.

Gh. Al. Cazan

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Al *15-lea Congres internațional de istorie a științelor* va avea loc la Edinburg de la 10 la 19 august 1977, cu tema: *Implicațiile umane ale previziunii științifice. Perspective istorice.*

Un colocviu internațional și interdisciplinar asupra *romantismului în Germania* va avea loc între 13—16 septembrie 1977 la Tutzing (R.F.G.). Epoca studiată: 1790—1830. Unele secții vor fi consacrate filozofiei romantice.

A 12-a Conferință asupra studiilor medievale, organizată de Institutul medieval de la Universitatea din Michigan (S.U.A.) va avea loc între 5 și 8 mai 1977 la Kalamazoo (Michigan).

Dialectics and Humanism

(R.P. Polonă)

Nr. 3—4/1976

Din sumar: Filozofia indiană — probleme şi confruntări; D. P. CHATTOPADHYAYA, Filozoful şi defectul intelectual; M. CHRISTOPHER BYRSKI, Trivarga (Tripla sferă în etica indiană); IJA LAZARI-PAWLOWSKA, Gandi, moralist şi politician; WL. LORANC, Concluzii desprinse din experienţele modernistilor; OMUL ŞI NATURA: KALIDAS BHATTACHARYYA, Natură şi libertate; STEVEN T. KATZ, Libertate şi natură: o replică; AGNIESFKA KOWALSKA-SONI, Natură şi libertate. Cîteva reflecţii; ZDZISŁAW CACKOWSKI, Libertate şi necesitate; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Aspecte biofizice ale antropogenezei; I. T. FROLOV, Omul — genetica — etica (Critica neoeugeniei); K. DABROWSKI, Cu privire la filozofia dezvoltării prin dezintegrare pozitivă şi integrare secundară; JERZY KUNCEWICZ, Natură şi individualitate; NATURĂ—PROGRES—CREAŢIE: S. C. THAKUR, Despre animism; RADKO K. JANSKY, Comentarii asupra articolului lui C. S. Thakur; JANUSZ KUCZYŃSKI, Om, praxis tehnologic şi natură din perspectiva sintezei dialectice ANDRZEJ N. WÓZNICKI, Natură şi praxis uman la Karl Marx; V. I. ŞINKARUK, Munca, activitatea creatoare şi problemele dezvoltării personalităţii; VALOAREA ŞI INTERPRETAREA TRADIŢIEI FILOZOFICE: DOUGLAS D. DAYE, Aspecte comparative din tradiţiile indiene şi occidentale în domeniul logicii formale; K. D. KANEV, Aspecte dialectice spontane în filozofia indiană veche; ARMANDO F. BONIFACIO, Un concept al cunoaşterii transcendentale; JAN KIENIEWICZ, Filozofia indiană ca filozofie a unui sistem al echilibrului; DHIRENDRA SHARMA, Angajare socială faţă cu filozoful indian; SIRIPELLE KARUNARATNE JA, Viitorul filozofiei în India şi semnificaţia ei; J. KUCZYŃSKI, În căutarea unităţii creatoare (Noul rol al lumii şi cultura indiană).

MARGINALII ŞI COMENTARII

DESPRE CULTURĂ ŞI/SAU CIVILIZAŢIE

Cine a parcurs o vastă literatură de specialitate în intenţia de a se informa cît mai exact cu privire la specificul culturii şi al civilizaţiei, la modul în care pot fi ele definite, va fi ajuns în mod sigur la constatarea că în această problemă a existat şi se menţine încă o evidentă lipsă de vederi unitare.

Definirea *culturii*, precum şi examinarea relaţiilor ce există între conţnutul şi sfera de cuprindere a acestei noţiuni, de o parte, şi conţinutul şi sfera *civilizaţiei*, de altă parte, constituie şi astăzi, atît în literatura nemarxistă cît şi în cea marxistă, un viu subiect de dezbatere şi, din cînd în cînd, chiar de aprinsă polemică. Nu e de mirare, astfel, că A. L. Kroeber şi Clyde Kluckhohn au putut înregistra, încă din 1952 şi cercetînd o bibliografie cu totul incompletă, aproape 300 de definiţii ale culturii şi civilizaţiei[1].

Puzderia de definiţii şi interpretări nu poate, cu toate acestea, dezamăgi şi deconcerta pe acela care a reuşit să se apropie mai mult de înţelegerea extraordinarei complexităţi a fenomenelor culturale şi de civilizaţie.

De aici şi interesul cu care se apropie cititorul — şi din această perspectivă — de cartea lui Traian Herseni, *Literatură şi civilizaţie. Încercare de antropologie literară* (Editura Univers, 1976), cu atît mai mult cu cît un capitol al cărţii poartă chiar titlul *Ce este civilizaţia?*.

Mergînd pe urmele lui A. L. Kroeber şi Clyde Kluckhohn, dar şi din „nevoi strict metodologice", Traian Herseni *identifică*, în această lucrare, *cultura cu civilizaţia*, ceea ce nu se întîmpla în alte scrieri ale sale.

După ce înfăţişează diferite opinii care s-au emis cu privire la conţinutul şi sfera noţiunilor în discuţie, analizîndu-le critic pe unele, şi după ce reproduce în întregime binecunoscutul pasaj din *Capitalul* lui Karl Marx, în care se face comparaţia dintre păianjen şi ţesător, albină şi arhitect etc., Traian Herseni ne încredinţează că putem identifica în acest pasaj *„cea mai clară şi mai precisă definiţie a culturii sau a civilizaţiei"*, definiţie pe care, într-o proprie formulare, o redă astfel: „Ţin de domeniul culturii sau al civilizaţiei toate activităţile sau procesele care purced din «capul» sau «mintea» oamenilor, care se ivesc mai întîi *«în mod ideal»* (ca intenţie, idee, program de lucru etc.) în «închipuirea» oamenilor şi sînt apoi transpuse în realitate, desfăşurate pînă la obţinerea rezultatului (scopului) urmărit" (p. 42—43). „Cultura şi civilizaţia — continuă, pe aceeaşi pagină, Traian Herseni — este totalitatea modificărilor pe care le produc oamenii în procesul activităţii lor social-istorice atît în mediul extern, natural şi social, cît şi în propria lor structură fizică şi psihică".

Dacă, într-adevăr, din pasajul reprodus din *Capitalul* lui Marx rezultă sau nu „cea mai clară şi mai precisă definiţie a culturii sau a civilizaţiei", rămîne de văzut; deşi, în mod cert, Marx ar rămîne foarte surprins să afle că a dat culturii o asemenea „definiţie". Dar putem să ne întrebăm, în orice caz, dacă, aşa cum o formulează Traian Herseni, definiţia culturii (sau a civilizaţiei) este într-adevăr „cea mai clară şi precisă".

Să o spunem de la început: nu ni se pare a fi deloc astfel.

Dealtminteri, dacă ar fi să încadrăm această definiţie în clasificarea lui Kroeber şi Kluckhohn, clasificare la care se referă pe larg şi Traian Herseni, se poate observa destul de uşor că ea s-ar include, fără prea multe dificultăţi, în *grupa* D_4, cea a definiţiilor „pur psihologice", pe care însuşi autorul cărţii *Literatură şi civilizaţie* le consideră „fără importanţă pentru discuţia de faţă" (!?). Cu alte cuvinte, ca şi numeroşi alţi teoreticieni

[1] A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn (with the assistance of Wayne Unterainer and Appendice by Alfred G. Meyer), *Culture: A critical Review of Concepts and Definitions*, în „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology", Harvard University, vol. XLVII, No. 1, Cambridge, Mass., 1952.

(Albion W. Small, W. G. Sumner şi A. G. Keller, Ruth Benedict etc.), antropologul român ţine seamă — ca să ne exprimăm în propriii săi termeni — numai de un criteriu „parţial", mai precis de „psihism" în definirea culturii (civilizaţiei). Căci şi Traian Herseni defineşte cultura (civilizaţia) pornind doar de la deosebirea ce există între om şi animal în ceea ce priveşte gradul de dezvoltare a vieţii lor psihice : ceea ce purcede din „capul", din „mintea" oamenilor, ceea ce se iveşte mai întîi „în mod ideal" şi se transpune în realitate, în vederea realizării *scopului* urmărit — aceasta ar fi cultura (civilizaţia).

În plus, a defini cultura (civilizaţia) prin totalitatea *modificărilor* produse de oameni în procesul activităţii lor social-istorice, fără a ţine seama de *valoarea* şi semnificaţia (*pozitivă* sau *negativă*) a acestor modificări, nu ni se pare a fi nici cel mai clar şi precis şi cel mai măcar acceptabil punct de vedere.

Oamenii au produs şi produc încă — în mediul lor extern, natural şi social, şi în propria lor structură fizico-psihică — frecvente modificări care au o semnificaţie *pozitivă* (sînt *valori*), dar şi destule modificări cu o semnificaţie *negativă*, care se constituie în *antivalori*. Or, ni se pare că numai cele din prima categorie pot fi raportate la conceptul culturii (civilizaţiei); modificările cu semnificaţie negativă, antivalorile — despre care, dealtfel, vorbeşte chiar în acest capitol şi Traian Herseni — nu numai că nu „ţin" de cultură (civilizaţie), dar *se şi opun, se împotrivesc acesteia*.

După opinia noastră, într-o accepţie larg-cuprinzătoare, cultura ar putea fi definită mai curînd ca fiind categoria sociologico-filozofică ce designează tot ceea ce, în aria socialului, a contribuit la edificarea omului şi la progresul necontenit în această direcţie. Astfel înţeleasă, ţine de sfera culturii nu numai ceea ce — ca gîndire, simţire şi acţiune practic-eficientă — a condus la extraordinara mutaţie calitativă identificabilă în trecerea de la starea de *obiect*, proprie fiinţei preumane, la starea de *subiect*, proprie omului, ci şi ceea ce a contribuit la o necontenită *umanizare* a subiectului însuşi, la *modelarea* sa în sensul valorilor (etice, estetice, ştiinţifice etc.) celor mai de preţ şi mai durabile ale umanităţii. Sau, într-o formulare mai apropiată de cea a lui Traian Herseni, dar nu identică ei, cultura reprezintă sistemul manifestărilor *pozitive* (*de valoare*) ale omului — de gîndire, voinţă, afectivitate, comportament — şi, cel puţin în aceeaşi măsură, de creare, asimilare şi difuziune a valorilor (materiale şi spirituale), manifestări care îl deosebesc esenţial de tot ceea ce există în Univers.

M. T. Bulimar

DESPRE UNELE ADAUSURI ŞI MODIFICĂRI

Răsfoind un număr recent din „Revue d'Esthétique" (2—3, 1976), — revistă care apare la Paris sub îndrumarea lui Mikel Dufrenne — am întîlnit, între altele, şi articolul *Sur l'autonomie et l'hétéronomie de l'art*, semnat de N. Tertulian. Titlul uşor inversat ne-a reamintit un articol publicat de acelaşi autor în revista clujeană „Steaua", la începutul anului trecut : *Eteronomia şi autonomia artei* (nr. 1/1976). Este o practică curentă aceasta şi nu faţă de ea ridicăm obiecţii. Dimpotrivă, şi după părerea noastră, ea permite un prim contact cu publicul cititor, precum şi posibilitatea revederii textului înaintea încredinţării lui unei reviste de peste hotare.

În cazul de faţă, însă, majoritatea *adausurilor* şi *modificărilor* operate de N. Tertulian în varianta publicată în „Revue d'Esthétique" au în vedere nu atît aspectele teoretice ale temei propriu-zise, cît mai ales o anumită *ţinută ideologică* a întregului articol.

Sînt, firesc, în textul francez şi intervenţii binevenite, care dau un plus de claritate problemei şi unor analize. De exemplu, fraza din varianta „Steaua" : „...pentru noi problema esenţială este de a şti în ce măsură există o legătură necesară, şi nu aleatorie, între « desăvîrşirea estetică » a operei şi ceea ce partizanii rigoriştii ai autonomiei artei tăgăduiesc *ab initio* : natura şi funcţia ei socială", este completată, în varianta franceză, prin precizarea : „Altfel, teza autonomiei integrale a artei rămîne inatacabilă şi orice tentativă de a stabili o legătură între calitatea estetică a operelor şi « misiunea socială » care le inspiră nu ar fi decît pură vanitate". De asemenea, distincţia cu tentă etică — din varianta „Steaua" — „între o eteronomie *culpabilă* şi o eteronomie fecundă a operei de artă" (reluată de mai multe ori în text) este înlocuită, în varianta franceză, cu distincţia „între o eteronomie *sterilă* şi o eteronomie fecundă a operei de artă".

Principala pondere revine însă unui alt gen de modificări şi adăugiri. În varianta franceză, în prezentarea conflictului eteronomie-

autonomie, fervoarea adepţilor autonomiei excesive, totale a operei de artă este motivată, *în repetate rînduri*, prin intervenţia „brutală sau subtilă" a *factorului politic*, care e prezentat, în citatepreluate de la diverşi teoreticieni idealişti, drept sterilizant pentru talentul scriitorului. Problema este complexă şi reală, dar ea se cuvenea, după părerea noastră, abordată cu nuanţările şi distincţiile de rigoare. Orice absolutizare a ei duce inevitabil la o falsă perspectivă asupra raportului politică-cultură, ca şi asupra problemei angajării social-politice responsabile a omului de cultură, respectiv a scriitorului în procesul revoluţionar socialist.

Încă din primele rînduri ale articolului din „Steaua" aflăm că, potrivit opiniei esteticianului Theodor W. Adorno, opera lui Brecht este un exemplu de zădărnicie, de eşec în ce priveşte concilierea unei „inspiraţii autentice" cu un „crez politic" comunist. În varianta franceză, Th. W. Adorno devine un „estetician *de inspiraţie marxistă*", iar consideraţiile sale despre opera lui Brecht — rămase fără nici o replică — se întregesc printr-un citat în care opera brechtiană este calificată, în ansamblul ei, drept „o muncă de Sisif pentru a încerca acordarea gustului său înalt cultivat şi diferenţiat cu exigenţele îngust eteronome cărora li se supunea în mod disperat".

În plus, în varianta franceză, N. Tertulian se consideră (pe ce temei??), drept purtător de cuvînt şi al altor esteticieni de peste hotare; pornind de la un citat din Adorno, „*pentru a-i face o dată mai mult plăcere*" acestuia, N. Tertulian se referă la probleme care privesc cu precădere viaţa ideologică din alte ţări, fără tangenţe directe cu situaţia din ţara noastră.

Spre ce converg însă intervenţiile operate în varianta franceză? Apelînd la noi şi ample interpolări, N. Tertulian declară în „Revue d'Esthétique": „Ea (arta) trebuie să arunce o lumină crudă asupra abisului care separă retorica limbajelor dominante şi realitatea în adevărul ei profund, purtînd în această privinţă mesajul protestului şi al criticii". Referindu-se, *apoi*, direct la *literatura noastră*, N. Tertulian adaugă: „literatura... lui Sorescu, Buzura sau Breban ni se pare martorul cel mai valabil al naşterii dureroase a unei noi societăţi" (!?). Iar în concluzia rîndurilor de mai sus, citim: „*Autonomia artei* devine sinonim cu posibilitatea de a exercita *o contra-putere*" (subl. ns.).

Respectîndu-i opiniile, mai puţin curente, asupra marilor valori ale literaturii noastre de astăzi, — pe care, totuşi, le-am fi dorit afirmate deschis, tranşant, şi *în varianta primară* din revista „Steaua" — menţionăm că am rămas cel puţin nedumeriţi de pretenţiile autorului de a acorda artei statutul unei „contra-puteri" în societatea noastră. Funcţia critic-polemică, defetişizantă a artei — singura la care se referă N. Tertulian, apelînd pentru aceasta la textele lui Th. W. Adorno şi G. Lukács — nu se identifică, decît deformînd mult lucrurile, cu o confruntare între două puteri, în cadrul aceleiaşi societăţi, de *astă dată socialiste*. Evitarea, încă o dată, a unei analize nuanţate, face ca acest tablou strîmb, făcut din linii artificial îngroşate, să se încheie cu o ultimă frază „inedită", adăugată textului francez, revelatoare pentru ţinuta teoretică generală a acestor interpolări: „«Trebuie să continuăm», spunea Rimbaud, vorbind despre poezie şi despre ameninţările care apasă asupra ei; în faţa încercărilor, deschise sau ascunse, de a neutraliza sau sugruma ceea ce formează vocaţia în acelaşi *timp critică* şi *purificatoare* a artei, nu ne rămîne altă ieşire decît de a relua mereu şi mereu, mai ales în momentele cele mai grele, cuvintele lui Rimbaud: trebuie să continuăm".

Comentariile sînt de prisos. „Îmbunătăţirile" aduse textului publicat în prealabil în revista „Steaua" nu au nimic comun cu aprofundarea teoretică riguroasă a temei propriu-zise.

C. Arion

RELUÎND O „ERATĂ" MAI VECHE

În urmă cu aproape patru ani, în nr. 6/1973 al „Revistei de filozofie", o notă intitulată „*Apropriere*", *nu* „*apropiere*" atrăgea atenţia cititorilor mai puţin avizaţi asupra unei vădite erori de tipar strecurate în traducerea românească a unui pasaj important din lucrarea lui Marx *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* (volumul K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 576). Era vorba de un text frecvent reluat şi comentat în diverse studii şi articole şi în cuprinsul căruia — în volumul menţionat — termenul cu precisă semnificaţie în gîndirea marxistă „*apropriere*" (*Aneignung*) era transcris „*apropiere*", ceea ce ducea la o flagrantă alterare de sens a frazei şi a gîndului. Firește, cel mai adesea, autorii care utilizau acest text, îndreptau ei

însişi eroarea de tipar, împiedicînd astfel proliferarea unei greşeli de sens. Ţinînd seama de faptul că acelaşi termen apărea corect tipărit pe aceeaşi pagină în cuprinsul altei fraze, precum şi în paginile învecinate, nota publicată acum aproape patru ani viza în primul rînd editura, în perspectiva unei noi ediţii, şi în al doilea rînd un public cititor mai larg, mai puţin familiarizat cu scrierile clasice marxiste, căruia i se recomanda cuvenita îndreptare, în volumul din biblioteca proprie, a cuvîntului împricinat.

Faptul că revenim acum asupra acestei chestiuni se datorează unei neaşteptate şi nedorite proliferări a acestei erori, în lucrări de largă circulaţie, semnate de cercetători şi publicişti cunoscuţi prin scrisul şi competenţa lor. Mai mult, eroarea apare şi în reproducerea altor pasaje din aceeaşi lucrare a lui Marx, pasaje în care termenul în cauză este corect tradus. De astă dată, varianta unor simple dar repetate erori de tipar, strecurate la dactilografierea textului sau în cursul procesului de tipărire este mai greu de acceptat.

Avem în faţă lucrarea lui Alexandru Tănase, *Dialoguri despre umanism*, apărută în 1976, în Editura Albatros, lucrare care se adresează unui public cititor larg şi divers, aducînd în dezbatere o problemă centrală a vieţii contemporane, prin mijlocirea unui dialog construit pe comentarea unor lucrări clasice marxiste mai puţin cunoscute publicului larg. Este o carte care s-a bucurat de un binemeritat succes de librărie, atît datorită prestigiului ştiinţific al autorului, cît şi calităţilor literare ale scrisului său.

Surprinde însă neplăcut faptul că *de fiecare dată* termenul „apropriere", fie că apare într-un citat sau altul din *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx, fie că apare în comentariul autorului este transcris greşit „apropiere". Începutul îl face fraza cu pricina semnalată în nota din nr. 6/1973. Alexandru Tănase nu sesizează — spre mirarea noastră — greşeala de tipar şi transcrie întocmai, după volum: „*Comunismul* ca suprimare *pozitivă a proprietăţii private* — această *autoînstrăinare a omului* —şi deci ca *apropiere* reală a *esenţei umane* de către om şi pentru om...". Citatul este continuat de Al. Tănase pînă la epuizarea întregului aliniat — încă 10 rînduri de text. Menţionăm aceasta pentru a evidenţia importanţa care se acordă în carte acestui fragment. Mai mult, acest citat amplu este reprodus aidoma atît la pag 117—118, cît şi la pag. 146 a *Dialogurilor despre umanism*, urmat de fiecare dată de comentarii în replică ale celor doi presupuşi interlocutori: *A* şi *T*. În plus, partea centrală a citatului, care conţine şi eroarea: „*Comunismul... este apropierea reală a esenţei umane de către om şi pentru om*" apare, ca atare, şi ca titlu al dialogului 40 (pag. 145), titlu menţionat întocmai şi în sumarul volumului, la pag. 171.

Totodată, în carte este utilizat şi un alt citat din *Manuscrisele economico-filozofice* („Omul îşi *apropriază* esenţa sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total", p. 579, subl. ns.). Dar şi acest citat — reprodus în *Dialoguri despre umanism* la pag. 148, 150 şi în sumar, la pag. 171 — este transcris greşit, de fiecare dată apărînd termenul „apropiază".

În sfîrşit, eroarea mai apare şi în comentariul autorului, la pag. 151, rîndul 1 de sus.

După părerea noastră, îşi spun cuvîntul aici insuficienta exigenţă a unor autori faţă de textele încredinţate tiparului, insuficienta zăbovire asupra cuvîntului scris care, multiplicat în mii de exemplare, poate răspîndi o eroare ce putea fi lesne reperată la o lectură finală atentă.

Aceleaşi lacune, mult amplificate însă, în transcrierea citatelor le-am întîlnit şi în cartea *Valoare şi etos* semnată de Marietta C. Moraru (Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976). Şi aici, în două citate din *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx, termenul „apropriere" este redat, în mod greşit, prin „apropiere". (Vezi *Manuscrisele* pag. 578 şi 579, şi *Valoare şi etos*, p. 30).

O simplă trecere în revistă a numeroaselor citate reproduse din *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx ne-a dezvăluit o situaţie de necrezut: *nici unul* din aceste citate nu este transcris riguros exact. Unele au cuvinte adăugite, altele cuvinte modificate, unele au cuvinte lipsă, altele nu indică pagina ş.a.m.d. (Vezi, paginile 28, 29, 30, 35, 40, 41, 98, 160, 161, 179, 180, 181 din *Valoare şi etos*). Cît de riguros este restul aparatului bibliografic menţionat în subsolul paginilor, nu ştim. Cele observate sînt însă suficiente pentru a pune sub semnul întrebării — din acest unghi — răspunderea cu care autoarea şi-a revăzut şi definitivat textul înaintea publicării lui.

G. Andrei

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

SERGIU AL. GEORGE, **Limbă şi gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană**, 1976, 214 p., 14 lei.

MARIETA MORARU, **Valoare şi etos**, 1976, 194 p., 7 lei.

E. PAMFIL, D. OGODESCU, **Persoană şi devenire**, 1976, 280 p., 11 lei.

MIHAI FLOREA, **Responsabilitatea acţiunii sociale**, 1976, 296 p., 7,25 lei.

GEORGETA HĂLĂŞAN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Enciclopedia franceză sau dicţionarul raţional al ştiinţelor, artelor şi meseriilor. Texte** alese (,,Biblioteca pentru toţi"), 1976, 231 p., 5 lei.

RADU TOMOIAGĂ, **Personalităţi şi tendinţe în perioada paşoptistă**. Postfaţă şi bibliografie de Vasile Vetişanu, 1976, 314 p., 9,50 lei.

MARX-ENGELS-LENIN, **Despre om şi umanism, vol. I—II**. Texte alese, sistematizate şi comentate de Ion Ianoşi (Colecţia ,,Biblioteca pentru toţi"), 1976, 176 şi 320 pp., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, **Orfeu, bucuria cunoaşterii**, 1976, 320 p., 11 lei.

CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice**, 1976, 541 p., 21 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică şi teoria artei.** Coordonatori : Grigore Smeu şi Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, **Estetica contemporană**, vol. I şi II, 1976, 380 p., 445 p., 21 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Prietenie creatoare**, 1976, 175 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism**, 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.

LUCIAN BLAGA, **Aspecte antropologice**. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Ion Maxim. Postfaţă de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Istoria filozofiei contemporane**, 1976, 243 p., 7,65 lei.

MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, **Filozofie. Tematică. Bibliografie. Crestomaţie**, 1976, 480 p., 21,60 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, **Conceptul de realitate obiectivă. Consideraţii logico-epistemologice**, 1976, 161 p., 7,50 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, **Marx-Engels, filozofia operei de tinereţe. vol. II. Elaborarea de către Marx şi Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic şi istoric şi ale comunismului ştiinţific**, (Colecţia ,,Istoria filozofiei universale"), 1976, 392 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Acțiune, decizie, responsabilitate.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. IV, 1975, 147 p., 27 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă**, 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * **Orientări contemporane în teoria cunoașterii.** Sub redacția lui H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

GRIGORE SMEU, **Relația social—autonom în artă**, 1976, 150 p., 6,25 lei.

* * * **Coordonate valorice ale civilizației socialiste.** Coordonatori: prof. dr. doc. Al. Tănase și dr. Liubomira Miroș, 1976, 280 p., 16,50 lei.

VIRGIL CONSTANTINESCU, **Sistemul sociologic al lui Dumitru Drăghicescu**, 1976, 306 p., 12,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei.

* * * **Viitorul comun al oamenilor.** Comunicări prezentate la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori: Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,50 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere** (Colecția „Sinteze sociologice"), 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * **Progresul istoric și contemporaneitatea.** Culegere de studii. Coordonator: Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism**, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană**, 1976, 263 p., 7 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Sistem și civilizație** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 502 p., 14 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, **Noua stîngă și Școala de la Frankfurt**, 1976, 104 p., 3 lei.

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, **Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane** (Colecția „Dezbateri ideologice), 1976, 94 p., 2,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Cercetarea viitorului**, 1976, 232 p., 7 lei.

N. N. CONSTANTINESCU, **Economia protecției mediului natural** (Colecția „Idei contemporane") 1976, 372 p., 11 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

CONSTANTIN DANIEL, **Orientalia Mirabilis**, Bibliotheca Orientalis, 1976, 290 p., 16 lei.

ERNEST STERE, **Istoria filozofiei antice și medievale**, 1976, 228 p., 10 lei.

FRANCIS BACON, **Despre înțelepciunea anticilor.** Traducere din limba latină, introducere și note de Al. Posescu, 1976, 328 p., 18 lei.

* * * **Psihologia religiei.** Culegere de studii. Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

PLATON, **Opere, vol. III**, ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice.** Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice**, 1976, 286 p. 11 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIV, 1, P. 1—130, BUCUREȘTI, 1977

I.P.I. c. 7121

43.503

Lei 20

i 8027

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- GENERAL ŞI SPECIFIC ÎN CONSTITUIREA ETOSULUI SOCIALIST

  VASILE POPESCU

- CORELAŢIA DINTRE ŞTIINŢĂ, POLITICĂ ŞI RĂZBOI ÎN CONDIŢIILE REVOLUŢIEI ŞTIINŢIFICE-TEHNICE ŞI ALE REVOLUŢIEI TEHNICE-MILITARE

  VALTER ROMAN

- INDEPENDENŢA NAŢIONALĂ ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ ROMÂNEASCĂ

  DUMITRU MAZILU

- AXIOLOGIA MUNCII *(TEXT INEDIT)*

  EUGENIU SPERANTIA

2

MARTIE – APRILIE

TOMUL XXIV – 1977

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței, nr. 64 — 66, P.O. Box 136 — 137, telex 011226 — București.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O. B. 136—137, telex 011226 Bucarest, rue 13 Décembre, N° 3, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8027

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV NR. 2 1977

-- ULU 2014 2022

SUMAR

- VASILE POPESCU, General și specific în constituirea etosului socialist 135
- VALTER ROMAN, Corelația dintre știință, politică și război în condițiile revoluției științifice-tehnice și ale revoluției tehnice—militare 143
- DUMITRU MAZILU, Independența națională în gîndirea social-politică românească 155

★

- CORNEL POPA, Munca, teoria acțiunii și conceptul marxist de practică 162
- ALEXANDRU GHEORGHE, Motivația acțiunilor și explicația teleologică 167

CONFLUENȚE

- OVIDIU TRĂSNEA, Implicațiile politice ale doctrinei convergenței sistemelor sociale opuse 171
- ELENA ZAMFIR, Probleme ale vieții culturale în țările în curs de dezvoltare. . . . 177

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- EUGENIU SPERANȚIA, Axiologia muncii *(text inedit)* 185

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ION DIDILESCU, Un comentator modern al lui Aristotel 201
- PAUL ROTARU, Metalogica — treaptă superioară a logicii. 208
- ELENA SOLUNCA, O analiză a interrelațiilor ce se instituie între valoare și etos 214
- PETRE NIȚĂ, Avatarurile valorii morale 217

STUDII DE ISTORIE A FILOZOFIEI UNIVERSALE

- LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Bergson și sentimentul tragic al timpului 227
- ALEXANDRU BOBOC, Nietzsche în gîndirea contemporană 236
- C. I. GULIAN, Viziunea istorică despre lume la Wilhelm Dilthey 244

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- O îndrumare în filozofie prin texte alese *(Gh. Costandache)*; Etos și libertate morală *(Vasile Morar)*; Note la un tratat de psihiatrie *(Florian Georgescu)*; O scriere inedită a lui E. Zeller *(Al. B.)* 253

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Al VIII-lea Congres internațional de estetică, Darmstadt — R. F. Germania *(Ion Pascadi, N. Tertulian)*; Umanismul revoluționar în practica P.C.R. *(Al. V.)*; Concepția despre om a lui Eugeniu Sperantia *(V.D.Z.)* 263

MARGINALII ȘI COMENTARII 275

Rev. filoz., **XXIV**, 2, p. 131 — 278, București, 1977.

26210.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV № 2 1977 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Общее и специфическое в формировании социалистической нравственности 135
• ВАЛЬТЕР РОМАН, Соотношение между наукой, политикой и войной в условиях научно-технической и военно-технической революции 143
• ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Национальная независимость в румынском социально-политическом мышлении 155

• КОРНЕЛ ПОПА, Труд, теория действия и марксистское понятие практики 162
• АЛЕКСАНДРУ ГЕОРГЕ, Мотивация действий и телеологическое объяснение 167

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

• ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Политические импликации доктрины конвергенции *противоположных социальных систем* 171
• ЕЛЕНА ЗАМФИР, Проблемы культурной жизни в развивающихся странах . 177

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

• ЕУДЖЕНИУ СПЕРАНТИЯ, Аксиология труда (неизданный текст) 185

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ИОН ДИДИЛЕСКУ, Современный комментатор Аристотеля 201
• ПАУЛ РОТАРУ, Металогика — высшая ступень логики 208
• ЕЛЕНА СОЛУНКА, Об одном анализе взаимоотношения между ценностью и нравственностью 214
• ПЕТРЕ НИЦЭ, Аватары моральной ценности 217

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

• ЛУЧИЯ ДУМИТРЕСКУ-КОДРЯНУ, Бергсон и трагическое чувство времени 227
• АЛЕКСАДРУ БОБОК, Ницше в современном мышлении 236
• К. И. ГУЛИАН, Историческое мировоззрение Вильгелма Дильтея 244

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

• Об одном введении в философию посредством избранных текстов *(Г. Костакдаке);* Нравственность и моральная свобода *(Весиле Морар)*; Заметки об одном трактате по психиатрии (*Флорин Джорджеску*); Неопубликованный труд Зеллера *(Ал. Б.)* 253

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

VIII-ой Международный конгресс по эстетике, Дармштадт —ФРГ *(Ион Паскади, Н. Тертулиан);* Революционный гуманизм в практике РКП *(А. В.)* Эуджению Сперантия — его концепция о человеке *(В. Д. Замфиреску)* . 263

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 275

Rev. filoz., **XXIV**, 2, p. 131 – 278, Bucureşti, 1977.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIV Nº 2 1977

SOMMAIRE

- VASILE POPESCU, Général et spécifique dans la constitution de l'éthos socialiste 135
- VALTER ROMAN, La corrélation entre la science, la politique et la guerre dans les conditions de la révolution scientifique-technique et de la révolution technique-militaire 143
- DUMITRU MAZILU, L'indépendance nationale dans la pensée sociale-politique roumaine 155

- CORNEL POPA, Le travail, la théorie de l'action et le concept marxiste de pratique 162
- ALEXANDRU GHEORGHE, La motivation des actions et l'explication téléologique 167

CONFLUENCES

- OVIDIU TRĂSNEA, Les implications politiques de la doctrine de la convergence des systèmes sociaux opposés 171
- ELENA ZAMFIR, Les problèmes de la vie culturelle dans les pays en cours de développement 177

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- EUGENIU SPERANTIA, L'axiologie du travail *(Texte inédit)* 185

OPINIONS SUR LES LIVRES

- ION DIDILESCU, Un commentateur moderne d'Aristote 201
- PAUL ROTARU, La métalogique — échelon supérieur de la logique 208
- ELENA SOLUNCA, Une analyse des interrelations qui s'instituent entre la valeur et l'éthos 214
- PETRE NIȚĂ, Les avatars de la valeur morale 217

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Bergson et le sentiment tragique du temps 227
- ALEXANDRU BOBOC, Nietzsche dans la pensée contemporaine 236
- C. I. GULIAN, La vision historique du monde dans l'œuvre de Wilhelm Dilthey 244

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Une introduction en philosophie par des textes choisis *(Gh. Constandache)*; Ethos et liberté morale *(Vasile Morar)*; Notes en marge d'un traité de psychiatrie *(Florin Georgescu)*; Une œuvre inédite par E. Zeller *(Al. B.)* 253

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le VIII-ème Congrès international d'esthétique, Darmstadt — République Fédérale d'Allemagne *(Ion Pascadi, N. Tertulian)*; L'humanisme révolutionnaire dans la pratique du Parti Communiste Roumain *(Al. V.)*; La pensrée sur l'homme dans l'œuvre de Sperantia *(V.D.Z.)* 263

NOTES ET COMMENTAIRES 275

Rev. philos., **XXIV**, 2, p. 131 — 278, Bucarest, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

SOMMAIRE

GENERAL ȘI SPECIFIC ÎN CONSTITUIREA ETOSULUI SOCIALIST

DE

VASILE POPESCU

Trecerile de la un tip de moralitate la altul au constituit întotdeauna procese complexe și multilaterale a căror desfășurare se întindea pe durata secolelor. Fără îndoială, fiecare orînduire socială, chiar și în etapa sa de început, și-a constituit morala *dominantă;* dominantă, mai întîi, prin *sprijinul instituțional acordat,* deci datorită mijloacelor coercitive și persuasive aflate în stăpînirea clasei dominante; dominantă, în al doilea rînd, prin răspîndirea unor modele de comportament proprii claselor suprapuse sau prin reglementarea situațiilor opționale potrivit normelor și principiilor clasei dominante. Dar „morală dominantă" nu înseamnă încă și morală *omogenă,* abaterile de la normativitatea în vigoare depășind cazurile individuale, iar așa-numitele disfuncționalități devenind moduri de comportament ale unor grupuri sociale numeroase.

Odată cu intrarea pe scena istoriei a clasei proletare, dezvoltarea moralității practice proprie unei părți tot mai importante a maselor populare începe să fie direcționată din ce în ce mai mult nu prin normele clasei burgheze dominante, nu prin mijloacele exterior-instituționalizate sau/și strict economice, ci *din interior,* prin *activitatea revoluționară a comuniștilor înșiși* (de luptă, mai întîi, împotriva societății bazată pe dependență economică și socială, iar apoi pentru construcția noii orînduiri); este vorba de folosirea, spontană și conștientă, a exemplului personal în mișcarea permanent-evolutivă a moralității, a modelului real existent în interiorul propriei morale de clasă; model care este și devine în același timp *practică, normativitate* și *ideal.* Aceasta este, după opinia noastră, principala dacă nu *singura* cale a echivalării în timp a moralei de clasă și a moralității efective a membrilor clasei muncitoare.

Dar transformarea în conduită majoritară a modelului moral face obiectul unui proces de o complexitate și o varietate deosebită. Într-adevăr, dacă direcția principală și conținutul valoric esențial al transformărilor din teritoriul moralității pe care le aduce cu sine revoluția socialistă sînt comune tuturor țărilor, după cum a arătat practica luptei pentru edificarea și dezvoltarea noii orînduiri, nu același lucru se poate spune atunci cînd se examinează mecanismul concret al formării etosului socialist: înfăptuirea practică a idealului moral al socialismului și comunismului se realizează *în etape, pe căi* și *folosind mijloace diferite* de la țară la țară, de la națiune la națiune, potrivit unui ansamblu întotdeauna concret de factori și condiții obiective și subiective. În fapt, după cum vom încerca să argumentăm mai departe, constituirea și dezvoltarea etosului socialist în țara noastră confirmă întrutotul teza dialectică principială subliniată în Programul partidului, potrivit căreia „adevărurile generale se realizează în particular, iar particularul, practica, confirmă justețea adevărurilor generale"[1].

★

Conținutul transformărilor spirituale pe care le presupune procesul făuririi etosului socialist în țara noastră este mult mai semnificativ decît orice trecere anterioară de la un tip de morală la altul. După cum se știe, existența simultană și contradictorie a mai multor tipuri de morală a constituit o trăsătură a etosului orînduirilor sociale anterioare, cînd mișcarea ascendentă spirituală se înfăptuia, în genere, pe o *spirală lină,* pe fundamentul comun al relațiilor de dependență economică și al proprietății private: diferențierea era marcată doar de *tipul* de proprietate privată. În mod corespunzător, principiul moral fundamental — individualismul — indiferent de forma și conținutul lui concret într-o orînduire sau alta, își păstra elementele dominatoare generale aproape neschimbate. Oricîte modificări se produceau prin trecerea de la morala de tip sclavagist la morala de tip feudal și de la aceasta din urmă la morala burgheză, ele nu puneau în cumpănă principiile generale ale moralei respective, „forța ei *negativă* de a evita un lucru sau altul" (Marx), ci, de

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism,* București, Edit. politică, 1975, p. 154.

Rev. filoz., XXIV, 2, p. 185 — 170, București, 1977.

fapt, o amplificau permanent. Socialismul, producînd o ruptură radicală cu sistemul valoric al tuturor tipurilor de morală anterioare, înlocuiește individualismul cu *datoria fiecăruia de a-și realiza veritabila sa individualitate*, împreună cu grupul social din care face parte, prin însăși practica morală a acestui grup social. În acest proces se naște și se dezvoltă nevoia interioară de autentică „bogăție", deschiderea spre ceilalți oameni, spre colectivitate : „Nu numai *bogăția* omului, ci în egală măsură și *sărăcia* lui capătă — în socialism — o semnificație umană și deci socială. Ea este legătura pasivă care îl face pe om să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume nevoia de *alt* om"[2]. Prin aceasta, pentru prima dată în istoria etosului, funcția socială specifică a moralei — solidaritatea, raportarea pozitivă față de ceilalți[3] — își află în mod multilateral, complet și profund deschise toate drumurile spre o afirmare nestingherită. Or, „nevoia de alt om", solidaritatea sînt, în teritoriul eticului, valori opuse fundamental individualismului, egoismului, cupidității. Morala socialistă se definește, astfel, ca avînd un cu totul alt sistem de valori fundamentale și, implicit, un cod etic calitativ deosebit de ansamblurile normative anterioare. Dar tocmai un asemenea sistem de valori modificate calitativ pe care îl presupune noua etică socială crește dificultatea transformării sale în morală unică și, implicit, mărește variabilitatea căilor concrete de realizare a acestor scopuri generale, diferențiază, în funcție de multipli factori obiectivi și subiectivi, conținutul etapelor ce se cer a fi rînd pe rînd îndeplinite pentru înfăptuirea idealului moral al socialismului.

Astfel înțeles, procesul constituirii și dezvoltării etosului socialist în integralitatea sa (ca morală, cod etic, moralitate) nu poate fi investigat sau/și condus în mod adecvat decît ținînd seama de *unitatea dialectică pe care o presupune între general și specific*, particular, între idealul moral comun și căile diferite pentru atingerea lui, între sistemul valoric unitar și etapele concrete de afirmare și îmbogățire a lui treptată, între cerințele sociale comune și sensibilitatea și aptitudinile morale variate ale claselor și păturilor principale, între principiile etice, de asemenea, comune și posibilitățile obiective, diferite în timp, sau interesele, diferențiate după structura socială existentă la un moment dat etc., etc. Prin urmare, analiza genezei etosului socialist în România este, pe de o parte, obligată să sublinieze permanent calea și mijloacele specifice utilizate pentru afirmarea noilor principii de muncă și viață, condițiile și factorii obiectivi și subiectivi care au determinat și determină, în mișcarea lor spontană sau/și în folosirea lor conștientă evoluția etosului socialist, precum și caracterul creator și inovator al activității partidului nostru care dirijează acest proces. Pe de altă parte, trebuie să se releve faptul că tocmai această evoluție particulară — rod al mișcării spontane, al conducerii conștiente, al determinărilor și medierilor complexe — a permis realizarea treptată (procesul nu s-a încheiat nici pe departe) a idealurilor etice generale ale socialismului în practica moralității din țara noastră.

Înțelegerea rolului momentului specific în formarea și dezvoltarea etosului socialist în România este strîns legată de analiza concretă a modului în care au apărut și s-au afirmat principalele valori ale noii morale ca *elemente ale unei etici sociale integrate*. Este vorba, așadar, de constituirea tipului *socialist* de morală, ca *întreg*. După cum se știe, diferitele valori ale unui tip de morală și principiile pe care le fundamentează acestea nu apar dintr-odată și nici simultan. În consecință, analizînd mecanismul formării etosului socialist ca sistem integrat, se pot releva trei aspecte principale :

a) Valorile și principiile moralei socialiste își constituie treptat conținutul lor, îmbogățindu-se pe măsura evoluției sociale generale, a dezvoltării teoriei filozofice, a perfecționării proceselor educative și formative etc. Este de-ajuns, în acest sens, să ne referim la evoluția conceptului „atitudinii față de muncă", precum și a comportamentelor practice corespunzătoare : de la „Totul pentru front, totul pentru victorie!" — lozincă generoasă a etapei imediat următoare insurecției armate antifasciste și antiimperialiste de la 23 august 1944 — la afirmarea muncii „datorie fundamentală, de onoare" — formulare din Programul Partidului Comunist Român — avem de-a face cu o continuă îmbogățire a conținutului cerinței morale, o diversificare a componentelor sale, o reunire, în cadrul aceluiași concept, a unor elemente opuse în vechile tipuri de morală : disciplina și inițiativa ; spiritul creator și conștiinciozitatea ; tendința propriei afirmări și ajutorarea celorlalți ; responsabilitatea producătorului și chibzuința

---

[2] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.

[3] Stelian Stoica, *Determinarea funcției sociale a moralei*, în vol. *Etos și contemporaneitate*, sub îngrijirea lui Niculae Bellu, București, Edit. științifică, 1971, p. 71 și urm. : „Pentru ins, solidaritatea socială reprezintă, în primul rînd, garanția securității persoanei, iar în al doilea rînd — forța colectivă în baza căreia năzuie să-și dobîndească, prin acțiune, idealul personalității sale" (p. 86).

gospodărească a proprietarului etc. Toate aceste elemente (şi altele, încă) s-au impus treptat în definirea morală a noii atitudini faţă de muncă, înţeleasă drept componentă principală a etosului socialist. A fost nevoie de evoluţia relaţiilor de proprietate şi, în general, a relaţiilor sociale, precum şi a muncitorului însuşi pentru afirmarea cît mai deplină, de pildă, a omului muncii ca proprietar. Apariţia primelor comitete de fabrică, imediat după 23 august 1944, introducerea organizată a controlului muncitoresc în 1947, naţionalizarea, primul plan cincinal, trecerea la dezvoltarea planificată a societăţii pe timp lung, instituţionalizarea formelor de participare a oamenilor muncii la conducerea activităţii economice din propriile lor întreprinderi, cincinalul revoluţiei tehnico-ştiinţifice — toate sînt puncte nodale pe traseul continuu ascendent al făuririi acestei componente morale proprii atitudinilor şi comportamentelor înaintate, individuale şi colective, faţă de muncă. Trecerea de la posibilitatea abstractă a responsabilităţii omului muncii ca proprietar colectiv al mijloacelor de producţie la realitatea efectivă, dominantă şi majoritară s-a realizat, deci, treptat, în întreg cursul construcţiei noii societăţi. La fel stau lucrurile şi cu alte componente ale acestui sau altor concepte. Dacă la sfîrşitul etapei socialismului multilateral dezvoltat, în orice ţară, trebuie să se afirme nestingherit valoarea responsabilităţii morale a omului muncii ca proprietar şi deplin participant la conducerea treburilor economice, politice şi obşteşti din unitatea din care face parte, etapele prin care se realizează aceasta, ponderea lor, mijloacele instituţionale, formele organizatorice, accentele educative etc. etc. sînt, firește, deosebit de variate. Într-o ţară capitalistă dezvoltată, procesul transformărilor revoluţionare, va implica, probabil, o perioadă mult mai lungă (sau chiar mai multe perioade) de gestiune „mixtă", muncitoreşti şi patronale; trecerea la socialism a unei ţări subdezvoltate, cu o minimă dezvoltare a structurilor capitaliste, va face inutilă nu numai gestiunea „mixtă", ci şi etapa „controlului muncitoresc" sub forma în care a existat la noi, înlocuind-o cu alte etape ş.a.m.d. Firește că şi implicaţiile pe plan moral, în realizarea treptată a elementelor de conţinut ale responsabilităţii omului muncii ca proprietar vor fi diferite, deşi spre finalul evoluţiei sale, integralitatea valorii etice — aceeaşi, indiferent de ţară, — trebuie să fie deplină.

b) Valorile şi principiile moralei socialiste nu apar simultan; caracterul integrator al sistemului etosului socialist este abia *rezultatul* evoluţiei de decenii a practicii moralităţii. Dacă patriotismul, de pildă, ca datorie morală ocupă un loc de prim plan în ansamblul obligaţiilor individului încă de la Eliberare (facem acum abstracţie de tradiţiile patriotice ale poporului care, dealtfel, au şi făcut posibilă rapida lui afirmare, precum şi de evoluţia acestei valori în timp, după un model asemănător cu cel descris mai sus), *lupta* împotriva fascismului şi *munca* în fabrici şi pe ogoare constituind expresia diferită a afirmării aceluiaşi act de patriotism, alte concepte proprii moralei socialiste îşi marchează prezenţa mai tîrziu: responsabilitatea de proprietar a oamenilor muncii nu se poate constitui într-o formă închegată decît după naţionalizare şi, mai ales, după elaborarea cadrelor instituţionale necesare; obligaţia perfecţionării continue a pregătirii profesionale a căpătat un loc principal printre cerinţele *sociale* adresate individului abia în ultimul deceniu, odată cu perfecţionarea calitativă a economiei, creşterea ponderii ramurilor aflate în zonele superioare ale progresului tehnic; grija faţă de proprietatea obştească se poate impune ca obligaţie a tuturor membrilor societăţii abia după încheierea transformărilor socialiste din agricultură etc. Firește, aserţiunile anterioare nu sînt, credem, deloc contrazise de existenţa unor cazuri individuale favorabile responsabilităţii de proprietar sau autoperfecţionării: dimpotrivă, ele exprimă acele *„centre de greutate" ale noului, care îşi extind cantitativ şi calitativ influenţa pe măsură ce se dezvoltă sau se realizează condiţiile obiective favorizante.*

În consecinţă, se poate afirma — credem că nu numai ipotetic — *îmbogăţirea valorică în timp a însuşi ansamblului etosului socialist.* În cadrul acestui sistem, valorile şi principiile care apar mai întîi au şi rolul de a contribui la dezvoltarea ulterioară a întregului ansamblu (sînt principalii factori ai *autodezvoltării* etosului socialist), sprijinind, astfel, integrarea optimă a celorlalte valori morale care apar pe măsura realizării condiţiilor social-istorice. Dar în însuşi acest proces de sprijinire a valorilor ulterioare, cele dintîi *îşi îmbogăţesc conţinutul* — proces amintit la primul punct. Şi tot asemenea primului punct, raportul general-specific se relevă a fi şi aici teritoriul unei variabilităţi maxime: este evident, de exemplu, că pentru o ţară puternic dezvoltată, obligaţia autoperfecţionării profesionale permanente este inclusă printre principalele cerinţe ale eticii muncii cu mult înainte de transformările socialiste ale relaţiilor de producţie.

c) Valorile şi principiile constitutive etosului socialist se afirmă treptat în moralitatea practică, devenind dominante şi majoritare numai după scurgerea unei perioade de timp destul de îndelungate. Cu atît mai mult aşa stau lucrurile dacă ne referim la caracterul *unitar socialist* al moralităţii practice. Din acest unghi, aprecierea tovarăşului Nicolae Ceauşescu făcută în Expunerea la Congresul

educației politice și al culturii socialiste potrivit căreia formarea omului nou nu se poate realiza în decursul cîtorva planuri cincinale, fiind o ,,problemă complexă, de mare amploare și de lungă perspectivă, legată nemijlocit și de procesul dezvoltării și modernizării forțelor de producție, al perfecționării relațiilor de producție și sociale, de întreaga evoluție a societății"[4] este deosebit de adecvată zonei particulare a eticului. Într-adevăr, aceste trei elemente ale procesului formării omului nou — amploarea și complexitatea, lunga perspectivă și determinarea lui de către evoluția generală a societății — se regăsesc imediat și atunci cînd examinăm constituirea și afirmarea etosului socialist — *cadru* și, totodată, *componentă interioară* ale formării omului nou. Atît în constituirea procesuală a conținutului diverselor valori și principii morale, cît și în formarea treptată a etosului socialist ca sistem integrat, precum și în afirmarea, la fel de treptată, a acestuia ca model etic dominant și majoritar regăsim cu ușurință aspectele relevate de către secretarul general al partidului.

După opinia noastră, o deosebită însemnătate are sublinierea caracterului *profund științific* al acestei teze — subliniere care se face în Rezoluția Congresului educației politice și al culturii socialiste —, deoarece ea împiedică cercetarea și aprecierea etosului socialist într-o etapă sau alta a dezvoltării economico-sociale să cadă în păcatul celor două modalități de abordare voluntariste și subiectiviste: optimismul și pesimismul exagerat — ambele contrare unei atitudini științifice veritabile. După cum se știe, în perioada dogmatismului teoretic și a conducerii unipersonale, asemenea concepții — denotînd optimism și pesimism exagerat cu privire la moralitatea claselor, păturilor și, cu atît mai ,,firesc", a indivizilor izolați — au avut o relativ largă circulație. Echivalarea neștiințifică a conceptelor: ,,morală de clasă", ,,moralitatea efectivă a clasei" și ,,comportamentul indivizilor componenți" a permis ,,fundamentarea" ambelor viziuni, ceea ce a dus la neglijarea parțială a activităților educative, aprecierea incorectă a stării de fapt a moralității în diferite zone ale vieții sociale, a făcut posibilă, în cazuri izolate, chiar și înlocuirea acțiunii politico-formative cu folosirea presiunilor și încălcarea legalității. Aprecierea pe care o face secretarul general al partidului nostru asupra caracteristicilor procesului formării omului nou are, deci, o valoare metodologică principială și pentru tema de față, impunîndu-ne o abordare realistă a procesului constituirii și dezvoltării etosului socialist. În fapt, unitatea generalului și a specificului nu poate fi dezvăluită decît printr-o asemenea abordare realistă a procesului complex de transformare a spiritualității morale, propriu ultimelor decenii în țara noastră.

A privi realist mișcarea moralității în această perioadă înseamnă, mai întîi, a cunoaște cadrul social-economic general care a constituit, pe de o parte, ,,spațiul" înlăuntrul căruia au avut loc transformările valorice și pe de altă parte, factorul obiectiv determinant principal. Așa cum se arată în Programul partidului, ,,dintr-o țară cu un pronunțat caracter agrar, cu o industrie slab dezvoltată și o agricultură înapoiată, România a devenit în mai puțin de 25 de ani o țară industrial-agrară, cu o industrie puternică, în plină dezvoltare — organizată pe baza cuceririlor științei și tehnicii moderne, întemeiată pe proprietatea socialistă a întregului popor — și cu o agricultură socialistă de stat și cooperatistă în plin proces de modernizare..."[5]

Această caracterizare generală oferă o privire sintetică atît asupra stadiului de la care s-a plecat cît și asupra nivelului atins de economia socialistă datorită eforturilor constructive conștiente și organizate, conduse de către partidul comunist, ale întregului popor și îndeosebi ale celor două clase direct productive: clasa muncitoare și țărănimea. Cele două atribute (,,slab dezvoltată" și ,,înapoiată") care caracterizau industria și agricultura României burghezo-moșierești trebuie încă, chiar și sumar, detaliate pentru a se putea înțelege, la nivelul realităților și coordonatelor de dezvoltare ale contemporaneității socialiste, adevărata stare de fapt a economiei trecutului. În anul 1938, numai 11,5% din totalul populației active era ocupată în industrie, în timp ce nu mai puțin de 76,5% lucra în agricultură (restul de 13% revenind celorlalte sectoare); structura cu preponderent profil agrar a economiei românești era dominată de monopolurile străine, care dețineau o parte importantă a bogățiilor țării; agricultura și silvicultura participau la producerea venitului național cu 38,5%, iar industria numai cu 30,8%[6]. Exista un grad redus de concentrare industrială, fapt ce exprimă, în plus, înapoierea economică: în 1938, numărul întreprinderilor cu peste 1 000 de muncitori era doar de 35 (pondere în total, de 1%!)[7]. Intrarea

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1976, p. 111.

[5] *Op. cit.*, p. 62.

[6] *Clasa muncitoare — forța socială conducătoare în România socialistă*, sub red. Gh. Surpat, București, Edit. politică, 1974, p. 20.

[7] *Situația clasei muncitoare din România. 1914—1944*, sub red. N. N. Constantinescu, București, Edit. politică, 1966, p. 294.

României în război alături de Germania hitleristă a dus la o dependenţă economică cvasitotală faţă de monopolurile germane, Eliberarea şi apoi preluarea puterii de către masele populare realizîndu-se în condiţiile unui haos economic şi financiar total: pagubele generale cauzate economiei de pe urma subjugării ţării de către hitlerişti au fost apreciate în cadrul Conferinţei Naţionale din octombrie 1945 a partidului ca însumînd 10 000 miliarde de lei (la nivelul valorii din 1945), ceea ce echivala cu bugetul ţării pe mai bine de 12 ani! Pornind de la acest nivel economic înapoiat, în mai puţin de trei decenii, socialismul a realizat transformări cantitative şi calitative de excepţie: este de-ajuns să arătăm că la sfîrşitul anului 1975 greutatea specifică a industriei, respectiv a agriculturii în formarea venitului naţional erau de 56,2% şi 16,0%; aceasta, în condiţiile în care producţia agricolă a fost de aproape trei ori mai mare decît în 1938, iar cea industrială de 31 ori [8].

Am dat aceste date şi aspecte economice, deoarece ele sînt şi direct şi indirect semnificative pentru procesul constituirii şi dezvoltării noii morale în ţara noastră: direct, pentru că situaţia economică a unei ţări influenţează *starea de spirit* a maselor largi, potenţează conţinutul diverselor etape ale dezvoltării moral-spirituale. De exemplu, afirmarea unei autentice atitudini înaintate faţă de muncă este determinată şi direct de nivelul forţelor productive, al diviziunii sociale şi profesionale a muncii, deoarece acestea îi asigură, într-o măsură mai mică sau mai mare, caracterul său *creator:* o economie predominant agrară, înapoiată din unghiul înzestrării tehnice, cu o productivitate scăzută şi caracterizată prin condiţiile unui efort fizic şi intensitate a muncii mari etc. va determina o scădere a nivelului atitudinii, chiar dacă relaţiile de producţie favorizează comportamentele noi, înaintate. În fapt, *contradicţia puternică ce se instituie între nivelul forţelor de producţie şi caracterul relaţiilor de producţie* influenţează negativ dezvoltarea morală. Depăşirea treptată a acestei contradicţii se realizează şi se va realiza încă în procesul complex al dezvoltării bazei tehnico-materiale a socialismului, dar orice analiză lucidă, realistă nu poate face abstracţie de ea atunci cînd se referă la atitudinile şi comportamentele efective în producţie, indiferent de zona examinată. Afirmaţia de mai sus nu trebuie înţeleasă în mod greşit: nu este aici vorba de *eficienţa* muncii, de realizarea planurilor de producţie, de aspectele direct vizibile ale disciplinei etc. (deşi şi acestea, în anumite situaţii, pot fi „trase în jos" datorită acţiunii contradicţiei respective), ci de *atitudinea morală propriu-zisă* specifică noii etici sociale, de transformarea muncii însăşi *în propriul ei motiv*, de regăsirea ei printre componentele *necesităţilor vitale* ale personalităţii, resimţite atît la nivelul conştiinţei cît şi la cel al sensibilităţii intime a individului.

Firește, celelalte condiţii şi factori obiectivi şi subiectivi ai socialismului asigură menţinerea influenţei acestei contradicţii la nivele inferioare. Mai mult decît atît, în anumite perioade, determinările amintite pot chiar estompa contradicţia respectivă. Dar niciodată înţelegerea şi resimţirea muncii drept necesitate vitală, izvor de satisfacţie morală (nu numai materială), de împlinire creatoare nu se va realiza în întregime la nivelul *marilor grupuri sociale*, al colectivităţii socialiste ca sistem fără ridicarea la un înalt nivel al forţelor de producţie, fără realizarea unui salt calitativ în diviziunea profesional-tehnică a muncii. O argumentare asemănătoare se poate face şi pentru alte valori ale moralei socialiste. În consecinţă, aşadar, dacă natura relaţiilor de producţie va determina tipul moralei dominante şi în curs de a deveni majoritară în comportamentele efective, stadiul dezvoltării forţelor de producţie va *specifica nivelul real al etosului concret*.

Pe de altă parte, cum se ştie, construcţia socialismului s-a desfăşurat de-a lungul unei întregi perioade, în cuprinsul căreia, *rînd pe rînd*, s-au constituit relaţiile socialiste de proprietate, de repartiţie, schimbul socialist de activităţi: procesul făuririi proprietăţii socialiste în agricultură, de pildă, cuprinde o lungă perioadă, fiind, *în general*, terminat abia la începutul deceniului al şaptelea; implicit, abia din acel moment se poate vorbi despre relaţii socialiste de proprietate *unitare* în România. Dar chiar şi în aceste condiţii nu trebuie să uităm faptul că gospodăriile agricole *individuale* — de la deal şi munte, şi chiar de la *şes* — ocupă încă o suprafaţă de aproape 1 milion şi jumătate de ha (aproape o zecime din suprafaţa agricolă totală): aprox. 5% din suprafaţa arabilă, 7% din păşuni, dar 21% din suprafaţa totală a livezilor şi pepinierelor agricole şi aproape 44% din fîneţe; în sfîrşit, la acestea trebuie să se adauge că încă 7% din suprafaţa agricolă totală se află în folosinţa gospodăriilor personale ale membrilor C.A.P.[9]. Iată, deci, că alături de proprie-

[8] Cf. *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România, 1976*, Direcţia Centrală de Statistică, pp. 48,88.

[9] Cf. *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România, 1975*, p. 152—153; chiar şi în judeţele de şes ca, de pildă, Ialomiţa sau Ilfov gospodăriile agricole individuale mai ocupă încă o suprafaţă de 264, respectiv 724 ha (*idem*, p. 164).

tatea socialistă, dominantă în agricultură mai există anumite rămăşiţe ale proprietăţii private care, dacă nu au în nici un caz un caracter capitalist, nu înseamnă că nu pot genera mentalităţi individualiste mic-burgheze etc. (adăugăm şi existenţa unor astfel de rămăşiţe în domeniul meşteşugăresc şi cel al serviciilor). Fără îndoială, asemenea determinări negative asupra moralei nu trebuie considerate *dintr-un unghi strict* ,,aritmetic'', al proporţiilor prezentate: structura generală a relaţiilor sociale, mijloacele cultural-educative ş.a. nu permit trecerea şi echivalarea directă a cifrelor statistice cu nivelul comportamentelor etice; dar nu este mai puţin adevărat că unele rămîneri în urmă în domeniul conştiinţei îşi găsesc în mica proprietate privată determinarea obiectivă şi abia evoluţia pe termen lung a societăţii socialiste va elimina complet evoluţia unor asemenea factori: acesta constituie încă un element al specificului genezei şi dezvoltării etosului socialist în ţara noastră.

Dar datele şi statisticile privind situaţia economică generală sînt semnificative mai cu seamă datorită determinărilor mediate asupra etosului. Influenţele mediate ale cadrului economico-social (prin intermediul claselor şi intereselor, al culturii, insituţiilor etc.) sînt deosebit de puternice şi numeroase: o anumită dezvoltare economică, un anumit nivel al forţelor de producţie şi al diviziunii tehnico-profesionale a muncii determină o pondere corespunzătoare a claselor şi păturilor principale în cadrul structurii de ansamblu a societăţii; or, prin aceasta, se determină implicit, în linii mari, structura interioară, de clasă, a moralităţii practice. Desigur, afirmaţiile de mai sus privesc direcţia generală a procesului şi nu trebuie extrapolate în legătură cu comportamentul efectiv al fiecărui individ. Totodată, însă, reiese cu deosebită claritate că puternica dezvoltare industrială, creşterea continuă a ponderii acestei ramuri în formarea venitului naţional (care, indirect, semnifică şi o creştere a productivităţii pe baza introducerii tehnicii noi, a automatizării şi mecanizării etc.) constituie un indice semnificativ pentru dezvoltarea continuă, cantitativă şi calitativă, a rolului clasei muncitoare în viaţa economică şi socială a ţării. Prin aceasta se realizează, în acelaşi timp, şi o mărire continuă a sferei de influenţă a moralei clasei muncitoare (atît prin creştere numerică, cît şi prin sporirea puterii sale spiritual-inductive), a forţei sale de determinare a întregului progres spiritual al maselor populare din ţara noastră.

Transformările calitative social-economice amintite sînt deosebit de semnificative şi pentru înţelegerea raportului general-specific în constituirea etosului socialist. Este evident faptul că afirmarea noilor valori morale, superioare ale socialismului a avut şi mai are încă de depăşit în ţara noastră o serie de dificultăţi legate de stadiul de la care am pornit; multe dintre situaţiile contradictorii particulare care au apărut de-a lungul anilor în cîmpul moralităţii îşi găsesc parţial izvorul — am arătat — în aceste dificultăţi. În acelaşi timp, tocmai acest cadru social-economic specific determină particularităţile muncii cultural-educative în ţara noastră, ponderea superioară a mijloacelor moral-formative îndreptate spre micşorarea influenţelor amintite. Totodată, nu trebuie să se uite însă faptul că lupta pentru cîştigarea puterii politice, pentru desfiinţarea relaţiilor de exploatare din toate sferele vieţii sociale, pentru dezvoltare economică şi perfecţionare a democraţiei, producîndu-se simultan cu afirmarea unei noi conştiinţe a maselor populare, cu afirmarea unor noi atitudini şi comportamente morale, etosul astfel constituit capătă *un plus de soliditate:* economicul, politicul şi moralul tind, la nivelul conştiinţei şi sensibilităţii unor păturl tot mai largi să se sprijine şi să-şi dezvăluie interacţiunea lor reciprocă. Încă în *Ideologia germană*, Marx şi Engels scriau: ,,Atît generarea în masă a acestei conştiinţe comuniste cît şi înfăptuirea cauzei însăşi presupun o schimbare în masă a oamenilor, care nu poate avea loc decît în cadrul unei mişcări practice, în cadrul unei *revoluţii*''[10]. În acelaşi sens, Lenin sublinia: ,,marile evenimente istorice scot cu forţa pe oamenii de rînd din fundăturile, mansardele şi subsolurile lor şi-i silesc să devină *cetăţeni*. Uneori, cîteva luni de revoluţie educă pe cetăţeni mai repede şi mai complet decît zeci de ani de stagnare politică''[11].

Perioada care a trecut de la 23 august 1944 a fost plină de asemenea mari evenimente istorice pentru poporul român, constituind, astfel, perioada unei *educaţii practice permanente şi nemijlocite:* educaţie politică, în primul rînd, dar şi educaţie patriotică şi morală. Din acest unghi, trebuie reexaminată şi, îndeosebi, specificată observaţia făcută mai sus, potrivit căreia, pînă la cel de-al IX-lea congres al partidului, ,,aplecarea'' conştientă spre problemele constituirii şi dezvoltării moralei socialiste a fost relativ parţială, înglobînd doar zonele cele mai direct legate de politic sau economic, spontanul ocupînd, astfel, un loc majoritar. Observăm că acest element de spontaneitate în dezvoltarea morală era indirect cuprins în *complexitatea unei practici revoluţionare nemijlocite*. Prin urmare, nu mai avem de-a face cu un spontan ,,pur'', în nuditatea opţiunilor absolut întîmplătoare, guvernate doar la

[10] Karl Marx şi Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 71.

[11] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, ESPLP, 1955, p. 563.

nivelul marilor grupuri sociale de singurele influenţe obiective, mult mediate şi ele; dimpotrivă, dezvoltarea spontană a etosului a fost „grăbită" şi indirect dirijată de ampla mişcare socială revoluţionară care s-a desfăşurat în ţara noastră. Cu alte cuvinte, dacă constituirea şi dezvoltarea etosului socialist a fost, la începuturile sale, o mişcare parţial spontană, aceasta s-a desfăşurat *în limitele* unui proces a cărui dezvoltare era dominant organizată, direcţionată şi condusă conştient de către partidul comunist. Or, caracterul organizat şi sistematizat al ansamblului nu putea să nu influenţeze şi una dintre părţile sale, temporar şi parţial, lăsată pe un al doilea plan. Evident, o asemenea situaţie nu putea fi de durată : specific oricărui sistem, o „întîrziere" majoră a uneia dintre componentele sale începe să influenţeze negativ ansamblul structurii. Este uşor de văzut că, pe măsura înaintării construcţiei socialismului, problema morală ocupă un loc din ce în ce mai mare în preocupările, în strategia generală a partidului, trecîndu-se de la referiri particulare (morala muncii) sau aprecieri globale (formarea omului nou) la dezvăluirea necesităţii considerării întregului sistem etic drept un sistem integrat, activitatea educativă trebuind să acţioneze asupra tuturor elementelor sale. Este greu să se găsească şi să se fixeze cu exactitate momentul de începere a unei asemenea noi abordări. În fapt, după opinia noastră, credem că este vorba de o *perioadă* a începuturilor considerării *explicite* a problematicii morale *în întregimea ei* drept *componentă socială majoră a ascendenţei socialiste*, scop principal al activităţii politico-educative.

Această perioadă, legată nemijlocit de activitatea teoretică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, şi care are ca element central de referinţă Congresul al IX-lea al partidului, este pentru prima oară anunţată, *dacă nu deschisă*, prin Salutul C.C. al P.C.R. adresat Congresului al III-lea al U.T.M. de către tovarăşul Nicolae Ceauşescu în septembrie 1960. În acest document se pune pentru prima oară explicit problema *integralităţii* moralei. Faptul că aceasta se face într-o cuvîntare adresată în primul rînd tineretului este, de asemenea, bogat în semnificaţii.

În acest document se relevă necesitatea ca „întreaga activitate educativă pe care o desfăşoară organizaţiile de U.T.M. trebuie să contribuie la dezvoltarea în rîndurile tineretului a ataşamentului nemărginit faţă de partid, faţă de cauza socialismului şi comunismului, a dragostei înflăcărate de patrie, a sentimentelor nobile ale internaţionalismului proletar, a atitudinii noi, socialiste faţă de muncă şi avutul obştesc, a simţului răspunderii faţă de îndatoririle obşteşti, a cinstei, curajului, a spiritului colectivist"[12]. Conceptul „formarea omului nou" este scos aici din tratarea lui globală, nediferenţiată, uzitată, în genere, pînă atunci : avem de-a face cu o privire multilaterală, obiectul atitudinii morale constituindu-se din aproape toate laturile relaţiilor practice între oameni. Este şi ceea ce teoria filozofică începe să simtă (nu întîmplător, formarea primelor cadre specializate în etică, primul curs de etică marxistă, primele cercetări organizate şi colective ale teritoriului moralei se raportează la aceşti ani). Pentru mulţi poate părea o coincidenţă faptul că aceeaşi perioadă a anilor 60 este şi perioada făuririi relaţiilor socialiste de producţie unitare în economia noastră ; fără a contesta complexitatea mediilor prin care morala este determinată structural, credem, totuşi, că surprinderea necesităţii eticului ca sistem integrat, a omogenităţii moralei[13] — politic şi teoretic explicitată drept sarcină socială majoră — sînt *cerinţe imediate ale epocii, necesităţi obiective ale timpului*, reflectate direct în limbajul politic şi filozofic.

Congresul al IX-lea al partidului diversifică această abordare a moralei socialiste, accentuînd asupra unui domeniu al vieţii sociale, mult mai puţin abordat anterior : viaţa de familie şi relaţiile de convieţuire[14]. Prin aceasta, credem că se desăvîrşeşte *abordarea politică preliminară* considerării etosului socialist şi a activităţii de educare şi de formare a personalităţii morale ca *sisteme integrate:* orientarea de către politic a teoriei

---

[12] Nicolae Ceauşescu, *Salutul C.C. al P.M.R. adresat Congresului al III-lea al U.T.M.*, în „Tînărul leninist", 1960, nr. 9, p. 10.

[13] „Ca reflectare a noilor laturi şi raporturi ale existenţei sociale şi a direcţiilor de dezvoltare ale acestora, morala socialistă şi comunistă se înscrie — pentru prima dată în istoria omenirii civilizate — ca fiind o morală general-umană, a întregului popor, *o morală care tinde spre omogenitate şi realizează* treptat această omogenitate". (Niculae Bellu, *Rolul istoric al clasei muncitoare în procesul formării şi dezvoltării moralei socialiste în ţara noastră*, în vol. *Dezvoltarea conştiinţei socialiste în R.P.R.*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1961, p. 157, (subl. ns.).

[14] „Comunistului trebuie să-i fie proprie atitudinea înaintată a moralei noastre faţă de familie, de educaţia copiilor, a tinerei generaţii, o comportare demnă în întreaga sa activitate socială" (Nicolae Ceauşescu, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea şi Congresul al IX-lea*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 70.)

etice, pe de o parte, și a educației, pe de altă parte, pune de acum pe prim plan necesitatea abordărilor multilaterale, globale ale personalității, nu în coordonate abstracte, ci în ansamblul valorilor, trăirilor și atitudinilor concrete componente. „Omul nou" se transformă dintr-un concept abstract sau simplu agitatoric, specific perioadei anterioare, în *exemplaritate etică practică multilaterală.*

Această primă etapă a constituirii teoretice și orientării politice a etosului socialist integrat se încheie, după părerea noastră, în anul 1971, anul Consfătuirii din iulie și al Expunerii tovarășului Nicolae Ceaușescu la Plenara din 3—5 noiembrie. Fără a insista asupra conținutului excepțional al acestui ultim document, citām doar indicația principală, care, de fapt, marchează trecerea la o nouă perioadă în dezvoltarea etosului socialist (deci și a teoriei filozofice și a mijloacelor educativ-formative ale moralității practice) și anume, *perioada direcționării pe deplin conștiente a procesului complex de dezvoltare multilaterală a moralei socialiste în țara noastră;* perioada *elaborării și aplicării primului cod etic sistematizat:* „Aceste cerințe trebuie să devină de fapt *norme de conviețuire și de relații pentru toți oamenii, pentru întregul nostru popor.* În acest spirit trebuie educați copiii și tinerii patriei noastre. Acestea trebuie să constituie *cerințe obligatorii față de omul nou,* înaintat, cu o înaltă conștiință socialistă. Cred că va fi necesar să trecem la elaborarea mai amănunțită a *normelor de relații și de conviețuire socială, care să devină un adevărat cod al educației și comportării socialiste și comuniste*"[15].

Aceste indicații s-au concretizat în adoptarea de către Conferința Națională a partidului din 19—21 iulie 1972 a Proiectului de norme care, îmbunătățit în urma unei largi discuții la nivelul întregului popor, a fost adoptat de către Congresul al XI-lea al partidului sub denumirea *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste.* Mai mult decît atît, sub o formă sintetică, Codul etic a fost inclus ca parte componentă a Programului partidului adoptat la același congres, acordîndu-i-se, astfel, implicit, și un *înalt statut politic:* pentru prima dată, direct, nemijlocit, obligația morală — din orice domeniu al cîmpului etic — devine și obligație politică; scopul uman larg și atotcuprinzător al moralei socialiste devine scop și criteriu de apreciere ale conștiinței politice; în locul raporturilor de subordonare a eticului față de politic, subordonare altădată și excesivă și limitată la o sferă parțială a activității sociale, se constituie relații de interdependență mutuală reciprocă. Aceasta prefigurează, credem, modul de apropiere și de îngemănare treptată a politicului și eticului în viitorul comunist.

*

Dirijarea unor zone tot mai largi ale moralității pînă la conducerea întregului teritoriu al etosului a permis, deși încă nu se poate echivala morala socialistă cu morala socială practică, o continuă dezvoltare a acesteia din urmă în direcția afirmării din ce în ce mai puternice a noilor valori și principii de conviețuire proprii societății noastre. Înaltul comportament în producție și în viața socială de ansamblu, angajarea responsabilă, din ce în ce mai semnificativă a oamenilor muncii în desăvîrșirea propriei lor societăți și a personalității morale însăși, întărirea spiritului colectiv și înțelegerea mai profundă a legăturilor intime existente între interesul personal și cel social, îmbunătățirea climatului moral și al interrelațiilor de grup, multiplicarea atitudinilor pozitive față de unitatea de sens, de structură și de conținut între realizare personală, autoeducație și educarea celorlalți etc. sînt *permanențe existențiale* și nu doar simple tendințe, situații de excepție sau ideal de atins. Comportarea întregului nostru popor în fața tragicei încercări din 4 martie, excepționalele sale virtuți morale dovedite cu acest prilej nu fac decît să confirme saltul realizat în domeniul atitudinilor și conduitei etice la nivelul de ansamblu al societății, justețea drumului parcurs în direcția afirmării etosului socialist ca sistem integrat de înalte valori și principii morale. Firește, analiza sintetică pe care am întreprins-o în aceste pagini trebuie completată și cu descrierea mecanismului concret, la nivelul claselor sociale, al modului de constituire a etosului socialist ca unitate a generalului și specificului; este ceea ce ne propunem să facem într-un alt studiu.

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste — 3 noiembrie 1971* — București, Edit. politică, 1971, p. 51 (subl. ns.).

CORELAȚIA DINTRE ȘTIINȚĂ, POLITICĂ ȘI RĂZBOI ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE-TEHNICE ȘI ALE REVOLUȚIEI TEHNICE-MILITARE

DE

VALTER ROMAN

Voi începe prin formularea unor întrebări: Dacă și în ce măsură *revoluția științifică și tehnică* (RST) *ușurează sau agravează problematica păcii și a războiului;* în ce măsură favorizează ea lupta pentru menținerea păcii și pentru dezarmare sau, dimpotrivă, face să sporească pericolul unui nou război mondial?

În ce măsură și în ce fel influențează existența unor arme tot mai distrugătoare *lupta de clasă pe plan mondial*, respectiv ce influențe exercită această situație asupra posibilității realizării, de către forțele sociale revoluționare, a căii pașnice spre socialism în țările capitaliste dezvoltate și, în mod special, în cele din Europa occidentală? Existența unor arme ultramoderne frînează sau accelerează procesul revoluționar mondial, procesul istoric de trecere la socialism și al construirii noii societăți socialiste pe scară mondială?

Care ar fi *caracterul unui eventual viitor război mondial* sau al unor viitoare asemenea războaie? Va avea acesta un caracter pluralist sau nu, respectiv dacă războiul va fi sau nu, în exclusivitate, atomic?

Dacă armele moderne (nucleare, rachetotermonucleare, electronice, geofizice, ecologice, meteorologice, biologice-bacteriologice, chimice, cosmice etc.) au un efect atotdistrugător, dacă folosirea acestor arme pune în pericol însăși supraviețuirea speciei umane se mai poate, oare, vorbi de un nou război mondial, de probabilitatea și posibilitatea unui asemenea război? Nu înseamnă, oare, aceasta eliminarea *automată* a războiului din istorie?

Care este *corelația reală dintre RST și revoluția în domeniul militar?* Care este gradul de influențare a uneia asupra celeilalte? Dacă, în ce fel și în ce măsură poate fi considerată revoluția tehnică-militară (RTM) un factor de progres? Aceasta implică și studierea problemei *corelației dintre forțele productive și forțele distructive* în evoluția societății în general, și a corelației forțelor de producție și a forțelor de distrugere *contemporane*, în particular.

În ce măsură gîndirea științifică militară ține pasul cu apariția noilor genuri de arme, emanație a RST și RTM? Tot aici s-ar încadra și întrebarea dacă, în ce măsură și în ce fel, rămînerea în urmă a gîndirii marxiste, în raport cu noile realități istorice în accelerată și permanentă schimbare, a influențat gîndirea științifică militară marxistă? Sau, într-o altă formulare, *teoria militară, gîndirea militară marxistă* suferă oare de aceeași rămînere în urmă ca și științele sociale și umane în general sau avem de-a face cu o situație diferită și, evident, mai fericită? În acest cadru, rămîne de precizat *locul pe care îl ocupă știința militară în sistemul științelor în general*, în condițiile marilor mutații în știință și tehnică, precum și faptul dacă *știința militară* continuă să aibă *caracter de clasă* sau nu? Tot aici se pune problema valorii și actualității *terminologiei militare* clasice în noile condiții istorice.

Unde se găsesc *limitele perfecționării tehnicii militare?* Această întrebare își are justificarea în special datorită faptului că de-a lungul unei întregi perioade istorice s-a emis nu o dată părerea că știința militară, arta militară și, în mod deosebit, tehnica militară, în sensul larg al cuvîntului, ar fi atins de mult acele limite dincolo de care n-ar mai exista nici o posibilitate de „perfecționare". Aceleași probleme se pun din nou astăzi la ordinea de zi a istoriei. Oare, dincolo de ceea ce s-a realizat pînă acum, nu mai este cu putință nici o „perfecționare", „inovare" sau descoperire?

Aș mai formula o întrebare și anume: care dintre noile *metodologii* din domeniul științelor contemporane ale naturii în general (teoria complementarității, principiul incertitudinii, teoria sistemelor, a informației și a jocurilor, calculul probabilității, programarea liniară sau dinamică, statistica matematică, metoda scenariilor etc.) își găsesc aplicabilitate în studierea fenomenului militar contemporan, în domeniul științelor militare și ar putea deci să ajute la rezolvarea problemelor puse în discuție? În ce măsură teza cunoscută a lui Clausewitz — războiul este

continuarea politicii cu alte mijloace și, în general, concepțiile lui militare și filozofice — își mai păstrează și astăzi valabilitatea?

S-ar mai putea formula, firește, numeroase, chiar foarte numeroase alte întrebări privind tematica abordată. Mă voi referi în special la anumite *schimbări ce au intervenit* față de nivelul celui de-al doilea război mondial și la unele *transformări* sau *răsturnări previzibile* în special pentru un viitor mai apropiat.

I

În legătură cu prima și cea mai îngrijorătoare întrebare privind raportul dintre RST și forțele păcii și ale războiului, trebuie spus cu toată claritatea că întreaga istorie a științei este o mărturie a *caracterului ambivalent al științei*. Se impune precizarea faptului că știința are astăzi nu numai un rol cum n-a avut încă niciodată în istorie, dar, că, totodată, efectele ei sînt bivalente, atît pozitive cît și negative, deoarece ea poate fi folosită atît pentru binele cît și împotriva intereselor umanității. O știință poate deveni tot atît de bine o „știință" de manipulare a omului sau a unor grupuri de oameni, cît și o știință a autodeterminării și autoeliberării politice. RST din zilele noastre *poate* duce la o comunitate de oameni eliberați, dar și la o dezumanizare totală, la mecanizarea omului și la degradarea relațiilor interumane, la autodistrugerea speciei umane. Efectele pozitive sau negative ale științei și problema de a le evita pe cele negative relevă un alt aspect, acela al *corelației dintre știință și putere*, respectiv puterea politică. Este evident că, treptat, puterea a subordonat știința intereselor politice. Mijloacele de distrugere în masă pot provoca distrugeri aproape ireversibile. Aceste mijloace nu numai că reprezintă un pericol imens pentru întreaga omenire, dar sînt lipsite de sens, pur și simplu neadecvate naturii sociale a conflictelor armate în general. Iată ecuația.

Trăim în epoca accelerațiilor. Revoluția științifică și tehnică a făcut ca aceste accelerații să atingă, în anumite domenii, cifre uluitoare. Și pentru că vorbim de probleme ale războiului e cazul să subliniem (ceea ce oamenii de știință au scos în evidență în ultimul timp) că, spre deosebire de alte domenii, cum ar fi de exemplu populația, producția industrială, consumul de energie ș.a. care și ele se dublează într-un interval de timp tot mai scurt față de secolele precedente (populația, aproximativ în 30 de ani, consumul de energie în zece ani) „*capacitatea militară de distrugere pare a se dubla doar* **în cîțiva ani** . . . *curbele creșterii ating cu necesitate o limită care nu trebuie să fie depășită, deoarece o asemenea creștere ar avea un final catastrofic*" [1].

Evident că așa stau lucrurile. Iar declanșarea unui război rachetotermonuclear ar avea consecințe înspăimîntătoare. Considerațiile cu privire la faptul că războiul *nuclear*, încetînd a mai fi un mijloc *politic*, ar dispărea în mod *automat* din practica omenirii nu reprezintă decît o concepție pragmatică, ce nu corespunde adevărului istoric și perspectivelor reale. Atît principiul „pace prin amenințarea atomică", cît și cel privind rezolvarea marelui pericol atomic prin admiterea și ducerea *războaielor locale* nu reprezintă în nici un caz soluția marii probleme a războiului și păcii. Nu există nici o garanție ca *echilibrul* „fricii" să nu se transforme într-un *dezechilibru* al morții, iar războiul local într-un război generalizat, clasic, neoclasic sau nuclear. „*Din păcate, în timp ce se discută despre dezarmare, cheltuielile militare cresc an de an* — subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu —. *Fără îndoială că intensificarea înarmărilor, stocarea de noi și noi arme nimicitoare, creșterea cheltuielilor militare creează grave pericole pentru securitatea tuturor popoarelor, pentru pacea internațională*" [2]. Este evidențiat aici o dată mai mult adevărul că soluțiile nu constau și nu pot consta în intensificarea irațională a cursei înarmărilor, ci sînt cu totul de altă natură.

Deși existența blocurilor militare este o realitate, iar desființarea lor nu constituie o simplă problemă de ordin subiectiv, un al treilea război mondial devine totuși, în mod obiectiv, tot mai incert, el poate fi împiedicat. Trebuie luate în considerare profundele schimbări ce au avut loc, după al doilea război mondial, pe două planuri, pe de o parte, faptul că RTM a luat proporții nebănuite, ceea ce face ca perspectiva obținerii unei victorii (din partea unuia sau a celuilalt) într-un al treilea război mondial să nu însemne altceva decît riscul autodistrugerii, iar pe de altă parte, faptul că s-au produs mari schimbări în structura socială a lumii. Datorită acestor fenomene, situația de astăzi nu poate fi comparată în nici un fel cu cele din trecut, nici chiar dintr-un trecut relativ apropiat.

---

[1] Hannes Alfven, *Controverse cu privire la avantajele și riscurile folosirii energiei nucleare*, în revista „Universitas", nr. 10/1976.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 40.

Actuala stare de lucruri caracterizată prin tensiuni, contradicții, ciocniri de interese, conflicte nu este un rezultat al existenței blocurilor militare, ci invers, iar desființarea lor depinde de schimbările structurale ce se produc și trebuie să se producă în lume, și nu invers, deși, firește, e vorba, în fond, de un proces bidirecțional cu caracter dialectic. Atingerea acestui obiectiv (schimbări structurale, recunoașterea inviolabilității, independenței și egalității în drepturi a tuturor popoarelor, crearea unei noi ordini economice și politice bazată pe egalitate și echitate) pare a fi unica și cea mai sigură cale pentru a depăși actuala divizare a lumii în blocuri opuse, pentru a depăși caracterul de dependență a păcii de așa-zisul echilibru dintre blocuri.

Au trecut timpurile cînd regula generală era *„si vis pacem para bellum"* sau cînd Hobbes enunța formula *„bellum omnium contra omnes"*, cît și timpurile cînd Leibniz spunea că *„pacea eternă este posibilă numai la cimitir"*. Pacea, datorită evoluției istorice, datorită progresului social poate fi înfăptuită pe pămînt, războiul poate fi înlăturat din istorie încă în condițiile existenței celor două sisteme social-politice diferite, încă în epoca trecerii de la capitalism la socialism.

Științele sociale marxiste își pot aduce contribuția la soluționarea acestor probleme cu condiția, însă, ca ele (științele sociale corespunzătoare) să fie îmbogățite, dezvoltate în continuare și în mod creator. Există astăzi forțe care pot împiedica declanșarea unui nou război mondial.

II

Nu voi insista aici asupra *caracterului corelației dintre RST și RTM*, deoarece aceste probleme le-am abordat în studii anterioare *. Este evident însă că între ele există un raport de interdependență și interinfluențare. Această problemă are o importanță și semnificații cu totul deosebite, atît datorită faptului că între aceste două revoluții este greu de stabilit o simplă corelație liniară, de la cauză la efect, RTM influențînd, la rîndul ei, desfășurarea RST, în unele aspecte fiind chiar precursorul unor anumite mutații în știință, tehnică și tehnologie contemporană, cît și datorită faptului că rădăcinile istorice și evoluția acestor două procese revoluționare n-au fost și nu sînt legate nemijlocit de caracterul orînduirilor sociale în care s-au manifestat și se manifestă. Mai trebuie adăugat neapărat că dacă istoria a înregistrat cîteva revoluții atît în domeniul tehnicii de *producție*, cît și în domeniul tehnicii *militare* — deși ele nu s-au suprapus totdeauna de-a lungul istoriei —, corelațiile dintre ele s-au schimbat de-a lungul secolelor, astăzi noua tehnică militară amenințînd cu distrugerea omenirea însăși, specia umană. Și aceasta datorită *militarizării științei* care a luat proporții de-a dreptul înspăimîntătoare, trăsătură esențială și fundamentală a *subordonării științei față de puterea politică*. Știința a devenit nu numai elementul principal al puterii economice și politice a unui stat, ci și al puterii sale militare. Cercetărilor în domeniul militar (fără să mă mai refer la cheltuielile militare propriu-zise) li se alocă fonduri tot mai mari față de cercetările din domeniul nemilitar.

În acest cadru se pune cu o acuitate deosebită (în special în corelație cu posibilitățile dezarmării și păcii) problema puterii aparatului militar și a politicii cercurilor reacționare conducătoare din țările imperialiste. Faptul ne apare în adevăratele sale dimensiuni dacă devenim conștienți de imperativele reproducției raporturilor imperialiste din lume, căci menținerea și dorința de întărire a ordinei imperialiste de inegalitate, de dominare și de discriminare dă aparatului militar din țările imperialiste o poziție strategică deosebit de importantă. Dealtfel, concentrarea tot mai accentuată a puterii economice, politice și militare într-o singură mînă accentuează și mai mult aceste tendințe.

Această politică are la bază ceea ce Eisenhower a denumit, încă în 1961, existența și întărirea așa-numituiui *„complex militaro-industrial"*, la care trebuie adăugat crearea și întărirea, pe parcursul anilor, a ceea ce unii denumesc *„complexul militaro-științific"*. Dar contopirea, într-un anumit fel, a acestor două domenii într-un singur complex și ceea ce de fapt se și petrece sub ochii noștri putînd fi denumit *complex științific-industrial-militar* desăvîrșește, în fond, un proces care arată aproprierea capitalistă a muncii și a cercetării științifice, atît în domeniul civil cît și în cel militar.

Cercetarea științifică a devenit un sector foarte important al funcționării sistemului capitalist. Ea depinde de puterea politică, dar are, într-o oarecare măsură, și o anumită autonomie. Atunci cînd evaluăm eficiența științei și vitalitatea și posibilitățile sistemului capitalist nu putem ignora faptul că dezvoltarea științei are un rol considerabil atît în reproducția sistemului capitalist, cît și în

* V. Roman: *Revoluția științifică-tehnică și revoluția tehnică-militară*, comunicare prezentată la sesiunea științifică a Institutului Politehnic din București, decembrie 1960, apărută în „Buletinul Institutului Politehnic București", Tomul XXIII, fascicola 2, 1961 și lucrarea *Știință și tehnică în epoca trecerii societății de la capitalism la comunism*, București, Edit. științifică, 1962, p. 345—419.

modelarea (schimbările) formelor *luptei de clasă* în actualele condiții, deși aceasta din urmă nu este determinată în mod mecanic de natura armamentelor moderne. Știința și tehnologia modernă nu creează conflicte, dar punerea la punct a armelor nucleare a conferit problemei războiului și păcii o nouă dimensiune, cu totul nebănuită și poate provoca dezechilibre aducătoare de catastrofe apocaliptice.

Trebuie spus că însăși logica reproducției capitaliste și imperativele luptei duse de burghezia imperialistă împotriva diferitelor popoare și a propriei sale clase muncitoare își pun amprenta, în mare parte, asupra formei și naturii cercetării științifice. Între baza economică, suprastructura (în special politică) și dezvoltarea științei există, cert, o anumită interdependență, care nu elimină însă contradicțiile specifice fiecărui nivel, contradicții care pot evolua într-o manieră relativ autonomă sau relativ dependentă de contradicțiile altor nivele cu care totuși vin în atingere și se întrepătrund.

Abordînd problema evoluției istorice a corelației dintre știință și tehnică, inclusiv tehnica militară, nu putem să nu observăm faptul că dezvoltarea forțelor de producție ale societății, în special în perioada dezvoltării vertiginoase a științelor naturii și tehnice, poartă tot mai mult pecetea dezvoltării forțelor de *distrugere*. Sub impactul RST și a cursei înarmărilor, în special nucleare, electronice, bacteriologice, ecologice, spațiale ș.a., raportul dintre forțele productive și forțele distructive ale societății s-a schimbat, din nefericire în favoarea acestora din urmă. Știința contemporană a contribuit mai mult la crearea unor forțe distructive decît productive, înțelegînd prin aceasta și acele forțe de producție care lucrează pentru scopuri militare. Stăpînirea unor forțe ale naturii a determinat o puternică dezvoltare a energeticii atomice, a electronicii, ciberneticii și informaticii, a fizicii solidului, aeronauticii, astronauticii, oceanografiei etc., dar cuceririle acestora au fost folosite, în primul rînd, în domeniul militar.

Spre deosebire de trecut, cînd cercetările civile erau folosite chiar și în domeniul militar, în prezent are loc un proces invers, cercetările militare au ca efecte secundare utilizări civile. Aceasta reprezintă astăzi o tendință tot mai categorică. Se poate spune că, în decursul unui secol, în domeniul tehnologiei s-au produs două schimbări fundamentale. Prima constă în aceea că *dezvoltarea capitalismului industrial* a contribuit într-o largă măsură la transformarea *manevrei strategice* într-o *manevră industrială* de producție a armamentelor și tehnicii militare, care a pus potențialul economic al țărilor respective în serviciul războiului. Așa a fost cazul în primul și, într-o proporție mult sporită, în al doilea război mondial. De atunci a intervenit o a doua schimbare radicală : cercetarea științifică și tehnică, să-i zicem *capitalismul științific*, are un rol de o importanță crescîndă în elaborarea strategiilor militare, contribuind într-o largă măsură la transformarea *manevrei strategice* într-o *manevră științifică*, punînd potențialul științific al țărilor respective în serviciul războiului. Cercetarea științifică a devenit o armă strategică sau, cum spun unii, o „superapărare națională".

Definirea obiectivelor de atins în domeniul științific a fost tot mai mult subordonată obiectivelor politice. Se răstoarnă, în acest fel, corelația (ciclul) tradițională *cercetare-dezvoltare-producție*. Se definesc mai întîi caracteristicile pe care trebuie să le aibă noile produse (militare), pe urmă se face calea inversă către fixarea preocupărilor și nivelului cercetărilor științifice. Se cristalizează aici o atitudine să-i zicem voluntaristă față de munca de cercetare, față de descoperiri.

Se constată, pe de altă parte, și un proces invers, cînd este vorba de exportul de arme. În loc ca politica externă a statelor imperialiste să influențeze, să direcționeze exportul armelor, are loc fenomenul invers, și anume, politica externă se pune tot mai mult în slujba intereselor exportatorilor de armament.

Problema *militarizării științei* se referă nu numai la științele naturii și tehnice ; ea *se referă și la științele sociale și umane*. Și în aceste domenii ale științei are loc o tendință tot mai evidentă și pronunțată de militarizare.

Această militarizare a științelor sociale și umane se manifestă în special în cîteva direcții mai importante. Are loc *cercetarea posibilităților psihofiziologice ale omului*. Este evident că stabilirea posibilităților psihologice și fiziologice ale ostașilor, care se văd obligați să acționeze în condițiile unor tensiuni și stressuri extraordinare, determinate de existența unei tehnici militare ultracomplexe, este deosebit de importantă pentru a putea stabili limitele de suportare ale acestor stressuri.

Selecționarea, pregătirea și perfecționarea cadrelor de conducere face parte, de asemenea, din preocupările specialiștilor din domeniul științelor sociale. Folosirea analizei sistemice este larg răspîndită. Selecționarea anumitor oameni cu anumite calități se are în vedere la repartizarea lor la diferite specialități. Nimic nu mai este lăsat în voia întîmplării.

Ingineria psihofiziologică, domeniu interdisciplinar, se ocupă de crearea și exploatarea tehnicii militare și a armamentelor, ținînd seama de înclinațiile omului. În condițiile unei complexități crescînde a tehnicii militare, problema ingineriei psihofiziologice dobîndește o importanță crescîndă.

Studierea situației și condițiilor sociale și culturale din diferite țări în care statele imperialiste au intenția de a pătrunde sau au în vedere un eventual război cu acele țări, constituie o altă direcție de preocupare a științelor sociale din respectivele țări. În cadrul acestor preocupări, studierii țărilor socialiste i se acordă, firește, o importanță deosebită.

Științele sociale se mai ocupă și cu cercetări în domeniul *planificării politice* atît a propriilor țări, cît și a adversarilor potențiali.

Toate acestea indică cu claritate tendința tot mai pronunțată a militarizării și a științelor sociale. Apare, totodată, evident că și țările socialiste trebuie să dea o atenție mărită — așa cum și este cazul — folosirii științelor sociale pentru rezolvarea problemelor legate de apărarea orînduirii socialiste.

III

Natura și dimensiunile unui eventual viitor război și *caracterul* războaielor în general și al războiului viitor în particular reprezintă două probleme de sine stătătoare și, în același timp, adiacente. A spune pur și simplu că natura viitorului război va fi atomică sau rachetotermonucleară și că un asemenea război va continua să aibă un pronunțat *caracter de clasă* ar reprezenta, cred, o abordare mult prea simplistă, purtînd amprenta unei concepții înguste, rigide.

Războiul a fost și continuă să fie un fenomen social, cu caracter istoric. Este mai greu însă de dat un răspuns categoric și absolut univoc în ceea ce privește *locul exact pe care îl ocupă știința militară în sistemul științelor*, în condițiile internaționalizării multor fenomene și procese, ale desfășurării vertiginoase a RST și poate și mai vertiginoase, a revoluției tehnice-militare (RTM), cu toate implicațiile pe care aceasta le are asupra proceselor istorice. Problema s-ar putea formula și în felul următor: există, oare, o *știință militară capitalistă* (burgheză) și o *știință militară socialistă* (proletară)?* Întrebarea este cu atît mai justificată cu cît e îndeobște cunoscut și recunoscut că atît științele naturii cît și științele tehnice nu pot fi clasificate într-un asemenea fel.

În ceea ce ne privește am insistat asupra faptului că *„Știința militară nu privește războiul ca un fenomen izolat, rupt de restul fenomenelor sociale, independent și necondiționat de ele, ci socotește că fenomenul războiului nu poate fi înțeles, dacă este luat și tratat izolat, nelegat de fenomenele înconjurătoare... războiul nu este un fenomen în stare de repaos și imobilitate, de stagnare și neschimbare, ci în stare de mișcare și de schimbare neîntreruptă; că nu există «principii veșnice» nici în ceea ce privește războiul; ...trebuie aruncat peste bord ceea ce a fost depășit de dezvoltarea istorică și pus curajos nou în locul lui"*[3].

Firește, atît în țările capitaliste, cît și în țările socialiste știința militară studiază problemele luptei armate. Este de menționat existența unor elemente *comune* ale problematicii militare. Ar fi cu totul absurd să afirmăm, de exemplu, că tehnica militară folosită în țări cu orînduiri social-politice diferite ar fi diferită sau că ar avea caracter de clasă. Ea este sensibil aceeași. Aceleași lucruri se pot spune și despre problemele privind organizarea, conducerea, instruirea și alte aspecte și activități militare, precum și în ceea ce privește o serie de *probleme metodologice*, a căror importanță și al căror rol au crescut imens odată cu desfășurarea RST și RTM și, respectiv, crește direct proporțional cu cercetarea științifică și chiar o devansează cîteodată. Aceste fapte incontestabile atestă cu evidență analogia, similitudinea unor probleme militare din țări cu orînduiri diferite.

A considera știința militară pur și simplu ca făcînd parte din vastul domeniu al științelor sociale, ca o știință socială distinctă, și atît, deși, firește, războiul are contingențe precise cu probleme de suprastructură, cu politica, ar împinge — după părerea noastră — la o absolutizare inadmisibilă, și ca orice absolutizare, ar avea consecințe teoretice și practice dăunătoare, căci n-ar reflecta cu fidelitate întreaga realitate a fenomenului militar și, cu atît mai puțin, a fenomenului militar *contemporan*. Ar însemna, totodată, a contesta științei militare din țările capitaliste orice capacitate de a da răspuns unor probleme concrete pe care le ridică lupta armată modernă ș.a.m.d. Războiul din zilele noastre, ducîndu-se cu armament și tehnică militară tot mai perfecționate,— proprii științelor tehnice, care n-au caracter de clasă, n-au deci nici o legătură directă cu suprastructura —, depășește sfera fenomenelor cu caracter pur social și are legături multiple cu problemele tehnice. S-ar putea admite ideea că știința militară are acea particularitate de a se situa pe o poziție intermediară, între științele tehnice și științele sociale. S-ar putea afirma deci că știința militară contemporană ar fi un fel de *știință de graniță, o știință de sinteză*.

Totuși, nici această formulare nu ne poate satisface pe deplin, căci, în epoca contempo-

---

* În literatura consacrată acestei probleme se exprimă puncte de vedere diferite. Menționez aici — privitor la autori români — preocupările col. dr. Traian Grozea (*Reflecții despre arta militară*, 1968, p. 9), și ale col. dr. Corneliu Soare (*Știința militară și ideologia*, în „Probleme de artă militară", nr. 3/1974, p. 68).

[3] General-Maior Valter Roman, *Despre războiul contemporan*, București, Editura de Stat, 1948, p. 189, 191, 192.

rană mai există și multe alte științe de graniță aceasta fiind, dealtfel, una din trăsăturile progresului științific, a RST. E cazul de a considera teoria generală a științei militare (inclusiv teoria artei militare) drept un domeniu care, în comparație cu alte ramuri ale științei, își rezolvă relativ mai independent problemele. Într-un sens, s-ar putea afirma că știința militară se găsește, *astăzi*, în condițiile RST și RTM, mai aproape de științele tehnice decît de cele sociale; sau, în orice caz, înrîuririle, impulsurile primite din partea științelor tehnice par a fi mai puternice — în orice caz în anumite momente și în anumite domenii — decît înrîuririle din partea științelor sociale. Firește, nu putem neglija, totodată, nici influența științei militare, a necesităților sale asupra tuturor celorlalte științe. Am în vedere *teoria militară*, deoarece ea reprezintă o noțiune mai amplă, mai largă, mai profundă decît știința militară propriu-zisă, ea (teoria) incluzînd atît știința militară propriu-zisă cît și elementele (componentele) cu caracter militar ale multor altor ramuri științifice. Iată un argument în plus care indică schimbările profunde ce au avut loc față de trecutul apropiat și chiar continuă să se efectueze și sub ochii noștri, în domeniul militar.

Vorbind de necesitatea elaborării unei *teorii contemporane a păcii*, de cercetările din domeniul păcii (căci știința păcii se ocupă, în fond, de trei probleme: *cauzele războiului, condițiile păcii* și *posibilitățile de realizare a păcii* pe baza realităților istorice concrete), se ajunge *volens nolens* la concluzia cu privire la caracterul interdisciplinar al acestui domeniu de cercetare și ar fi cu totul contraindicat de a exclude din acest domeniu interdisciplinar știința militară. Trebuie spus că, din nefericire, cheltuielile pentru cercetări *militare*, întrec cu mult cheltuielile pentru cercetările din domeniul păcii sau din domeniul cercetării viitorului. Poate în cadrul Institutului de științe politice ar fi cazul să se pună un accent mai mare pe problematica păcii.

În acest context se cuvine să adăugăm și faptul că știința militară unitară are, totuși, în fiecare țară trăsături naționale specifice, ele fiind determinate de puterea economică, de condițiile teatrului de război, de numărul forțelor armate și de nivelul pregătirii și echipării acestora, de factorul moral, de tradițiile naționale ș.a.

În aceeași ordine de idei, nu putem neglija în nici un caz *legătura organică dintre politică și știință*, dintre *politică și știința militară*, respectiv natura acestor legături.

Politica, cum se știe, cuprinde întregul domeniu vast al vieții unui stat. De problematica războiului se ocupă *politica militară* a statului. La fel cum există o politică economică, socială, culturală, științifică, tehnică există și o politică militară, ale cărei teze principale se concretizează în *doctrina militară*. Știința militară este chemată deci să creeze acea bază teoretică a gîndirii militare care să permită elaborarea doctrinei militare a statului respectiv. Conducerea politică a statului trebuie să stimuleze dezvoltarea științei militare pentru ca aceasta să fie în stare să observe din timp toate schimbările ce au loc pe plan mondial și național și care trebuie să ducă la modificări corespunzătoare în domeniul *doctrinei militare*. Iată în ce sens se poate vorbi în continuare de elemente de suprastructură ale științei militare.

Aș dori să adaug în încheierea acestor considerații cu privire la știința militară, la perfecționarea ei, un gînd al lui Victor Hugo: *„singura perfecționare a științei militare este dispariția ei"*.

IV

Cel mai periculos lucru, atît în domeniul științei în general, cît și în domeniul științei militare, al doctrinei militare în particular, ar fi o *rămînere în urmă a gîndirii*, a teoriei față de noile realități istorice, care, în epoca unei revoluții în știință și tehnică, în viața socială, trebuie nu numai să se adapteze la nou, dar și să-l devanseze pentru a avea eficiența cuvenită.

Referindu-ne la problematica aici abordată, a gîndirii militare, cel mai periculos lucru ar fi, așa cum s-a exprimat un om de știință străin, să rămîi în urmă cu un război; la fel cum în domeniul gîndirii social-politice ar fi să rămîi în urmă cu o revoluție. Ne putem aminti, în legătură cu aceasta, de situația militarilor francezi care s-au pregătit pentru al doilea război mondial exclusiv, sau aproape exclusiv, pe baza experienței primului război mondial, adică în concepția unei strategii pur defensive, ilustrată, între altele, prin faimoasa linie Maginot —„o absurditate strategică"[4] — ceea ce a și determinat, în mare parte, înfrîngerea lor atît de rapidă. Dacă războaiele din secolul trecut corespundeau perioadei, să-i zicem *manufacturiere*, iar primul și, într-o măsură mult mai mare, cel de-al doilea război mondial perioadei *mecanizate*, viitorul război corespunde perioadei *automatizate, cibernetizate*. Cramponarea de idei depășite de evoluția lucrurilor, greutăți în a abandona un anumit fel de a gîndi, anumite scheme, lipsa capacității de a face eforturi corespunzătoare noii situații, lipsa curajului și a simțului de răspundere, incapacitatea de a folosi metodologii noi, emanație în special a științelor contemporane ale naturii, de a aborda noua problematică cu metode noi, moderne duc la ruperea cunoștințelor, a teoriei de practică, la apariția și

[4] Alain Peyrefitte, *Le mal français*, Paris, Plon, 1971, p. 230.

adîncirea prăpastiei dintre ele. Totodată, trebuie spus că orice generalizare a ceea ce nu poate și nu trebuie să fie generalizat sau, invers, lipsa acelor generalizări care sînt absolut necesare pot împinge la erori și la comiterea unor greșeli de calcul.

Apropierea teoriei, a cercetării de practică este astăzi mai mult ca oricînd o necesitate, căci altfel rămînerea în urmă a gîndirii, în general, și a gîndirii militare, în special, poate deveni o tristă realitate, ceea ce te poate situa pe un loc neconvenabil și inacceptabil pe plan mondial ; iar o asemenea rămînere în urmă cu greu se poate recupera în special în condițiile accelerării proceselor de cunoaștere și a activității febrile ce se desfășoară în unele țări ale lumii.

Poate tocmai aici ar fi locul să arătăm că eficiența unor asemenea cercetări, deci a acelor cercetări care sînt legate nemijlocit și mijlocit de problematica păcii și războiului, este deosebit de greu de evaluat, că stabilirea unor criterii de apreciere are în acest domeniu un caracter infinit mai complex decît în orice alt domeniu al vieții sociale. Aceasta se referă, în primul rînd, la ceea ce am putea denumi *cercetări militare fundamentale*, unde, în mod firesc și inevitabil, rezultatele pot apărea cu întîrziere sau cu mare întîrziere, ceea ce însă nu poate însemna că ele ar fi inutile ; ele sînt, dimpotrivă, inevitabile dacă ne raportăm la viitorul mai îndepărtat sau chiar mai apropiat. Să nu uităm că drumul către succes, în orice domeniu, trece, nu de puține ori, printr-o serie de insuccese parțiale. Aceasta este însăși logica de fier, dialectica inexorabilă a proceselor de cunoaștere. Rigiditatea, practicismul îngust, îngustimea de vederi și, aș adăuga, chiar și nerăbdarea pot provoca daune citeodată incalculabile.

În acest capitol mă voi referi și la unele probleme de terminologie. Cîte noțiuni, concepte, termeni s-au răsturnat drept consecință a RST și a RTM?

Așa, bunăoară, războaiele din trecut au avut de regulă un *început* formal, o *durată* în care beligeranții s-au străduit să-și mobilizeze resursele umane și materiale pentru a înclina balanța raportului de forțe de partea lor, precum și un *sfîrșit* formal, marcat prin iscălirea fie a unui compromis fie a unei capitulări. Astăzi, nimeni nu prea mai știe cum se va putea prelungi războiul început, în vederea unei mobilizări, și cu atît mai mult opri un război atomic odată dezlănțuit. Și în nici un caz nu prea se știe dacă va mai exista posibilitatea ca cineva să iscălească actul de terminare a războiului.

Raportul forțelor militare, care înainte era relativ ușor de stabilit (numărul diviziilor în primul rînd) și care, de regulă, era hotărîtor pentru o bătălie, pentru un război (cum a fost în cel din 1914—1918 sau din 1939—1945) este astăzi mult mai greu de precizat.

Pe aceeași linie se înscriu și *numărul, densitatea populației* și *marile concentrări industriale* pe teritorii restrînse, care, în concepția clasică, erau factori ai puterii militare. Odată cu apariția armelor nucleare, acești factori de putere se transformă în factori de slăbiciune, teritoriile reduse ca suprafață și cu populație densă și concentrări industriale devenind cauze ale vulnerabilității.

Și vechile noțiuni ca *spatele frontului* și *adăposturile* își pierd cu totul vechea lor semnificație, spatele frontului nemaiexistînd în condițiile războiului balisticonuclear, iar adăposturile — la orice adîncime fantastică s-ar construi ele — nu pot feri și salva pe locatarii lor, căci viața fără aer — după cum se știe — nu s-a inventat încă. Încetează să mai existe și *invulnerabilitatea geografică*, limita dintre front și spatele frontului dispărînd.

Chiar și asemenea noțiuni ca *frontiere, teritorii neutre* și-au pierdut vechea lor semnificație. În vestita formulă a lui Litvinov, agresorul era considerat acel care trece cu ajutorul unor forțe armate frontiera altuia. Oare în secolul balisticonuclear se mai poate menține această definiție? Sau cealaltă formulă din trecut, determinată de existența unor teritorii neutre situate între doi beligeranți,— „fără vecinătate nu există ostilitate" — mai are astăzi vreo valabilitate?

Toate acestea indică caracterul deosebit de complex al noțiunii de raport de forțe, respectiv al stabilirii *„superiorității"* sau *„inferiorității"* unuia sau altuia dintre beligeranți. În cazul unui *conflict nuclear global*, aceste noțiuni își pierd sensul lor tradițional, deoarece mijloacele nucleare aflate la dispoziția beligeranților, odată puse în „mișcare", dispar din ecuație atît „învinsul" cît și „învingătorul". În condițiile pluralității de tipuri de războaie (război convențional și război nuclear) și a pluralității factorilor de forță (situația geopolitică, potențialul tehnic, moralul trupelor, starea opiniei publice, contextul internațional etc.) orice comparație privind raportul de forțe dintre beligeranții potențiali (posibili), pe baza vechilor concepții, implică, de asemenea, comiterea unor erori cu consecințe nefaste pentru cel care ar face aprecieri greșite în această privință.

Raportul de forțe își menține totuși valoarea în cazul unor *conflicte armate localizate*, într-un subsistem izolat, deznodămîntul unui asemenea război depinzînd nu atît de raportul global al corelației de forțe dintre marile puteri, cît de acele forțe care pot fi folosite de ele la fața locului (în orice caz pînă la limita utilizării armelor nucleare, ceea ce ar schimba iarăși situația).

Însăși noțiunea *frontului* se schimbă radical, ceea ce este dealtfel, în logica lucrurilor.

Odată cu apariția războiului total și cu atît mai mult a existenței armelor nucleare și electronice, noțiunea de front și-a pierdut complet conținutul său clasic. De fapt, chiar și noțiunea de *militar* a suferit o metamorfoză. Cel care apasă pe „buton" cu greu mai poate fi categorisit pur și simplu în categoria clasică a militarilor.

Firește, este relativ ușor să dărîmi și mult mai greu să construiești ceva și încă ceva viabil. Consider că datoria gîndirii științifice militare constă nu atît în simpla revizuire a unor teze depășite de evoluția istorică — deși și aceasta este necesară —, cît mai ales în studierea și elaborarea aspectelor noi în concordanță cu noile realități istorice.

V

Metodele matematice au jucat de secole un rol important în teoria și practica militară. Amploarea progresului tehnico-științific, care a revoluționat teoria și practica militară, impune lărgirea sferei metodelor matematice folosite pînă acum.

Cercetătorii care se ocupă de problemele *conducerii și dirijării — în speță de sistemul* de informații și de pregătirea deciziei — nu pot evita metodele matematice. Cercetătorul trebuie să găsească mijlocul cel mai adecvat și metoda matematică cea mai eficientă pentru rezolvarea problemelor. Cercetătorul însuși trebuie să elaboreze modelul matematic ce urmează să-l folosească.

Calculatoarele electronice, la rîndul lor, fac posibilă rezolvarea unor probleme care, fără aceste mijloace, ar fi de nerezolvat în timp util. Metodele matematice și calculatoarele electronice au un rol din ce în ce mai mare în cercetările militare.

Cercetările polemologice nu pot neglija utilizarea largă a metodelor matematice. Trebuie adăugat că ele nu înlocuiesc, nu fac inutile celelalte metode de cercetare și nici nu pot suplini activitatea propriu-zisă a cercetătorului. Metodele matematice fac posibile compararea și analiza schimbărilor calitative; rezolvarea unor probleme de analiză combinatorie și alte genuri de probleme, optimizarea proiectelor.

Calculul probabilității face posibilă descoperirea legităților obiective care stau la baza evenimentelor cu caracter aleator, permite transpunerea matematică și analiza lor, stabilește rezultatul final probabil al unui eveniment sau emite ipoteze asupra rezultatului final pe care-l confruntă cu practica. Calculul probabilității se utilizează atunci cînd se analizează un eveniment, un sistem sau se verifică eficiența acestuia, cu scopul de a depista, cunoaște și utiliza cît mai bine posibilitățile latente sau cînd trebuie să se stabilească gradul și condițiile de probabilitate a îndeplinirii unei sarcini sau cerințe.

Rezultatele experimentale pot fi cercetate pe baza calculului probabilității prin *statistica matematică*, cu ajutorul căreia sînt formulate concluzii asupra posibilității de producere a unui eveniment cu probabilitate necunoscută, fără a putea conferi rezultate exacte decît în condițiile unor experiențe infinite, lucru, practic, imposibil. De aceea, rezultatul experiențelor este cercetat pe baza unor modele statistice. Un model economicos astfel obținut nu este însă întotdeuna și cel mai eficient. Statistica matematică dă totuși un ajutor prețios în cazul prelucrării unui număr mare de informații.

Teoria informației este o metodă matematică care se ocupă de rezolvarea problemelor ce se ivesc în legătură cu nașterea, transmiterea și prelucrarea informațiilor în cadrul unui sistem. Ea se utilizează în stabilirea procedeului optim de codificare, care rămîne inteligibil în ciuda unor deranjamente apărute la transmiterea lui, cît și în verificarea capacității liniilor care asigură legăturile necesare rezolvării problemei și dă posibilitatea stabilirii capacității de memorare necesară depozitării informațiilor.

Cu ajutorul *programării liniare* se rezolvă probleme de optimizare și se utilizează în special în stabilirea transporturilor militare. *Programarea dinamică* face posibilă proiectarea *optimă* a unor procese dirijate, respectiv concentrarea unor serii de măsuri asupra unui țel bine determinat. Premisa optimizării constă în aceea ca sarcina propusă să îmbrace un caracter cantitativ, matematic, pentru a se putea aprecia numeric calitățile și eficiența acțiunii. Particularitatea programării dinamice constă în faptul că pentru stabilirea dirijării optime operațiunea este compartimentată și, corespunzător acesteia, și procesul de proiectare este compartimentat, rezolvarea făcîndu-se în mod succesiv, pas cu pas.

Teoria jocului (teoria conflictelor) reprezintă acel mod de cercetare a activității care, prin mijloace matematice, stabilește măsuri optime pentru „lupta" *părților* aflate în conflict. Scopul teoriei jocului este de a găsi cele mai nimerite moduri de acțiune, astfel încît, în condițiile conflictului respectiv, să se obțină, cu *minimum* de risc, rezultate *maxime*. Una din cele mai noi forme ale teoriei jocului încearcă să elucideze ce anume știe fiecare din părțile aflate în conflict despre partea adversă. Această teorie se apropie cel mai mult de realitate, dar se află încă foarte departe de găsirea unui algoritm potrivit pentru o rezolvare adecvată problemei.

VI

În legătură cu necesitatea revizuirii unor noțiuni și concepții în domeniul militar, în

raport cu noile realități istorice, aș dori să mă refer la *trei teze* care, în diferite perioade istorice (care parțial se suprapun, parțial se distanțează în timp), au avut implicații foarte importante, chiar determinante în diferite elaborări strategice. Este vorba despre teza lui *Clausewitz* (mort, după cum se știe, în 1830 de holeră, înainte de a-și fi terminat opera teoretică fundamentală *Despre război*, apărută postum) cu privire la corelația dintre politică și război; despre teza cunoscută a lui *Engels* cu privire la *soarta militarismului* și, în sfîrșit, despre teza lui *Stalin* cu privire la *superioritatea agresorului*.

★

Nu mă voi referi, în acest cadru, la întreaga concepție militară și filozofică a lui Clausewitz, ci numai la definiția lui „*războiul este continuarea politicii cu alte mijloace*"[5] — și anume în sensul dacă, în condițiile unui eventual viitor război rachetotermonuclear global, ea mai continuă sau nu să fie valabilă și în ce măsură. De asemenea, nu am intenția să analizez aici semnificația acestei teze, în epoca apariției ei, deși, firește, ar fi nu puține lucruri de spus și retrospectiv. Doresc în schimb să exprim cîteva idei în legătură cu semnificația și valabilitatea ei *pentru epoca în care trăim*.

Consider, așa cum am mai arătat cu diferite ocazii*, că, în condițiile unui eventual război rachetotermonuclear generalizat sau geofizic, ecologic, electronic, meteorologic sau ale unui război combinat din aceste elemente, adică pluridimensional, teza lui Clausewitz încetează a mai fi valabilă. Exprim o părere personală și, în paranteză fie spus, am sentimentul că însuși Clausewitz ar fi renunțat, ar fi revizuit această teză; dealtfel, spre sfîrșitul vieții, el a încercat să-și reconsidere anumite teze, cum ar fi și aceea cu privire la *războiul absolut*, dar moartea l-a împiedicat s-o mai facă. Acest fapt — așa cum arată Liddell Hart — a deschis calea unor denaturări ale teoriei sale, a permis — după moartea lui — elaborarea unor teze distorsionate despre realitate, cum sînt cele despre *războiul nelimitat total*, care au cauzat atîtea prejudicii îngrozitoare civilizației**.

De menționat că interpretarea dată de Lenin definiției lui Clausewitz n-a fost o simplă reluare a acesteia. Din adnotările sale rezultă și ideea că războaiele încetează a mai avea un caracter politic pe măsură ce se apropie de formele lor absolute (această idee o regăsim implicată și în gîndirea lui Clausewitz din ultima perioadă). În aceasta a văzut dealtfel Lenin și caracterul *dialectic*, nedogmatic al gîndirii lui Clausewitz. În aceasta și constă, în fond, apropierea lui Lenin de Clausewitz, influența ideilor acestuia asupra lui Lenin, cînd acesta, în 1915, a început să studieze teoria lui Clausewitz***.

Este de la sine înțeles că din moment ce definiția lui Clausewitz aparține unei epoci depășite, problema privind *natura războiului contemporan* se ridică cu deosebită acuitate. Este clar că revoluția în domeniul militar (datorită, în primul rînd, utilizării energiei termonucleare, rachetelor și electronicii) afectează esența unui posibil război, dus cu asemenea arme. Un asemenea război (nuclear) ar diferi radical de toate războaiele din trecut nu numai prin mijloacele și metodele de luptă, ci, într-o măsură și mai mare, prin consecințele sale, de-a dreptul apocaliptice.

Războiul termonuclear nu poate fi acceptat ca mijloc de ducere a războiului. Aceasta face ca toate forțele sociale lucide din lumea întreagă să acționeze în sensul evitării, împiedicării unui război termonuclear. Statele sînt „condamnate" (vor sau nu vor acest lucru) la o anumită coexistență (mai mult sau mai puțin pașnică), deoarece arma termonucleară împinge către neant în aceeași măsură pe toți. Nimeni nu se mai poate legăna în iluzia că poate trăi în lumea de astăzi nerespectîndu-și decît propria voință și că consolidarea destinderii ar putea fi doar rezultanta unui raport între blocuri militare și nu a unui proces real de democratizare a relațiilor internaționale în general, de schimbări substanțiale în domeniul relațiilor dintre state cu sisteme sociale diferite, pe baza egalității în drepturi și a reunoașterii efective a suveranității tuturor popoarelor de a-și alege propriul mod de viață. Cine crede că pe ruinele unui război termo-

[5] Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832), după ediția Leipzig, 1935, p. 604.

* Referindu-mă la schimbările intervenite după al doilea război mondial, în lucrarea *Știința și tehnica în epoca trecerii societății de la capitalism la socialism*, apărută în 1962, scriam că „*...toate acestea au creat condiții noi ce pun piedici serioase în calea planurilor agresive ale imperialismului, fac posibil ca forțele păcii și progresului să-i împiedice pe imperialiști, pentru prima oară în istorie, de a dezlănțui războiul mondial.*

În condițiile existenței bombelor termonucleare și a rachetelor, războiul nu mai poate reprezenta pentru capitaliști — ca pînă acum — o „continuare a politicii cu alte mijloace". *După cum arată faptele istorice, atunci cînd pun la cale acțiuni militare, inițiatorii războaielor de cotropire contează pe succes, pe obținerea unor anumite avantaje sociale și economice. Asemenea avantaje nu mai pot fi însă garantate în condițiile folosirii armei rachetonucleare*" (p. 413—414).

** Liddell Hart, *Strategy: the Indirect Approach*, London, 1954.

*** Vezi lucrarea lui Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol. I și II, Paris, Gallimard, 1976.

nuclear se va putea construi o societate nouă mai ușor și mai repede decît în condițiile evitării unei asemenea catastrofe se înșeală amarnic.

Argumentul principal în susținerea tezei contrare celei a lui Clausewitz, *pentru epoca contemporană*, este acela că, dacă războiul ar fi și în noile împrejurări o „continuare a politicii" atunci el ar trebui desfășurat în așa fel încît să se aibă în vedere și perioada postbelică, respectiv situația creată în urma războiului nuclear și care să fie în concordanță cu scopurile politice pentru care de fapt partea respectivă a intrat în război. Or, o politică ce împinge lucrurile la completa istovire a forțelor, respectiv la distrugeri cu totul incalculabile provoacă, determină, de fapt, falimentul total al însăși acestei politici.

Specificul epocii nucleare față de epoca prenucleară constă — într-o expresie lapidară —, în aceea că se creează arme a căror unică funcție ar trebuie să fie de a împiedica folosirea lor, căci posibilitatea violenței nelimitate (absolute) restrînge însăși violența, sau cum spune Zbigniew Brzezinski *„posibilitatea distrugerii totale a modificat radical structurile conflictelor internaționale"*[6] Dar o anumită „stabilitate" la acest nivel (al armelor nucleare) contribuie, oare, la menținerea unei „stabilități" și la un nivel inferior (al armelor clasice) sau abia o răstoarnă? S-ar putea, oare, ca logica absurdă *tot sau nimic* să aibă valabilitate în condițiile erei nucleare? Intercalarea între nivelul nuclear și cel clasic a armei nucleare *tactice* schimbă oare ceva, înspre bine, în evoluția lucrurilor? Trebuie, oare, să acceptăm existența unei noi logici specifice erei nucleare și anume: interesele comune ale puterilor nucleare dictează de a nu se distruge reciproc? Existența unor anumite mijloace de telecomunicație, oprirea experiențelor nucleare în atmosferă, tratatul de neproliferare a armelor nucleare, limitarea provizorie a numărului de rachete balistice intercontinentale și alte măsuri luate nu indică, oare, acceptarea tezei egalității, a menținerii simetriei, a echivalenței de către toți? „Stăpînirea" armamentelor nucleare, firește, nu este echivalentă cu dezarmarea; ea seamănă mai mult cu un anumit gen de „cooperare" între adversari, dar care are drept finalitate stabilirea unui asemenea raport de forțe care să facă foarte grea, imposibilă recurgerea la ultima nebunie — războiul rachetotermonuclear.

Dar cît de firave sînt asemenea socoteli și teze rezultă și din simplul fapt că o superioritate locală de ordin clasic, într-un anumit punct al globului, în cazul unui conflict armat, poate împinge repede lucrurile la un dezechilibru nuclear planetar.

Admiterea valabilității tezei lui Clausewitz și pentru zilele noastre este cu atît mai periculoasă cu cît este strîns legată de concepțiile sale filozofice privind războiul. Clausewitz spunea că *„introducerea în filozofia războiului a principiului limitării și moderării reprezintă o absurditate. Războiul este un act de violență pînă la limită"*. Trebuie spus, pentru a fi fideli adevărului, că *nu* teza în sine — războiul continuare a politicii — a fost greșită (nu! — aceasta a fost o teză justă, din care s-au inspirat și clasicii marxismului), ci interpretarea ei strategică, prin care se împingea într-adevăr spre absurditate (așa cum însuși Clausewitz considera), a fost și atunci greșită. Iată, dealtfel, originea războiului *total* hitlerist; iată geneza concepțiilor *actuale* imperialiste ale războiului *nuclear*.

În condițiile războiului nuclear, în ecuația războiului a intrat un nou element. Este pentru prima dată cînd violența (forța) și-a pierdut rostul; este pentru prima oară în istorie cînd un război chiar victorios se termină prin autodistrugere.

Aceste afirmații nu trebuie confundate cu negarea *totală*, globală a cunoscutei teze a lui Clausewitz, care, pînă acum, a rezistat timpurilor. Că așa stau lucrurile o dovedesc și evenimentele din Vietnam, Orientul Apropiat, unde teza lui Clausewitz și-a dovedit în continuare valabilitatea. Teza își pierde însă complet valabilitatea atunci cînd lucrurile sînt împinse spre un *deznodămînt nuclear*. Atunci am intra, într-adevăr, în domeniul incalculabilului.

Problema coexistenței diferitelor forme de ducere a războiului este, cred, o problemă în care divergențele sînt mult atenuate. După o perioadă relativ de scurtă durată în care se punea accent și se considera că viitorul război nu va putea să aibă decît un caracter *nuclear*, încetul cu încetul s-a ajuns la ideea că războiul nuclear nu elimină în mod imperativ și automat ducerea unor operațiuni cu armament *nenuclear*, convențional. În strategia așa-zisei „concepții noi", elaborată sub președinția lui Eisenhower, deci cu peste un deceniu în urmă, se remarca deja: *„în măsura în care bomba H reduce probabilitatea unui război general, cresc posibilitățile războiului limitat . . . cu cît am mărit puterea armei nucleare, cu atît mai mult am contribuit la creșterea amplorii acestei noi strategii de tip guerilă . . . politica noastră militară necesită o reorientare"*.

Nu doresc să mă opresc mai mult asupra acestei probleme. Este însă evident că și în acest domeniu și-au făcut drum concepții mai lucide (dacă, în general, în acest domeniu e cazul să vorbim de luciditate). Faptul implică, totodată, eforturi numeroase și mai mari decît pînă acum.

★

[6] Zbigniew Brzezinski, *La révolution technotronique*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 24.

La întrebarea formulată la început cu privire la limitele cursei pregătirilor de război este deosebit de greu de răspuns. Una din tezele lui Engels pare să dea răspunsul cel mai adecvat.

După cum se știe, analizînd perspectivele tehnicii militare și ale militarismului în general, Engels ajungea la concluzia că însăși dialectica dezvoltării militarismului duce la propria sa pieire. În *Anti-Dühring* Engels scria: *„militarismul piere în virtutea propriei sale dezvoltări"* [7].

Desigur, interpretarea acestei teze profund dialectice a lui Engels — în felul în care o fac unii adepți ai rezolvării contradicțiilor mondiale pe calea conflictelor armate nucleare — și anume în sensul că cursa înarmărilor, (inclusiv sau în primul rînd nucleară), care ar stabili un „echilibru al forței", un echilibru al „terorii", ar fi garanția cea mai sigură a evitării unor noi războaie, nu face decît să dea apă la moară celor care vor să continue cursa înarmărilor sau să dea mînă liberă celor care doresc să împingă lucrurile spre război.

Teza lui Engles — și acest lucru trebuie subliniat — are în vedere un proces îndelungat și nu implică eliminarea *automată* a războiului din viața societății. Războiul nu este un fenomen pur tehnic, ci, totodată, și în primul rînd, un fenomen social, iar „pieirea" războiului și victoria păcii nu pot fi rezultatul unic și exclusiv al dezvoltării sau „autodezvoltării" tehnicii militare. Războiul este dus nu de tehnică, ci de anumite forțe sociale care folosesc această tehnică.

Transformarea *echilibrului instabil* de astăzi într-un *dezechilibru „stabil"* este ceea ce trebuie împiedicat prin eforturi crescînde și neîntrerupte. Ideea că starea „normală" a omenirii ar fi starea de dezechilibru și cea „anormală" (excepțională) ar fi cea de echilibru, că „anormalul" tinde totdeauna spre a-și cuceri statutul de normalitate, idee potențată de dezechilibrul ecologic la care s-a ajuns și care se agravează continuu, agravînd și problematica păcii și războiului, este un lucru care trebuie luat în serios și care mărește și mai mult răspunderea oamenilor pentru evoluția viitoare a societății. Parcă ar trebui să-i dăm dreptate lui Maurice de Saxa, care, încă în 1757, scria: *„toate științele au principii și reguli; războiul nu le are"*. Discuțiile ce au loc în zilele noastre cu privire la al doilea principiu al termodinamicii se lovesc nolens-volens și de această problematică. Revoluționarea teoriei militare poate lumina și căile războiului și ale păcii.

[7] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 166.

Teza lui Engels cu privire la soarta militarismului își păstrează întreaga valabilitate, dar ea trebuie privită sub aspect istoric, în strînsă legătură cu evoluția istorică a societății umane. Trebuie să intre neapărat în calculul strategic general progresul social, procesul de democratizare a relațiilor internaționale, crearea de noi relații, realmente de egalitate, fără de care teza lui Engels nu poate primi confirmarea istorică. Corelația dintre *democrație și pace*, deși pare a fi absolut lineară, a doua fiind determinată de prima, lichidarea contradicțiilor antagoniste de clasă fiind, în ultimă instanță, condiția *sine qua non* a păcii, totuși acestea trec prin păienjenișul extrem de complicat al relațiilor internaționale, care, la rîndul lor, stau într-un raport deosebit de complex, aș zice *ne*linear, cu structura social-politică a fiecărei țări. Evenimentele contemporane arată o țesătură deosebit de complexă, întortochiată a acestor relații internaționale, care nu întotdeauna pot fi deduse din caracterul orînduirii sau reduse la aceasta. E nevoie de noi structuri, de noi definiții, de stabilirea de noi priorități.

Astăzi apare cu toată evidența caracterului eronat al tezei, formulate în anii 1960, potrivit căreia sistemul mondial capitalist ar fi încetat să determine evoluția istorică a societății contemporane, că sistemul mondial socialist ar fi devenit factorul hotărîtor al dezvoltării societății omenești, cu o influență hotărîtoare, determinantă asupra evoluției evenimentelor internaționale; ea nu reflecta cu suficientă fidelitate realitățile istorice. Evenimentele din ultimul deceniu și jumătate arată că încă nu se poate vorbi, din motive multiple, despre așa ceva. Firește, lucrurile evoluează către o asemenea stare, dar încă n-am ajuns acolo *.

* Într-o carte scrisă în 1962 spuneam între altele: „Sistemul mondial capitalist a încetat să fie atît unicul sistem, cît și sistemul dominant în lume; el s-a îngustat din punct de vedere teritorial și s-a redus simțitor din punct de vedere al numărului populației.

În același timp, în viața economică și politică a epocii contemporane au început să acționeze concomitent două feluri de legități, generate de cele două sisteme social-politice mondiale coexistente, diferite și opuse...

Realitatea obiectivă a situației internaționale actuale constă deci în aceea că alături de legitățile imperialismului, care exercită o influență tot mai slabă, acționează într-o măsură tot mai mare legitățile sistemului mondial socialist, îngustînd cîmpul de acțiune al legităților imperialismului" (*Știința și tehnica în epoca trecerii societății de la capita-*

Este fără îndoială un lucru deosebit de pozitiv faptul că RST şi RTM coincid cu epoca marilor progrese sociale, cu întărirea continuă a forţelor socialiste, democratice şi progresiste din lume, ceea ce acţionează în sensul posibilităţii excluderii războaielor, a războiului mondial atomic sau neatomic din viaţa societăţii încă înaintea victoriei socialismului pe plan mondial.

★

Cîteva cuvinte şi despre o teză a lui V.I. Stalin, emisă spre sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, cu privire la *superioritatea absolută a agresorului*. El afirma că agresorul este şi va fi totdeauna mai puternic decît cel atacat. Consider şi astăzi, aşa cum am considerat şi atunci, că această teză, n-a corespuns realităţilor nici în condiţiile declanşării celui de-al doilea război mondial şi a atacării Uniunii Sovietice de către Germania hitleristă şi nu are valabilitate nici în condiţiile actuale. Atunci, probabil, această „teză" i-a fost utilă lui Stalin pentru a justifica înfrîngerile suferite de Uniunea Sovietică în prima perioadă a războiului. Această teză poate apărea ca justă doar atunci cînd statul atacat nu s-a pregătit sau nu se pregăteşte pentru eventualitatea unui război, aşa cum a fost cazul cu Stalin, care pînă în ziua agresiunii perfide şi brutale hitleriste n-a crezut în posibilitatea unui atac hitlerist şi nu a pregătit în mod corespunzător nici armata, nici ţara. Stalin n-a ţinut seama, în mod corespunzător de necesitatea adaptării teoriei generale a strategiei la caracterul politicii generale a statelor viitor beligerante, căci, firește, există o diferenţă esenţială atît între obiectivele statelor agresoare şi cele neagresoare, cît şi între metodele pe care ele le folosesc în promovarea politicii lor.

VII

Să-mi fie îngăduit să închei aceste consideraţii cu ideea marelui Einstein, care, preocupat, în anii premergători celui de-al doilea război mondial, de problemele păcii şi războiului scria, la Potsdam, la 30 iulie 1932, următoarele: *„Există oare un mijloc de a feri oamenii de pericolul de război?... progresul tehnicii a făcut ca o asemenea chestiune să devină realmente vitală pentru civilizaţia umană şi, totuşi, toate eforturile, îndreptate spre soluţionarea acestei probleme, au eşuat pînă acuma într-o proporţie înfricoşătoare..."*

Cît de actual sună aceste cuvinte ale lui Einstein !

---

lism la comunism, Bucureşti, Edit. ştiinţifică 1962, p. 410).

Într-adevăr, problema este *„realmente vitală pentru civilizaţia umană"*. De aceea, elaborarea unei *teorii contemporane a păcii şi a războiului* se impune ca o necesitate istorică, ca un imperativ al supravieţuirii. Esenţa acestei teorii ar fi cîştigarea bătăliei pentru pace în condiţii de pace. Cine doreşte pacea trebuie să pregătească pacea şi nu războiul

★

Apare cît se poate de evident că singura alternativă, singura soluţie a problemelor abordate este *destinderea, dezarmarea* totală şi generală.

Destinderea nu poate fi limitată, însă, în exclusivitate, la relaţiile dintre marile puteri, deşi, firește, ele au o răspundere foarte mare în desfăşurarea evenimentelor internaţionale, în soarta păcii. Soluţiile nu se pot baza nici pe aşa-zisul echilibru al fricii, adică pe echilibrul potenţialelor militare ale acestor mari puteri sau blocuri militare. Destinderea şi tot ceea ce aceasta implică trebuie să capete un caracter universal, să cuprindă toate regiunile lumii şi întregul ansamblu al relaţiilor internaţionale, fiind o necesitate imperioasă a tuturor ţărilor de pe tot globul pămîntesc, dezvoltate sau nedezvoltate, mari, mijlocii sau mici.

Problema dezarmării face parte din acea categorie de probleme care nu poate fi soluţionată altfel decît printr-un efort *global*, printr-o *strategie globală a dezarmării totale şi generale*, în centrul căreia, cu caracter absolut prioritar, se află dezarmarea nucleară. Dezarmarea nucleară ar putea şi ar trebui să fie, deci, primul pas către dezarmarea generală şi totală, războiul nuclear fiind o noţiune mai restrînsă decît ceea ce denumim război modern.

Soluţia este de a înlocui cheltuielile şi strategiile de *putere*, prin cheltuielile şi strategiile de *securitate şi colaborare*, şi prin armonizarea pe plan mondial a problemelor de *securitate* cu cele de *dezvoltare*. Pentru ţara noastră, pentru existenţa sa independentă este vital ca între *securitatea* şi *dezvoltarea* ei să nu intervină nici un dezechilibru, nici o contradicţie. Noi nu putem să ne concentrăm în exclusivitate asupra *dezvoltării* noastre multilaterale, atît de necesară pentru a merge înainte pe drumul socialismului, în dauna *securităţii* noastre, cum nu putem să ne concentrăm în exclusivitate nici asupra problemelor de *securitate în dauna dezvoltării noastre*. În aceasta şi constă esenţa politicii partidului nostru. Una fără alta nu e cu putinţă ; ar fi dăunător, pînă la urmă, atît progresului nostru cît şi securităţii noastre. Menţinerea unui echilibru între aceste două linii de forţă este în aceeaşi măsură vitală pentru noi. Firește că nu se poate face decît o politică a posibilului, dar acest posibil

rtebuie bine conturat, căci trebuie să dispunem de mijloace corespunzătoare pe care politica le reclamă.

Cursa înarmărilor continuă însă, din nefericire, într-un ritm înspăimîntător. Este nevoie nu de cuvinte și nici de declarații de intenții, oricît de frumoase ar fi ele, ci de o reală destindere, prin adoptarea unui șir de măsuri concrete, eficiente și radicale în direcția dezarmării generale și totale, sub un control internațional adecvat, așa cum cere România socialistă, de ani de zile cu insistență crescîndă și cu consecvență nestrămutată și cum va trebui să fie abordată această problemă la viitoarea întîlnire de la Belgrad a miniștrilor cu privire la securitatea și cooperarea în Europa, și unde *consensul* obținut la Helsinki va trebui să fie lărgit prin materializarea unor convergențe, prin dispariția interpretărilor diferite ce se dau astăzi acelorași noțiuni și obiective și care să deschidă, în acest fel, perspective reale pentru cîștigarea bătăliei pentru pace în condiții de pace.

Atitudinea și punctul de vedere al României socialiste constă în recunoașterea și sublinierea *caracterului indivizibil al aspectelor politice și militare* ale securității europene, ale securității în general și de a face progrese simultane și continue în ambele aceste domenii. Natura complementară a acestor două aspecte pare a fi deasupra oricărui dubiu. În aprecierea conferinței de la Helsinki trebuie arătat că, din nefericire, rezultatele obținute pe plan militar au fost și sînt mai mult decît modeste și, în orice caz, *sub* ceea ce ar fi fost indispensabil și realmente posibil să fie. Situația militară în Europa nu s-a schimbat; conferința de la Helsinki nici n-a atacat, de fapt, procesul dezangajării militare și al dezarmării, așa cum așteptase lumea. Reuniunea de la Belgrad va trebui să acorde o importanță deosebită, fundamentală aspectelor militare ale securității europene, pentru a permite să se ajungă treptat și într-un viitor nu prea îndepărtat (căci ar putea să fie prea tîrziu, logica internă a cursei înarmărilor putînd împinge lucrurile la punctul de fierbere sau chiar la explozie) la dezarmarea generală și completă, singura cale ce poate duce la întărirea păcii.

Reducerea treptată dar hotărîtă a *structurilor de război* existente în cadrul *structurilor de pace* reprezintă un obiectiv deosebit de important în cîștigarea acestei bătălii. Spre deosebire de perioada de după primul război mondial, cînd structurile de război s-au redus simțitor, în perioada de după al doilea război mondial aceste structuri (de război) nu numai că nu s-au redus, ci au crescut continuu. Simbioza acestor două structuri trebuie să ia o nouă înfățișare. De fapt și în ultimă instanță această simbioză trebuie să dispară!

Incertitudinea, legată de soarta păcii, continuă să existe, poate chiar într-o formă mai pronunțată decît cu ani în urmă, dar această incertitudine hrănește totuși speranța într-un viitor mai bun și mai drept, fără războaie. *„România se angajează să-și intensifice eforturile, conlucrînd activ cu toate statele, pentru realizarea dezideratului primordial al zilelor noastre — făurirea unei lumi fără arme și fără războaie"*[8].

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 322.

INDEPENDENȚA NAȚIONALĂ ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ ROMÂNEASCĂ

DE

DUMITRU MAZILU

Istoria poporului nostru este străbătută de lupta neînfricată pentru apărarea gliei strămoșești, pentru cucerirea și păstrarea suveranității și a independenței sale de stat. În această luptă, poporul nostru a avut domnitori străluciți prin talentul lor militar, politic și diplomatic, cum au fost: Mircea cel Bătrîn, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul ș.a. După cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, „În măreața epopee a luptei pentru dezvoltarea și păstrarea ființei naționale a poporului nostru, pentru libertate și neatîrnare, un loc de cinste ocupă eroicele războaie purtate sub conducerea lui Mircea cel Bătrîn, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul — care a realizat pentru prima oară, în 1600, unirea celor trei provincii românești — precum și a

altor voievozi ce n-au pregetat să-şi jertfească viaţa pentru apărarea pămîntului strămoşesc"[1].

Lupta dîrză a poporului pentru independenţă şi suveranitate a obligat în multe rînduri pe cotropitorii străini să recunoască dreptul ca ţara *„să se cîrmuiască după înseşi legile sale"* (Hatihumaiunul dat la Nicopole, 1393, de sultanul Baiazid I)[2]. Armistiţiul încheiat de Mircea cel Bătrîn cu Imperiul Otoman în 1415 consacra independenţa politică a Ţării Româneşti, pe care însuşi sultanul a fost nevoit s-o recunoască, înfăţişînd propuneri ce implicau tocmai libertatea deplină a suveranului de la nordul Dunării[3]. Deci, în lupta pentru apărarea fiinţei naţionale se plămădeşte conceptul de independenţă, se conturează o concepţie închegată cu privire la *neatîrnarea ţării*. O cercetare atentă a lucrărilor vremii duce la concluzia că aproape n-a existat figură luminoasă în gîndirea social-politică românească care să nu fi avut preocupări directe sau să nu fi exprimat teze şi idei cu privire la independenţa naţională, contribuind la îmbogăţirea tezaurului de cultură al poporului. După cum preciza eminentul gînditor şi înflăcăratul patriot, care a fost Mihail Eminescu, ideea de independenţă „n-a venit ex abrupto, în mod fragmentar ca din senin, ci ca toate tendinţele adevărate, *a fost pururea prezentă*, şi întunecată numai uneori de nevoile momentului"[4]. Este, firesc, greu să epuizăm aceste valoroase contribuţii fie şi într-o enunţare a lor succintă. Ne vom referi doar la cîteva dintre ele, în preocuparea de a pune în lumină *elementele conceptuale majore* relevate de marii gînditori ai neamului: *1.* în perioada anterioară proclamării independenţei de stat a României; *2.* în anii luptei pentru neatîrnare, precum şi *3.* în procesul complex al recunoaşterii şi păstrării independenţei naţionale.

1. Ideea de independenţă se regăseşte la gînditori şi oameni politici de seamă, încă de la începuturile formării unor concepte proprii cu privire la organizarea vieţii social-politice interne şi la relaţiile exterioare ale românilor. Grigore Ureche susţinea necesitatea unei „dezvoltări de sine, după propria noastră giudecată", iar Miron Costin arăta „greul stăpînirii din afară". Găsim la cronicari idei luminoase în explicarea sensului luptei pentru independenţă naţională şi pentru afirmarea de sine a românilor, pentru a scoate *„la vedere felul neamului*, din ce izvor şi seminţii sîntu locuitorii ţării noastre, Moldovei şi Ţării Munteneşti şi românii din ţările ungureşti"[5]. În elaborarea şi susţinerea argumentelor privind originea şi unitatea poporului român, cronicarii contribuie la conturarea suportului ideologic al încercărilor de a scoate teritoriul românesc de sub dominaţia otomană.

Reprezentări şi concepte mai conturate cu privire la independenţă întîlnim la Dimitrie Cantemir, care arăta că românii au izbutit să-şi păstreze autonomia, bisericile, legea, judecăţile, obiceiurile, avînd în fruntea lor domnitori pămînteni[6]. Pentru a argumenta, Cantemir atrăgea atenţia asupra caracterului general al principiului jurisdicţiei domneşti pe întreg cuprinsul ţării, inclusiv negustorii turci fiind supuşi acestei jurisdicţii[7]. Totodată, însă, gînditorul moldovean observa că — în pofida acestei autonomii politice, se exercita, de fapt, exploatarea economică de către turci, care nu lăsau domnilor moldoveni depline puteri decît în acele sectoare care nu stînjeneau interesele turceşti[8]. Într-o perspectivă mai largă, Cantemir evidenţia faptul că luptele românilor cu turcii au apărat civilizaţia europeană asemenea unui zid, fapt pentru care Europa, la rîndul ei, ar fi datoare să-i elibereze şi să-i apere pe români[9].

Formarea naţiunii române şi a statului naţional unitar român sînt indisolubil legate de lupta celor mai buni fii ai poporului nostru împotriva jugului străin. Această luptă a contribuit la dezvoltarea sentimentului de solidaritate şi a conştiinţei naţionale a poporului român. Conştiinţa comunităţii de origine şi limbă a evoluat treptat şi s-a conturat tot mai mult în strînsă legătură cu dezvoltarea economică şi social-politică a ţărilor române.

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al comunismului în România*, prezentată la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, în vol. *Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1976, p. 18.

[2] Citat după N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, 1953, p. 227.

[3] *Istoria României*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, p. 383.

[4] Mihail Eminescu, *Opera politică*, vol. II, 1880—1883, Cugetarea, Bucureşti, p. 35, (subl. ns. — D.M.).

[5] Miron Costin, *Opere*, Ediţia P. P. Panaitescu, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1958, p. 85 (subl. ns. — D.M.).

[6] Vezi D. Cantemir, *Hronicul*, Ediţia Gr. Tocilescu, Bucureşti, 1901, p. 107 şi *Istoria ieroglifică*, vol. I, p. 143.

[7] Vezi Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Ediţia Academiei Române, 1872, p. 37.

[8] *Ibidem*, p. 107—108.

[9] Argumentarea lui Cantemir va fi reluată mai tîrziu de istoricii şi diplomaţii români (*Hronicul...*, p. 21).

2. Odată cu destrămarea feudalismului și cu apariția relațiilor capitaliste, *formarea statului național unitar* a devenit *o necesitate obiectivă*, legată de cîștigarea independenței. Apariția în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea a manufacturilor, apoi a fabricilor, pătrunderea capitalului comercial în comerțul cu grîne și vite, mărirea circulației monetare, intensificarea schimburilor comerciale dintre Principate, extinderea comerțului extern odată cu abolirea monopolului turcesc (1829) au dus la creșterea puterii burgheziei românești, care-și manifesta tot mai deschis tendința spre crearea pieței naționale unice și instaurarea unei noi puteri politice care să-i apere interesele. Totodată, s-a dezvoltat treptat cultura națională, în care de la bun început s-a afirmat ideea originii comune a tuturor românilor.

Lupta pentru unitatea națională a fost indisolubil legată de *cucerirea independenței*. Acest lucru l-au înțeles multe personalități progresiste din istoria poporului român, patrioți și revoluționari de seamă. Nicolae Bălcescu, referindu-se la această legătură, arăta că *„libertatea dinăuntru... este peste putință a dobîndi fără libertate din afară"*, iar Alecu Russo, vorbind despre aceeași corelație, arăta că *„slobozenia e îndoită: cea dinăuntru și cea din afară... ele sînt surori, una fără alta nu pot trăi"*.

Simion Bărnuțiu, situîndu-se pe pozițiile dreptului natural, arăta că „niciodată nu se poate învoi întru aceea un popor ca să fie șerb altui popor". Bărnuțiu milita pentru egalitatea în drepturi a poporului român cu naționalitățile conlocuitoare din Transilvania, pentru independența și suveranitatea națiunii române. La adunarea de la Blaj din 2/14 mai 1848, cerînd proclamarea libertății și independenței naționale române, Bărnuțiu arăta că „națiunea română, proclamîndu-se, declara sărbătorește că de aci înainte nu se va cunoaște obligată decît prin legile cari se vor pune în dieta țării, unde va fi reprezentată și ea după dreptate și cuviință, și se va ține datoare cu ascultare numai deregătorilor aleși din sînul său; națiunea română dă de știre națiunilor conlocuitoare că, voind a se constitui și organiza pe temei național, n-are cuget dușman în contra altor națiuni și cunoaște același drept pentru toate, voiește a-l respecta cu sinceritate, cerînd respect împrumutat după dreptate; prin urmare, națiunea română nici voiește a domni preste alte națiuni, nici nu va suferi a fi supusă altora, ci voiește drept egal pentru toate"[10].

Și în celelalte regiuni ale țării înțelepciunea neamului a fost exprimată în judecăți de valoare și chemări la acțiuni revoluționar-din partea unor personalități care n-au pre getat să participe nemijlocit la transformările profunde pe care le trăia țara, în perspectiva dobîndirii statutului politico-juridic care i se cuvenea de drept, dar care numai în atmosfera acelor ani putea fi dobîndit. După cum arăta Eftimie Murgu, în Manifestul său către români, „Duhul veacului de-acum răscolitu-s-a în Europa, asupra tiranilor, asupra cîrmuitorilor, ce ținînd întru întuneric pre cetățeni, a-i avea ca și robi, și cugetau a-i avea robi pentru totdeauna... Decît pentru păstrarea acestor drepturi, legea îngăduind a se înarma însuși poporul, folosul nostru cerea ca, *de voim a rămîne oameni slobozi*, toți cu toți să apucăm arma, ca pentru la o întîmplare, înșine să ne putem apăra drepturile noastre. Armata așadar sau garda națională să o socotiți ca o chezășie a acestor drepturi a slobozeniei noastre cetățenești...", iar în Proclamația votată la Lugoj de către adunarea populară din 27/15 iunie 1848, la propunerea lui Eftimie Murgu, se preconiza ca „înarmarea poporului român să se facă după putință în răstimp de 6 zile pentru defensivă, iar după ce va fi înarmat poporul de către stat, să păsească la ofensivă; armele confiscate din partea oficianților de stat să se redea poporului... Poporul depune jurămîntul pentru frățietate, patrie și pentru naționalitate română"[11].

O viziune multilaterală asupra conținutului independenței naționale, asupra modalităților practice ale dobîndirii acesteia în condițiile concrete ale acelor ani, întîlnim în lucrările, precum și în acțiunile revoluționare ale lui Nicolae Bălcescu. Este neîndoielnic că numeroase teze ale marelui patriot cu privire la independență sînt exprimate în *Proclamația* și *Programul revoluționar* de la Islaz, din 9 iunie 1848. Astfel, în *Proclamație* se consemnează că „poporul român își recunoaște dreptul său de *suveran*"; „...în domn este personificată *suveranitatea* acestui popor..."; și „nici un român nu va trăi după moartea *independenței* patriei sale", relevîndu-se că „poporul român... deopotrivă adoră libertatea și a lui și a altor nații, ce voind a se reintregi în drepturile lor, știe a respecta pe alte nații"[12], iar în *Program* se proclamă „Independența administrativă și legislativă pe temeiul tratatelor lui Mircea și Vlad V*

[10] S. Bărnuțiu, *Românii și ungurii*, Cluj, 1924, p. 42.

[11] I. Lupu, *Lecturi din izvoarele istoriei române*, Cluj, 1968, p. 267.

[12] Vezi *Anul 1848 în Principatele Române*, vol. I, București, 1902, p. 490—491, 493, 495, 500, 501; *Pagini din lupta poporului român pentru independența națională*, București, Edit. politică, 1967, p. 13—14.

* Se referă la *„vechile tractaturi"* sau „capitulații" cu Poarta otomană.

și neamestecul nici unei puteri din afară în cele dinăuntru ale sale.

Exprimîndu-și încrederea nestrămutată în popor, Bălcescu demonstra cu forța de convingere a faptelor că atunci „cînd inima lui (a poporului) va fi aprinsă de acea mare idee a regenerației naționale și cînd el va fi hotărît de a o apăra cu sîngele său, nici o putere din lume nu-l va putea birui"[13]. Aceste idei luminoase au prins viață, reflectîndu-se în hotărîrea crescîndă a poporului de a se împotrivi chiar cu armele armatei turcești[14]. În această optică se fac pregătiri militare, pentru „a apăra libertatea și independența patriei"[15].

Contopirea idealurilor de libertate națională cu cel al eliberării sociale, al progresului social, pe calea învingerii rînduielilor feudale explică puternicul elan revoluționar și patriotic al maselor din întreaga perioadă istorică în care s-a făurit statul național unitar în România. După cum se știe, unirea înfăptuită în 1859, era legată, de către toate mințile luminate din acele vremuri, de dobîndirea independenței naționale. „*Cea dintîi și cea mai profundă dorință a Principatelor* — declarau Constantin Hurmuzaki și Ioan Maiorescu — *e ca să nu li se pună nici o piedică în dreptul lor de state suverane de a dispune libere despre viitoarea lor existență politică, schimbînd cea de pînă acum formă a acestei existențe și consolidîndu-se într-un singur stat. Aceasta e Unirea, sau, mai bine, reîmpreunarea Principatelor pentru că poporul acestor țări a fost odată și în privința existenței sale politice numai un individ*"[16]. Marele patriot și gînditor Nicolae Bălcescu arăta că la „simțămîntul de amor corespunde principiul suveranității naționale: căci cei ce-și iubesc patria nu vor să o vadă nici într-un chip supusă. Dar principiul suveranității naște acela al întruniri, fiindcă este știut că suveranitatea dispare îndată ce se înstrăinează o parte dintr-însa"[17].

Revoluționarii timpului vedeau în Unire singura cale pentru constituirea unui stat național puternic, în măsură să scuture jugul străin asupritor și să-și dobîndească independența și suveranitatea națională. Unirea este absolut necesară, arăta Mihail Kogălniceanu, deoarece numai ea poate asigura „*independența dinăuntru și puterea de a se apăra de înrîuririle streine*". Mai mult, ei legau, în lupta pentru Unire, problemele naționale de cele sociale, condiționîndu-le — în rezolvare — pe unele de celelalte. „O nație care își are conștiința drepturilor sale — arăta același patriot și om de stat — trebuie să aibă și corajul de a să apăra, numai atuncea ea este respectată... Unirea este atît de necesarie, încît fără dînsa nu ne este cu putință a dezlega nici chiar chestiile sociale, la soluția cărora sîntem îndatorați"[18].

Bogata activitate de concepție a lui Mihail Kogălniceanu, precum și eforturile depuse ca om de stat demonstrează că marele om politic, jurist și diplomat are o contribuție dintre cele mai importante în recunoașterea independenței României prin tratatul de la San-Ștefano, încheiat la 19 februarie/3 martie 1878[19] și cel de la Berlin, încheiat la 1/13 iunie 1878[20].

Tratatul de pace încheiat la Berlin confirmă independența României, care este apoi recunoscută de marile puteri. Țara noastră intră astfel în rîndul țărilor europene cu drepturi egale, după cum subliniază M. Kogălniceanu: *suverană și neatîrnată*. „România este încredințată — precizează Kogălniceanu — că puterile garante vor confirma dreptul de *a figura de-acum înainte în Europa ca stat independent*, să-i dea în sfîrșit posibilitatea deplină de a-și

[13] *Biblioteca Acad. R. S. România*, ms. rom., nr. 81, f. 61 r.

[14] Aproximativ 100.000 de oameni (C. Golescu-Vartic, *1848, zile revoluționare*, București, 1899, p. 376, 387). Pe Cîmpia Libertății la 15 iunie 1848, masele populare au jurat: „Jur... că voi fi credincios voinței nației române, apărînd-o din toate puterile împotriva oricărui atac și asuprire" (*Anul 1848 în Principatele Române*, vol. I, p. 591—592).

[15] *Anul 1848 în Principatele Române*, vol. IV, p. 260—264.

[16] „*Acte și documente relative la Istoria renașterii României*", vol. III, București, 1896, p. 203.

[17] Nicolae Bălcescu, în „Junimea română", Paris, nr. 1, din 1851.

[18] Mihai Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, București, Edit. politică, 1967, p. 220.

[19] Demonstrînd că participarea noastră este pe deplin justificată „ca stat în numele căruia nimeni nu are dreptul să hotărască", Mihail Kogălniceanu releva că în virtutea acestor argumente „Tratatul de la San-Ștefano nu are nici o valoare pentru noi, întrucît a fost făcut fără participarea noastră" (*Arhivele Statului*, București, fond „Casa regală", dosar 17/1878, p. 83).

[20] Anglia și Austro-Ungaria se opun cu îndîrjire recunoașterii independenței României, Serbiei, Muntenegrului și autonomiei Bulgariei. Este motivul pentru care se convoacă Congresul de la Berlin din 1/13 iunie 1878. Participarea României nu este admisă. Ca urmare a insistențelor depuse, I. C. Brătianu și M. Kogălniceanu sînt primiți pentru a prezenta memoriul guvernului român. Folosindu-se de această ocazie, ministrul de externe român expune în fața congresului, într-un discurs sobru, temeinic argumentat, cererile României și hotărîrea sa fermă de a dobîndi independența și suveranitatea deplină (v. M. Kogălniceanu, *Opere*, ediția N. Cartojan, p. 242—247).

îndeplini în mod liber misiunea ce-i revine la Dunărea de jos"[21].

3. În urma proclamării independenței de stat s-au creat acele condiții ce-i erau necesare României moderne pentru o dezvoltare multilaterală, suverană. În cadrul statului național independent român au crescut forțele de producție, s-a dezvoltat proletariatul, care a preluat și a ridicat pe o treaptă superioară cele mai nobile tradiții ale luptei pentru înfăptuirea năzuințelor sociale și naționale ale poporului, pentru progresul social-politic al patriei. Concepția despre independența națională se îmbogățește, capătă un conținut mai precis, mai complex. Este cunoscut, de pildă că, în această etapă, în gîndirea românească se exprimă cu vigoare teza ,,asigurării independenței naționale", a ,,dezvoltării libere a poporului", fără ,,amestec din partea străinilor". Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, A.D. Xenopol, Dimitrie Gusti, Nicolae Titulescu, Vespasian Pella militează pentru înțelegerea conținutului complex al independenței naționale și mai ales pentru ,,ocrotirea și recunoașterea dreptului românilor la dezvoltarea autonomă". Nicolae Iorga atrăgea atenția asupra faptului esențial că ,,o națiune are dreptul să se conducă după interesul ei" fără ca alții să-i impună o anumită conduită, iar Dimitrie Gusti arăta că eforturile pentru dezvoltarea lor multilaterală ,,aduc națiunilor un prestigiu permanent și o justificare deplină a dreptului lor la existență, alături de națiunile mari ale lumii". În studiile aprofundate ale lui Vasile Pârvan se releva importanța și semnificația luptei *pentru independență în ,,formarea și dezvoltarea* țării pe baze și în condiții autonome". A.D. Xenopol se întreba — pe bună dreptate: ,,Ce sînt toate frămîntările popoarelor decît năzuința de a realiza ideea dreptului lor, de a apăra această idee, atît în relațiile dintre popoare, cît și în acelea dintre clasele sociale".

În opera politică, Mihai Eminescu insista asupra: *a.* continuității ideii și conceptului de independență națională; *b.* particularităților exercitării ei *în țările române; c.* necesității respectării tuturor atributelor ei în relațiile cu celelalte țări. ,,Ar fi un act de adîncă ingratitudine către strămoșii noștri — atrage atenția eminentul gînditor —, dacă ne-am închipui că cu noi se începe lumea în genere și România îndeosebi, *că numai noi am fost capabili a avea instinctul neatîrnării*, cînd la dreptul vorbind, n-am făcut decît a mănținea cu mai mult ori mai puțin succes ceea ce ei au cîștigat, fie prin sîngeroase lupte, fie prin dezvoltarea unei isteții extraordinare, puse amîndouă adeseori în serviciul acestei unice preocupațiuni, a *păstrării neamului și țării*"[22]. Teza continuității conceptului independenței românilor este susținută de marele cărturar cu fapte din istoria neamului, precum și cu argumente științifice. ,,E drept — arăta Mihai Eminescu — că prezentul cu graiul lui viu, cu ambițiile și pretențiile lui e un advocat foarte elocvent pentru meritele sale, fie reale, fie închipuite, față cu meritele unui trecut, a cărui gură o astupă pămîntul. Și cu toate acestea fost-ar-fi cu putință de-a vorbi chiar de neatîrnarea statului român, fără a sufla praful așezat pe tractatele noastre vechi și de pe cronicele noastre?" Eminescu conchidea că *,,independența"* precum o numim astăzi *nu este un ,,copil găsit"* fără căpătîiu și fără antecedente, *ci un prinț*, care dormea cu sceptru și coroana alături". El demonstra că — dacă în anumite epoci independența căzuse în desuetudine ,,prin necumpănitele acte" ale unor domnitori — *,,neatîrnarea noastră a fost pururea reală, ca drept pururea în vigoare*, ca fapt știrbită din cînd în cînd nu prin alt drept, ci prin excese și abuzuri de putere ale Turcilor și dacă ea a fost întunecată curs de o sută de ani prin postomania fanariotă, tradiția ei și încercările de a o restitui n-au încetat nici cînd, iar mai cu seamă secolul nostru a fost bogat în succese pe terenul acesta"[23]. În cercetarea sa, Eminescu definea independența ca un *drept permanent* al statului, imposibil de înlocuit, căruia nu i se poate aduce vreo atingere printr-un alt drept. Deci, nu există un alt drept mai puternic, ca cel pe care statul îl are de acționa neatîrnat în realizarea obiectivelor dezvoltării sale. Știrbirile aduse independenței sînt *fapte* comise prin excese și abuzuri de putere.

Dezvăluind particularitățile exercitării independeței naționale în țările române, Eminescu sublinia înțelepciunea domnilor și poporului în efortul de a se ,,dezvolta autonom" în condițiile în care puterile vecine voiau să-și întindă teritoriile ,,pe socoteala țărilor române"[24]. ,,Cînd o influență reprezentată prin Domnul cutare, amenința să prevaleze, boierii îl răsturnau, dînd greutate momentană altei influențe și vice-versa. Domnii cei siguri despre țară făceau tot astfel: Mircea contrapunea influența polonă celei ungare *și* viceversa, Ștefan asemenea"[25]. Gînditor profund, Eminescu explica modul în care românii — acționînd cu inteligență și curaj — au folosit circumstanțele existente pentru a-și menține

[21] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Fondul Proclamarea Independenței României*, dosar 24, p. 46 (subl. ns. — D.M.).

[22] Mihail Eminescu, *Independența română*, în *Op. cit.*, p. 35, (subl. ns. — D.M.).

[23] *Ibidem*, p. 35—37, (subl. ns. — D.M.).

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem.*

autonomia. Totodată, el atrăgea atenţia asupra neajunsurilor acestui sistem, între care cele mai importante erau : nesiguranţa ; pierderile suferite de ţară ; instabilitatea, neajunsuri depăşite parţial prin reglementările promovate în urma proclamării independenţei de stat a României. După cum arăta Eminescu, ,,a doua zi de la încheierea tractatului de la Paris, şi în contra prescripţiunilor lui formale, am ales un singur domnitor pentru ambele ţări surori, cîţiva ani mai tîrziu am realizat unirea..., fostul Domn obţinu *suveranitatea absolută*... Purtat de o mişcare de-a dreptul entuziastă, Cuza Vodă a devenit el însuşi principalul purtător al politicii exterioare, al *politicii neatîrnării*"[26]. Independenţa presupunea, aşadar, în viziunea eminentului cărturar : *a.* dreptul suveran în elaborarea şi promovarea unor legiuiri proprii, naţionale ; *b.* neatîrnarea în relaţiile cu celelalte ţări. Mai mult, Eminescu relevă rosturile unui mecanism naţional ,,constituit în regulă" şi chemat să exercite *deplina suveranitate* internă şi externă. ,,Guvernele cari au venit în urma anului 1866, n-au prea avut altceva de cîştigat decît firma, decît *recunoaşterea unei neatîrnări* ce existase totdeauna, şi care scădea numai cînd n-avea cine s-o mănţie, sporea însă sub mîna oricui, cînd ar fi avut voinţa de-a o restabili"[27]. Sînt formulate, aici, explicit : *a.* cerinţele *menţinerii* independenţei naţionale ; *b.* exigenţele *restabilirii* autonomiei naţionale în cazul încălcării, ştirbirii ei. Marele cărturar vede chiar înlăuntrul guvernămîntului cauze şi condiţii ale încălcărilor independenţei, ca efect al abuzurilor şi ilegalităţilor. Eminescu atrăgea, totodată, atenţia asupra necesităţii unei lupte hotărîtoare împotriva corupţiei şi *incompetenţei*, pentru promovarea valorilor în realizarea guvernămîntului românesc. Cîştigul ,,fără muncă, deci imoral al nulităţilor cari au impertinenţa îndestulă de a se impune, sistematica lăudare a mediocrităţilor de către camaraderii, glorificarea răului şi absoluta paralizare a celor buni de a putea"[28] sînt profund dăunătoare procesului conducerii democratice. Ilustrul om de cultură dă — în acest fel — expresie ideii exercitării suveranităţii de către ,,acei oameni de merit" aleşi de popor, care vor fi în stare ,,să mănţie independenţa" şi ,,să lucreze pentru ţară". Sînt sesizate — cu un fin simţ al observaţiei — interrelaţiile obiective existente între *democraţie* şi *independenţă*, prin dezvăluirea critică a situaţiilor de fapt, demonstrîndu-se intercondiţionarea lor reciprocă, teză de asemenea amplu dezbătută în studiile contemporane cu privire la independenţa şi suveranitatea naţională. Aşadar, lupta pentru neatîrnare, sublinia Mihai Eminescu, se împleteşte cu lupta pentru democraţie în eforturile de creare a acelor condiţii necesare exercitării suveranităţii în interesul poporului, afirmării sale în libertate, egalitate, fraternitate[29].

În numeroase studii, în documente diplomatice şi mai ales în discursurile sale, Nicolae Titulescu aduce contribuţii remarcabile în : *a.* precizarea conţinutului independenţei naţionale ; *b.* statornicirea cadrului exercitării ei, precum şi *c.* a modalităţilor practice de ocrotire, de păstrare a neatîrnării neamului. Eminent diplomat, gînditor înzestrat cu un subtil spirit de observaţie a fenomenului politic, Titulescu defineşte *independenţa* ca un *principiu fundamental* al statului, într-o strînsă interdependenţă cu celelalte principii de drept internaţional : neamestecul în treburile interne ; dreptul popoarelor de a-şi hotărî singure soarta ; egalitatea în drepturi ; buna vecinătate. ,,Nu dau dreptul nimănui din afară să se amestece în treburile noastre lăuntrice ; cer dimpotrivă ca directivele politicii noastre interne să fie pur româneşti". Explicîndu-şi punctul de vedere, Titulescu arăta că ,,Cu această concepţie şi în acest spirit am condus politica externă a ţării şi *afirm că i-am asigurat o independenţă*, cu privire la înrîuririle din afară, care n-a fost niciodată depăşită în trecut"[30]. În viziunea marelui om politic era necesar să se asigure cadrul cel mai potrivit — prin curajul, inteligenţa şi perseverenţa poporului — pentru ca independenţa să capete treptat dimensiunile necesare. După cum mărturisea Titulescu, ,,tocmai pentru că vreau ca românul să fie stăpîn la el acasă, doresc să găsească el singur, *în plina lui suveranitate*, normele cele mai bune pentru păstrarea unităţii noastre naţionale". Înţelegînd complexitatea şi dificultăţile păstrării independenţei, chiar şi după înfăptuirea unităţii naţionale, el atrăgea atenţia asupra faptului că ,,dacă am făcut unitatea noastră, *trebuie să creăm şi instrumentul destinat s-o păstreze*". Şi văzînd căile concrete de realizare Titulescu socotea că pentru dezvoltarea autonomă, în pace şi linişte ,,ne trebuiesc alianţe şi amiciţii *cu toate popoarele* fără deosebire". Cu acelaşi prilej el preciza : ,,Declar că oricine garantează hotarele României şi pe acelea ale *aliaţilor noştri* este *aliatul* nostru de drept... Eu nu fac o alegere între gloanţele care s-ar îndrepta spre ţara noastră.

[26] *Ibidem* p. 37 (subl. ns. — D.M.). Ilustrul gînditor enumeră reformele pe care Cuza a putut să le facă în temeiul independenţei ţării, ,,fără de care nici o schimbare profundă nu s-ar fi putut înfăptui".

[27] *Ibidem*, p. 37—38 (subl. ns. — D.M.).

[28] *Ibidem*, p. 39.

[29] *Ibidem*, p. 40—50.

[30] Nicolae Titulescu, *Declaraţii făcute ziarului ,,Universul"*, în ,,Universul" din 18 iulie 1936, p. 1 (subl. ns. — D.M.).

Eu vreau ca România să trăiască. Și va trăi, căci acțiunea ei nu consistă în a substitui o ostilitate unei alte ostilități, ci în a suprapune o prietenie peste o altă prietenie". Punînd un accent deosebit pe necesitatea respectului reciproc al independenței, Titulescu arăta că esențial este să nu se accepte amestecul în treburile interne ale altor state, *impunîndu-și* sie însuși o asemenea conduită. „Nu mă amestec în politica internă a nici unui stat; pe *mine* mă preocupă numai politica internă a propriei mele țări". Fiind un om de acțiune, lucid și perseverent, Titulescu lucra intens la consolidarea legăturilor cu alte state, considerînd că aceasta constituie o condiție a păstrării independenței țării. „Nu ascund însă — arăta el — că în fruntea prieteniilor noastre stau statele din Mica Înțelegere și Înțelegerea Balcanică, stă Polonia, precum și Franța și Marea Britanie, cu care noi, cei din Mica Înțelegere și Înțelegerea Balcanică, am căutat să ne coordonăm întotdeauna politica".

Văzînd în apărarea păcii o cauză a tuturor națiunilor care luptă pentru independență, Titulescu releva importanța unității acestei lupte. „Dacă toată lumea vrea pacea, atunci soluția este simplă: să facem *frontul unic al* păcii". În ceea ce privește poziția țării în cazul unei acțiuni militare, n-o vedea decît în grupul celor care-și apără independența. Dacă pacea nu se va putea menține „și războiul ar izbucni, apoi trebuie să se știe că *România nu se poate abate în tabăra acelora în care se găsesc statele care vor sporirea teritoriilor lor pe spinarea țării noastre*"[31].

În aceeași viziune acționa Titulescu ori de cîte ori era vorba de probleme concrete care vizau apărarea independenței naționale. Așa, de pildă, în chestiunea Dunării — opunîndu-se tendințelor tratării noastre inegale, printr-un regim de supraveghere neobișnuit, din partea a două comisiuni* — el argumenta cu deosebită convingere autonomia noastră, invocînd inteligent rațiunile ei: „Să acceptăm ca români, în ce privește Dunărea, restricțiuni la suveranitatea noastră, pentru simpla rațiune că în trecut nimeni nu îndrăznea să impună vreo servitute Austro-Ungariei (pe care o reprezintă azi statele sus-citate)**, pentru că era o mare putere, pe cînd noi eram obligați să acceptăm acum o sută de ani condițiile impuse nouă de aceste mari puteri pentru a avea dreptul de a deschide ochii la lumina zilei ca stat național, este un act atît de contrar demnității românești, încît nimeni, *dar absolut nimeni* din țara mea nu l-ar accepta"[32]. Marele patriot susținea argumentat că „Nu există nici o țară care să fie dispusă să cedeze nici un milimetru din teritoriul său altfel decît constrînsă prin forță"[33].

În gîndirea politico-juridică s-a constatat tendința de a îngusta înțelesul independenței naționale, considerată numai ca „punct de plecare" al *competenței statelor*, care ar fi exclusivă, autonomă și deplină, în termeni generali, și avînd „un caracter relativ, fiecare atribut în parte[34]", ceea ce înlătură însuși punctul de plecare, independența statelor. În virtutea acestor concepții, independența și suveranitatea n-ar exista ca un atribut originar al statelor, în temeiul căruia ele își elaborează liniile politice înlăuntrul și în afara teritoriului național. Respingînd asemenea concepții, Titulescu arăta că nu poate accepta teza conform căreia „suveranitatea n-ar fi decît o simplă atribuție a statului de a se mișca în mod liber în limitele fixate de către drept, adică o anumită competență particulară deținută de guvern pe baza dreptului internațional"[35]. Încă din acele vremuri frămîntate — pe baza unei lucide și aprofundate analize a dreptului internațional — Titulescu era de părere că menținerea păcii este condiția indispensabilă pentru construirea unor noi relații internaționale, mai bune, mai drepte „prin punerea dreptului în slujba politicii, în așa fel, ca în cele din urmă să ajungem la concluzia că este vorba despre două aspecte ale unui unic adevăr"[36].

În rodnicele sale meditații asupra fenomenului politic, P.P. Negulescu ajunge la concluzii de certă valoare științifică cu privire la:

---

[31] *Ibidem* (subl. ns. — D.M.).

* O atenție deosebită a acordat, cu peste 50 de ani în urmă, aceleiași probleme Mihail Kogălniceanu în dezbaterile Camerei Deputaților, socotind-o „o problemă vitală pentru apărarea independenței României ca țară riverană la Dunăre" (M. Kogălniceanu, *Chestiunea Dunării. Discursuri rostite în ședințele Camerei deputaților din 1 și 2 mai 1882*, București, 1882, p. 1—55.

** Titulescu citează Austria, Cehoslovacia, Ungaria, Iugoslavia și România.

[32] Nicolae Titulescu, *Interviu acordat ziarului „Le Temps"*, în „Dimineața", din 31 iulie 1936, p. 1.

[33] Nicolae Titulescu, *Discurs ținut la dejunul societății medicale a litoralului mediteranean*, Cap. Martin, 11 aprilie 1937, în „Le Temps" din 13 aprilie 1937, p. 2.

[34] Ch. Rousseau, *L'Indépendance de l'Etat dans l'ordre international*, „Recueil de Cours", vol. 73, II, 1948, p. 171 și urm.

[35] Nicolae Titulescu, *La souveraineté des Etats et l'organisation de la paix*, în „Dictionnaire diplomatique", sub redacția lui A. P. Frangulis, vol. II, Paris, 1937, p. 833.

[36] Nicolae Titulescu, *Discurs rostit la Universitatea din Bratislava cu prilejul decernării titlului de doctor honoris causa*, în „Nicolae Titulescu. Discursuri", București, Edit. științifică, 1967, p. 576, 583 și urm.

a. semnificația consolidării țării înlăuntrul și în afară pentru exercitarea independenței naționale ; *b.* construcția unui cadru democratic necesar finalităților unui guvernămînt neatîrnat, în interesul țării. Trebuie să acționăm cu toată hotărîrea — arată marele gînditor — pentru „refacerea țării și sporirea puterii ei de rezistență", pentru păstrarea și îngrijirea patrimoniului național, deoarece „fiecare generație este, la rîndul ei, purtătoarea marei sarcini istorice, pline de răspunderi teribile, a *conservării și dezvoltării neamului nostru*"[37]. Regăsim în aceste aprecieri, într-o formă mai puțin dezvoltată, teza privitoare la temelia economică a neatîrnării țării, la raportul dialectic dintre aceasta și independența națională. Dar, poate cea mai substanțială contribuție aduce eminentul gînditor la formularea exigențelor puse în fața guvernămîntului pentru ca el să se poată exercita în interesul țării, dezvoltării și prosperării ei. Pornind de la analiza roadelor revoluției franceze, P.P. Negulescu pune în lumină *esența* și *virtuțile* egalității în drepturi, ajungînd la concluzia — în lumina studiului epocii — că egalitatea nefiind prezentă „în *realitatea* situațiilor" îi pune pe oameni „pe același plan în *posibilitatea* devenirilor — ceea ce constituia o puterică pîrghie de progres"[38].

Marele gînditor constata că în „interdependențele claselor sociale, rezultînd din diviziunea muncii" se dau luptele economice și sociale și ajungea la concluzia că „suveranul constituțional" avea menirea de a veghea „cu obiectivitate" la realizarea „intereselor superioare ale Statului", deoarece el considera că organizarea politică necesită „pe deasupra partidelor, un element de *ordine și stabilitate*"[39]. Desigur, punctul de vedere al autorului pornește de la situația concretă a epocii sale, cu toate limitele și neajunsurile cunoscute. Numai prin concentrarea eforturilor proprii pentru lichidarea jugului străin și dezvoltarea de sine stătătoare se dobîndește deplina neatîrnare și autonomie națională.

Dar, aceasta a devenit cu putință — în cazul țării noastre — numai ca urmare a victoriei insurecției naționale armate din august 1944 și a înfăptuirii cu succes a revoluției populare, care au deschis o eră nouă în istoria poporului nostru, au însemnat statornicirea *independenței* statului unitar român. Aceasta reprezintă o mare cucerire a poporului nostru, încununarea luptei sale seculare pentru neatîrnare, pentru o viață mai bună în condiții de deplină suveranitate. În procesul construcției socialiste în țara noastră, dezvoltarea în ritm susținut a economiei și consolidarea relațiilor de producție socialiste *au contribuit la continua întărire a suveranității și independenței naționale*. Și tocmai pentru a înțelege mai bine prezentul revoluționar, schimbările profunde survenite, *continuitatea* de concepție și acțiune a poporului, avem datoria să ne aplecăm cu veneratie asupra gîndirii și faptelor luminoase ale înaintașilor. „Dezvoltînd recunoștința și prețuirea față de strămoșii care — așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — cu sacrificii și jertfe uriașe, au apărat ființa națională a poporului, au purtat steagul luptei pentru libertate și neatîrnare, pentru dreptate națională și socială, trebuie să sădim în conștiința oamenilor sentimentul răspunderii față de moștenirea înaintașilor, al hotărîrii de a duce mai departe, în noile condiții istorice, făclia progresului și civilizației pe pămîntul României"[40].

[37] P. P. Negulescu, *Partidele politice*, București, Cultura Națională, 1926, p. 5—6 (subl. ns. — D.M.).

[38] *Ibidem*, p. 154.

[39] *Ibidem*, p. 161—165, 260.

[40] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, în vol. *Congresul educației politice și al culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1976, p. 43.

MUNCA, TEORIA ACȚIUNII ȘI CONCEPTUL MARXIST DE PRACTICĂ

DE

CORNEL POPA

Munca este un concept central în teoria filozofică, economică și sociologică marxistă. Analiza multilaterală și aprofundarea acestui concept se dovedește a avea în etapa pe care o străbate țara noastră și în lumina recentelor documente de partid și legi adoptate de Marea Adunare Națională nu numai o însemnătate teoretică, ci și una practică, economcă, peda-

gogică, politico-educativă. Ne propunem în articolul de faţă să relevăm cîteva dintre dimensiunile conceptului de muncă în viziunea fondatorilor marxismului, să relevăm prioritatea marxismului în analiza din perspectivă filozofică a muncii şi mai general a activităţilor umane şi să sugerăm cîteva direcţii de îmbogăţire şi nuanţare a conceptului marxist de practică — concept indisolubil legat cu cel de muncă, — pe baza achiziţiilor unor ştiinţe moderne.

1. În secţiunea a III-a din *Capitalul* (Cap. V, § 1) Marx scrie : „Munca este în primul rînd un proces între om şi natură, un proces în care omul mijloceşte, reglementează şi controlează prin propria sa activitate schimbul de substanţe între el şi natură. El însuşi se opune naturii ca una din propriile ei forţe. Forţele naturale care aparţin trupului său, braţele şi picioarele, capul şi mîinile, el le pune în mişcare pentru a lua în stăpînire într-o formă utilă propriei sale vieţi substanţele din natură. Acţionînd astfel asupra naturii exterioare şi transformînd-o, el transformă, totodată, propria sa natură"[1]. Referirile la muncă şi la semnificaţia ei sînt extrem de bogate în scrierile clasicilor. Dintre multiplele referiri găsim oportun să amintim aici celebra comparaţie făcută de Marx între arhitect şi albină şi remarca după care superioritatea arhitectului constă în faptul că acesta construieşte celula în cap înainte de a o construi din ceară. Marx reia aprecierea lui B. Franklin după care omul este „un animal constructor de unelte" şi întreprinde o judicioasă analiză a componentelor procesului de muncă, distingînd, cu un secol înaintea praxiologilor de astăzi, elementele constitutive ale acţiunii umane : scop, obiect al muncii, mijloacele acesteia şi în primul rînd unealta, maşina etc., munca vie prestată de fiinţa umană ca cheltuire de energie musculară şi nervoasă.

Pe scurt, considerăm că aprecierile existente în *Capitalul*, în *Sfînta familie*, în *Anti-Dühring* şi în alte scrieri ale clasicilor marxism-leninismului, ne îndreptăţesc să distingem următoarele laturi sau dimensiuni ale procesului de muncă.

a. *o dimensiune ontologică sau fizic-naturală a procesului de muncă*, constînd în schimbarea de substanţe între om şi natură, în evenimentele şi procesele declanşate de fiinţa umană prin intervenţia sa ca agent în sînul proceselor naturale. Rezultatele acestei intervenţii se obiectivează în produsul finit. Încercarea recentă a filozofului şi logicianului finlandez G.H. Wright de a funda logica acţiunii pe logica schimbării[2] este în concordanţă cu semnalarea de către Marx a dimensiunii ontologice a muncii ;

b. *o dimensiune cognitivă a actului de muncă*, constînd în prefigurarea şi anticiparea mentală a rezultatului muncii, în considerarea, înainte de a trece la execuţie, a circumstanţelor, mijloacelor, operaţiilor şi tehnologiilor ce urmează a fi utilizate. În munca omului contemporan dimensiunea cognitivă se vădeşte în rolul important pe care îl joacă cercetarea şi proiectarea în conceperea şi realizarea unui produs.

c. *o dimensiune socială a muncii* constînd în reţeaua complexă de relaţii create şi dezvoltate între oameni în procesul muncii, atît la nivelul aceluiaşi moment sau etape istorice cît şi între momente istorice diferite. Putem interpreta, aşadar, dimensiunea socială a muncii sincronic şi diacronic.

Mai reţinem ideile : munca este creatoare de existenţă socială : prin ea omul îşi depăşeşte statutul de fiinţă inclusă într-o nişă biologică şi devine demiurg de existenţă obiectivă, pune în mişcare o întreagă faună de fiinţe tehnologice puse în slujba progresului economic şi social ; munca a generat sau stă la baza principalelor relaţii social-umane de cooperare şi asistenţă, precum şi a intereselor contradictorii, a raporturilor de opoziţie, luptă şi antagonism.

d. *o dimensiune teleologică şi axiologică* a procesului de muncă relevînd faptul că orice act şi proces de muncă este o conduită raţională, finalizatoare şi o producere sau instituire de valori. Munca, relevă Marx, conservă şi produce valori. Istoria omenirii este de neconceput fără această creare sau construire şi conservare în timp a valorilor. Conduita raţională a fiinţei umane în procesul de muncă constă în adecvarea continuă a mijloacelor la scop şi invers, în alegerea unor obiective judicioase, realiste, în concordanţă cu resursele şi mijloacele de care dispune agentul social uman la un moment istoric dat.

Procesul muncii, scrie Marx, este o activitate care urmăreşte crearea unor valori de întrebuinţare, o apropiere şi adecvare a substanţelor naturale la trebuinţele omeneşti[3]. Satisfacerea trebuinţelor şi împlinirea personalităţii umane este scopul suprem al muncii ;

e. *o dimensiune psihic-motivaţională*. Atît la nivelul individului, cît şi la nivelul grupurilor angajarea în procesul muncii are o motivaţie psihologică ; individul şi grupurile manifestă aspiraţii şi ţeluri, dorinţe şi atitudini, încearcă satisfacţii sau frustrări în legătură cu participarea lor în procesul muncii.

[1] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Edit. politică, 1966, p. 190.

[2] *Norm and action*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

[3] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol 23, p. 196—197.

f. *o dimensiune instructiv-educativă, de formare și dezvoltare a personalității umane.* În procesul muncii, transformînd mediul ambiant, omul își transformă, totodată, propria sa natură.

În raport cu procesul de instruire și formare a tinerei generații munca apare deopotrivă ca scop și mijloc: este scop în măsura în care menirea supremă a școlii este de a pregăti pe tineri pentru viață și în primul rînd pentru activități utile societății și este mijloc în măsura în care încadrarea tînărului într-un proces de muncă contribuie hotărîtor la formarea caracterului său, la dobîndirea dorinței de a fi util societății, la educarea perseverenței și dîrzeniei, la educația sa în spiritul colectivismului, la prețuirea și apărarea de către tînăr a proprietății socialiste etc. Îndatorire fundamentală a fiecărui cetățean consemnată în Programul partidului[4] și în Constituția țării[5], munca este principala cale de împlinire a personalității umane creatoare și o direcție majoră de manifestare a libertății individului, libertatea de acțiune.

Laturile sau atributele mai sus menționate ale conceptului de muncă sînt în măsură să releve complexitatea și actualitatea teoretică a acestuia pentru literatura filozofică marxistă.

Caracterizarea conceptului de muncă și a poziției filozofiei marxiste cu privire la natura, esența și funcțiile muncii nu este completă dacă nu vom menționa, chiar și în treacăt, încă alte trei teze: rolul decisiv al muncii în antropogeneză, locul privilegiat al activităților productive în crearea și dezvoltarea existenței sociale și, în sfîrșit, corolarul acesteia, rolul maselor muncitoare, al făuritorilor de bunuri materiale, în dezvoltarea istorică a societăților omenești.

Împărtășim convingerea că studierea cu mijloace adecvate a muncii reprezintă un domeniu fertil de investigație nu numai pentru economist și sociolog, dar și pentru filozof și etician, pentru jurist și logician. Menționăm cîteva astfel de probleme de o deosebită actualitate teoretică și practică: structura și motivația acțiunii sociale, conduita rațională și conceptul de eficiență[6], tipologia muncii și nomenclatorul de profesii, particularitățile muncii de proiectare și corelația dintre informațional și operațional în această activitate, științele tehnice, științe despre condițiile și mijloacele acțiunii umane, logica discursului practic și teoria marxistă a acțiunii etc.

2. Am menționat mai sus prioritatea filozofiei marxiste în elaborarea unei teorii coerente despre muncă și despre activitatea umană productivă în general. Dintre speciile multiple de activități umane, clasicii filozofiei marxiste au analizat îndeosebi activitățile economico-productive și de schimb și activitatea politică, îndeosebi lupta de clasă și revoluția socială. Scrierile clasicilor conțin, desigur, analize și aprecieri și despre alte forme sau specii de activitate umană cum ar fi, de exemplu, creația teoretico-filozofică, grevele, războiul etc. Există, totuși, specii de activitate teoretică și practică mai puțin cercetate de clasicii filozofiei marxiste, fie și numai pentru faptul că în epoca respectivă acestea nu s-au afirmat ca activități sociale cu consecințe majore asupra vieții și evoluției societăților umane. Frontului filozofic marxist îi revine, de aceea, sarcina aprofundării și dezvoltării teoriei marxiste despre acțiunea socială, în pas cu stadiul actual al dezvoltării științei și tehnicii, al practicii revoluționare.

Așa, de exemplu, este oportun să reflectăm în continuare asupra statutului muncii de cercetare științifică și a căilor de sporire a eficienței ei sociale, locului și particularităților creației artistice ca formă de activitate umană, asupra teoriei organizării și conducerii și naturii muncii administrative, activității de ocrotire a sănătății, evoluției serviciilor în societatea socialistă etc. Este de prisos a mai insista asupra utilității colaborării dintre filozofi, economiști, sociologi, psihologi etc. în dezbaterea și soluționarea corespunzătoare a tuturor acestor probleme. În sfîrșit, credem că dialogul și confruntarea de idei cu literatura filozofică marxistă și nemarxistă de peste hotare precum și efortul de asimilare a unor tehnici și metode noi de investigație sînt chemate să joace un rol important în ridicarea pe o nouă treaptă a teoriei marxiste despre acțiunea socială.

În această ordine de idei ținem să relevăm importanța evaluării critice a praxiologiei lui Kotarbiński, a teoriei acțiunii și motivației elaborate de Maria Nowakowska, a teoriei acțiunii și a logicilor deontice elaborate de G.H. Wright și J. Hintikka, G. Kalinowski, S. Kanger etc. Unele sugestii și puncte de vedere noi oferă în teoria organizării și conducerii abordarea sistemică a întreprinderii etc.

3. Utilizînd unele achiziții ale logicii acțiunii și ale logicii deontice dorim să distingem între conceptele de *acțiune* și *practică*, adesea nejustificat identificate în literatura

---

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 158.

[5] *Constituția Republicii Socialiste România*, 1976, p. 6—7, art. 18.

[6] Redefinirea dintr-o perspectivă logico-filozofică a conceptului de eficiență am încercat-o nu demult în studiul nostru *Logica cooperării, eficiența acțiunilor și conceptul de eroare practică* apărut în „Viitorul social", nr. 4 din 1976.

de specialitate și să sugerăm cîteva modalități de nuanțare a conceptului de practică.

În viziunea lui Wright logica acțiunii apare ca o supraetajare a logicii schimbării. Această idee concordă după cum am mai observat cu înțelegerea de către Marx a muncii ca o formă de interacțiune dintre om și natură, agentul productiv sau individul uman intervenind și influențînd, în concordanță cu voința și țelurile sale, șirul evenimentelor fizic naturale. Actul de muncă apare astfel ca o deviere intenționată a șirului de evenimente naturale, ca o inserție activă a factorului uman în dubla sa ipostază, biologico-naturală și psihologico-cognitivă, în ordinea firească a fenomenelor, inserție prin care aceasta este convertită în *fapte* și *acte de cultură*, în *obiecte* sau *produse*, rezultate sau stări finale ale activității de muncă, cu un cuvînt în bunuri, ce satisfac anumite interese sau trebuințe umane. Producerea de valori materiale sau spirituale este încheierea firească a procesului de muncă. Din nefericire, tocmai această ultimă calitate, aceea de bun sau valoare scapă pînă în prezent construcției logico-formale în teoria acțiunii. Calculul logic formal propus de Wright evidențiază imixtiunea factorului uman în ordinea naturală prin prefixarea evenimentelor de functorii *d* (de la ,,to do'' = a face, a acționa) și *f* (de la ,,to forbear'' = a se abține sau a nu interveni) în șirul de evenimente. Dacă vom conveni să notăm, împreună cu Wright prin *p* o caracteristică oarecare a unui sistem de acțiune la un moment dat sau un element al unei descripții de stare, atunci vom distinge patru evenimente elementare în raport cu *p*. Cum evenimentul sau trecerea unui sistem de la o stare la alta se notează prin *T* prefixat și urmat de o expresie logică (de exemplu pTq care se citește ,,*p* și după aceea *q*''), cele patru evenimente elementare vor fi:

pTp	conservarea caracteristicii *p*
$pT-p$	dispariția caracteristicii *p*
$-pTp$	apariția caracteristicii *p*
$-pT-p$	conservarea absenței caracteristicii *p*

Cele patru transformări elementare sînt reciproc exclusive. Wright a arătat în *Norm and action* că orice *T*- expresie poate fi redusă în logica schimbării la *T*-constituenți, respectiv la o disjuncție de conjuncții de astfel de evenimente elementare.

Deocamdată, este important să reținem că există o teorie logic-formală a evenimentelor care va servi ca o infrastructură pentru elaborarea logicii acțiunii, ca o descriere abstractă, formală a acțiunii umane considerată a fi întreprinsă de unul și același agent sau de o clasă de agenți cu statut social-normativ identic.

Fiecăruia dintre cele patru evenimente elementare sau *ocazii* de acțiune, putem să-i asociem cîte două conduite sau *atitudini praxiologice elementare*, după cum îl vom prefixa prin *d* sau *f*. Cele opt atitudini praxiologice elementare în raport cu o caracteristică dată *p* vor fi:

1) $d(pTp)/-p$	provocarea dispariției;
2) $f(pTp)/p$	tolerarea menținerii;
3) $d(pT-p)/p$	prevenirea dispariției sau conservarea;
4) $f(pT-p)/-p$	tolerarea dispariției;
5) $d(-pTp)/-p$	prevenirea apariției;
6) $f(-pTp)/p$	tolerarea apariției;
7) $d(-pT-p)/p$	provocarea apariției;
8) $f(-pT-p)/-p$	tolerarea absenței.

Patru dintre ele (cele cu numere impare) sînt *atitudini praxiologice active* constînd în intervenția agentului și modificarea evenimentului fizic-natural; alte patru sînt *atitudini praxiologice pasive* sau abțineri ale agentului de la acțiune care au drept efect producerea nemodificată a evenimentului fizic. Vom spune că în acest caz agentul tolerează producerea evenimentului.

Variabila scrisă după bara oblică descrie rezultatul conduitei. În simbolismul adoptat presupunem că intervenția agentului este întotdeauna eficientă, că acesta este *apt* sau *abil* de a produce starea finală dorită. Conceptul de abilitate descrie la Wright mulțimea acțiunilor realizabile de către agentul de referință, abilitatea fiind astfel un *posibil prin acțiune* relativizat la un agent[7]. Nici ideea de abținere sau nonintervenție a unui agent nu are sens decît în raport cu o stare finală (sau rezultat) accesibilă agentului, fiind deci acțional posibilă.

Cele opt atitudini praxiologice elementare în raport cu o caracteristică sau descriere de stare *p* sînt reciproc exclusive, observație ce va fi folosită de Wright în decizia formulelor din logica acțiunii.

Nu dorim să intrăm aici în detaliile de ordin tehnic ale logicii acțiunii. Pentru obiectivele urmărite de noi ne pare important să remarcăm faptul că orice acțiune umană descrisă în limbajul logicii acțiunii poate fi adusă la o formă normală pozitivă constînd dintr-o disjuncție de conjuncții de *d*- și *f*-expresii elementare în care *d* și *f* nu sînt prefixate de semnul negației. Cele opt *d*- sau *f*-expresii elementare se dovedesc astfel a fi suficiente pentru a descrie în limbajul logicii

[7] Explicații suplimentare asupra conceptului de posibil acțional sau realizabil definit ca o modalitate logică cititorul poate găsi în articolul nostru *Modalități praxiologice*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 6, 1976.

acțiunii conduite umane extrem de complexe. Se cuvine să mai observăm aici că forma normală pozitivă se arată a fi, între altele, o enumerare exhaustivă a alternativelor de conduită în condițiile menținerii variabilelor de stare date inițial și a raporturilor logice stipulate în formula inițială. Considerarea acestor alternative ne pare a fi deosebit de sugestivă pentru definirea conceptului de *libertate de acțiune* a unui agent în raport cu o clasă de abilități și cu un număr de ocazii sau circumstanțe ale acțiunii.

4. Practica este, cel mai adesea, definită în literatura filozofică marxistă ca activitate umană de transformare a realității obiective naturale sau sociale. Intrată profund în modul nostru de gîndire, definiția de mai sus este corectă în intenția și linia sa generală și îndeplinește fără echivoc funcția de delimitare a acțiunilor cu caracter practic de cele teoretico-contemplative. Admitem, de asemenea, că termenul de practică nu poate fi definit decît prin referire la acțiunea socială ce modifică ambianța naturală sau socială. Cu toate acestea, apreciem ca inacceptabilă tendința curentă de identificare a conceptului de practică cu acela mai general de acțiune umană transformatoare, în extensiunea căruia includem producția de bunuri materiale, activitatea revoluționară și experimentul științific. Deosebirea dintre practică și acest ultim concept nu rezidă atît în extensiunea lor, cît în intensiunea sau notele lor definitorii. Sub raport extensional, conceptul de practică nu cuprinde orice acțiune transformatoare posibilă sau imaginabilă, inclusiv într-un timp viitor, ci include doar *acțiuni efective*, săvîrșite și pe deplin încheiate. Putem vorbi despre un stadiu sau nivel viitor al practicii într-un domeniu oarecare, dar nu există o practică viitoare. Practica este înțeleasă ca un *bilanț* și *apreciere* a unei mulțimi de experiențe umane privind transformarea deliberată a existenței materiale, naturale și sociale, dobîndită de specia umană din cele mai vechi timpuri pînă în prezent. Practica are, așadar, o dimensiune diacronică și o dimensiune sincronică. Ea trebuie privită în devenirea sa istorică, mereu ascendentă (nelipsită totuși de unele căderi) și ca asociind *niveluri de performanță* diferite fiecărei epoci istorice. Totodată, ea trebuie privită ca o *exploatare exhaustivă* a performanțelor operaționale ale *tuturor* agenților acțiunii sociale la un moment istoric dat. Acesta ne pare a fi conceptul filozofic global de practică.

Practica reprezintă o omologare social istorică a posibilului acțional sau a realizabilului prin acțiunea umană. Din mulțimea acțiunilor umane, a încercărilor reușite și nereușite, *în conceptul de practică se reține doar experiențele umane semnificative*, pozitive și negative *apte de a ghida construcția teoretică și de a călăuzi ființa umană*, o clasă sau un grup social în acțiunile sale viitoare. Pe acest temei, susținem că practica nu trebuie înțeleasă ca un concept pur sumativ ce include activitățile materiale transformatoare ci ca un *concept descriptiv-evaluativ avînd o netăgăduită valoare metodologică prin care se înregistrează și instituie un nivel de performanță atins într-o activitate umană* de un agent sau un grup de agenți, conferindu-i-se o semnificație general umană: ceea ce a fost săvîrșit sau înfăptuit de un individ sau un grup de indivizi în anumite condiții date este, în principiu, *realizabil* sau accesibil prin acțiune și altor indivizi umani aflați în condiții similare. Valoarea metodologică a conceptului de practică rezidă în atestarea enunțului aparent banal potrivit căruia „tot ceea ce a fost înfăptuit este acțional posibil sau realizabil". Prin aplicarea acestuia se explică forța și atracția exemplului pozitiv și a reușitei exemplare.

Conceptului social-obiectiv de practică ca nivel de realizabilitate atins prin acțiune de specia umană i se asociază de fiecare dată o latură sau o dimensiune subiectivă constînd în abilitatea sau inabilitatea unui individ sau grup restrîns de indivizi de a înfăptui sau nu o mulțime dată de acțiuni. *Dimensiunea subiectivă a practicii*, rezidă, așadar, în *aptitudinea sau inaptitudinea* unui agent sau grup de agenți *de a înfăptui*, la un moment dat, *un număr de acțiuni socialmente realizabile*. Extensiunea realizabilului acțional este variabilă atît în raport cu mulțimea indivizilor de referință, cît și în raport cu epoca sau momentul istoric considerat. Limita posibilului prin acțiune sau a realizabilului este dată de imposibilul fizic, căci ceea ce este fizic imposibil este și acțional imposibil.

Observațiile făcute mai sus ne permit mai multe modalități de nuanțare a conceptului marxist de practică.

a) Putem înțelege conceptul de practică în sens global ca evaluare critică a performanțelor acțiunilor umane din cele mai vechi timpuri pînă în prezent la nivelul întregii specii umane. Acesta ne pare a fi sensul de bază al conceptului de practică instituit astăzi în filozofia materialist-dialectică.

b) Putem restrînge conceptul de practică la evaluarea critică a mulțimii acțiunilor accesibile reprezentanților speciei umane la un moment istoric dat, fie de exemplu, epoca noastră. Pentru această accepție a conceptului de practică am propus cîndva termenul de *deschidere operațională* a unei epoci [8],

[8] Cornel Popa, *Teoria cunoașterii*, București, Edit. științifică, 1972, p. 22, 177; *Teoria definiției*, București, Edit. științifică, 1972, p. 133, 138, 139.

şi am admis, evident, creşterea continuă a deschiderii operaţionale de la o epocă la alta.

c) Putem restrînge şi mai mult raza de referinţă a conceptului de practică, admiţînd că acesta vizează evaluarea critică a mulţimii acţiunilor accesibile şi a experienţelor dobîndite de un grup social determinat într-o ramură particulară de activitate.

d) La limită, restrîngînd sfera agenţilor acţiunii, regăsim experienţa practică a individului, ceea ce am denumit mai sus drept dimensiune subiectivă a practicii social-istorice.

e) Experienţa practică la nivelul agentului individual va putea fi descrisă cu ajutorul conceptelor wrightiene *de biografie* sau *segment biografic*.

Putem îmbogăţi limbajul logicii acţiunii prin adăugarea unor functori evaluativ-praxiologici cum sînt, de exemplu, functorii *Mpq*, deplin eficient, *Hpq*, parţial eficient, *Npq* indiferent, *Wpq*, antieficient etc., obţinuţi din interpretarea logicii cooperării [9] ca o teorie despre eficienţa relativă a perechilor de acţiuni.

Elaborarea analitică riguroasă a conceptului marxist de practică, sarcină perfect realizabilă în etapa actuală de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice, va permite o mai judicioasă înţelegere a problemei genezei construcţiilor teoretice, atît în planul ştiinţelor exacte, cît şi în planul disciplinelor sociale, în cazul cărora elaborarea teoretică are profunde determinări şi implicaţii ideologice. Aceasta va pune în lumină, între altele, *modul cum nivele şi tipuri diferite de experienţă practică generează poziţii teoretice şi opţiuni ideologice diferite*. Sesizarea şi descrierea riguroasă a competenţelor şi deschiderilor operaţionale ale agenţilor acţiunii din diferite domenii de activitate, va putea servi drept îndreptar şi călăuză în conducerea procesului de instruire practică şi teoretică a tinerilor în cele mai diverse domenii de activitate.

Am menţionat în articolul de faţă doar cîteva direcţii de înnoire şi dezvoltare, în pas cu stadiul actual de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice, a teoriei marxist-leniniste despre muncă şi activitatea practică. Analiza muncii în multitudinea dimensiunilor sale şi în totalitatea aspectelor sale teoretice şi practice actuale reclamă o abordare interdisciplinară — economică, sociologică, psihologică, ergonomică, tehnico-inginerească, etică şi juridică a problemelor muncii la soluţionarea cărora trebuie să participe deopotrivă cadrele din cercetare, proiectare, conducere şi organizare şi, se înţelege, făuritorii înşişi de valori şi bunuri materiale.

[9] Cornel Popa, *A logical theory of cooperation*, în vol. *5-th International Congress of Logic Methodology and Philosophy of Science*, London Ontario, Canada, Aug. Sept., 1975, X—17, 18; vezi, de asemenea studiul nostru menţionat în trimiterea 6.

MOTIVAŢIA ACŢIUNILOR ŞI EXPLICAŢIA TELEOLOGICĂ

DE

ALEXANDRU GHEORGHE

În epistemologia şi logica contemporană se impune tot mai mult o noţiune nouă — aceea de *discurs practic*, distinctă de noţiunea de *discurs teoretic*. Se poate spune că pînă acum logicienii şi epistemologii au cercetat condiţiile demersului logic conceput aproape exclusiv ca discurs teoretic, bazat pe adevăr şi fals şi pe enunţuri declarative. Dar aceste enunţuri şi discursul constituit din ele descriu realitatea în sine, fără să o raporteze la un agent şi lumea sa internă, la raporturile lui practice.

În cadrul acestui discurs, omul este redus la aspectul de subiect epistemic, concluziile inferenţelor sale fiind rezultatul numai al unei părţi a conştiinţei sale, gîndirea. Ca urmare, inferenţele teoretice nu pun în mişcare decît gîndirea omului, constrînsă să afirme concluzia la care a ajuns, lăsîndu-l pe om neutru şi pasiv în raport cu lumea exterioară gîndirii sale. Se considera că numai acest demers este ghidat de o logică.

Omul însă se manifestă întotdeauna complementar: ca subiect şi ca agent. În ultima calitate, el este orientat spre acţiune şi mai ales angajat în acţiunea exterioară, practică. Era cunoscut rolul unor laturi ale conştiinţei

ca cea voliţională şi afectivă de factor declanşator al acţiunilor omului, prin care acestea erau motivate, dar drumul său mintal spre acţiune era considerat ca un proces întîmplător, lipsit de mecanisme logice. Preocupările de logică modală aletică iniţiate de Aristotel, precum şi referirile lui la un tip de silogism distinct de cel teoretic, pe care l-a numit silogism practic, consideraţiile lui Kant privind ceea ce el a numit ,,raţiunea practică" sau cele privind ,,imperativele categorice" etc. au fost multă vreme ignorate.

În cadrul logicii discursului practic, discurs alcătuit din diversitatea enunţurilor modale, se dezvăluie structurile logice şi necesitatea practică, cum o numeşte Wright, asociată lor, care orientează agentul spre acţiune sau se exprimă chiar în acţiunea agentului. Aflată în plin proces de constituire, logica discursului practic include logica deontică şi imperativă, logica epistemică, logica alegerii preferenţiale, logica modală aletică, logica temporală sau logica schimbării, logica relaţiilor de cooperare *, ca logici modale particulare. Se impune tot mai mult nevoia unui sistem unitar al logicilor modale ca sistem logic al discursului practic, nevoie ce îşi găseşte deja ecoul în crearea unor sisteme logice ce reunesc mai mulţi operatori modali cum ar fi logica acţiunii a lui Wright, în care întîlnim operatori deontici, aletici şi temporali sau sistemul de logică deontică praxiologică construit la noi de Cornel Popa, în care, alături de operatorii deontici, figurează operatorii praxiologici ,,execuţie" şi ,,abţinere". Se dovedeşte astfel neîntemeiată reducerea raţionalităţii la raţionalitatea teoretică.

Cunoaşterea aspectelor logico-epistemologice ale discursului practic constituie o condiţie necesară pentru raţionalizarea acţiunii în general, în particular a acţiunii practice, a activităţii de conducere a proceselor social-economice şi politice, a comportamentului intenţional şi preferenţial al oamenilor în raport cu legile, cu normele morale, cu regulamentele instituţiilor în care sînt prescrise obligaţii, interdicţii etc.

Pentru explicarea deciziei, a hotărîrii unui agent de a înfăptui o stare de lucruri sau chiar explicarea efectuării acţiunii, ca o consecinţă necesară a unor stări anterioare în conştiinţa sa considerată în ansamblul ei, în cadrul logicii discursului practic a fost elaborat un model specific de explicaţie, numită explicaţie teleologică, respectiv un tip specific de inferenţă, inferenţa practică.

* Este vorba de operatorii ,,facilitare", ,,zădărnicire", ,,stînjenire" etc. Vezi Cornel Popa, *O teorie logică a cooperării*, în ,,V International Congress of logic, methodology and philosophy of science", Canada, secţiunea a X-a, p. 17.

Definind inferenţa practică, Wright o consideră ca fiind raţionamentul din premise cu privire la ce acţiuni să fie făcute sau evitate, iar Hector Castaneda o defineşte ca raţionament privind lucrul adecvat de făcut într-un context de scopuri ale acţiunii şi mijloace pentru atingerea lor.

Structura generală a explicaţiei teleologice, respectiv a inferenţei practice în forma ei cea mai simplă este următoarea:

1) *A* intenţionează să atingă *p*.
   A crede că dacă nu execută *a*, nu va atinge *p*.

A hotărăşte să execute *a*.

Această structură logică inferenţialo-explicativă prezintă, printre altele, interes prin aceea că ea angajează agentul în acţiune sau îl orientează spre acţiune într-un mod specific, în cadrul unei necesităţi practice subiective, care îmbină necesitatea fizică cu voinţa şi alegerile individului, cu motivaţiile sale subiective. În cazul acestui tip de inferenţă, întrucît agentul este implicat direct în toate momentele ei, deoarece el este acela care conduce sau îndeplineşte demersul inferenţial, inferenţa fiind validă în raport cu el, în mod necesar fie agentul va cunoaşte adevărul privind conexiunea cauzală dintre mijloace şi scop şi deci crede în aceasta întemeiat, fie va crede în adevărul acestei conexiuni chiar dacă neîntemeiat. De aceea se spune că concluzia acestei inferenţe practice exprimă o necesitate practică subiectivă în sensul că acţiunea agentului este ,,simultan voluntară şi strict determinată"[1].

Printre problemele cele mai importante care au stat în atenţia logicienilor discursului practic în legătură cu inferenţa practică sînt acelea ale temeiului său inferenţial (ce anume asigură caracterul de necesitate practică subiectivă pentru concluzia sa?) şi determinarea celorlalte condiţii ale validităţii sale.

Pentru majoritatea logicienilor, fie explicit, cazul lui Ducasse sau Scheffler, fie implicit, cazul lui Wright, Rescher ş.a. acest temei îl constituie o conexiune generală cauzală care îndeplineşte funcţia unei legi acoperitoare, similar explicaţiei teoretice. Este vorba de conexiunea cauzală între intenţia agentului şi opinia lui privind mijloacele necesare de atingere a intenţiei, pe de o parte, şi decizia, hotărîrea agentului de a înfăptui aceste mijloace sau chiar executarea efectivă a acestora.

În formularea ei simbolică, această conexiune este de forma:

$\wedge\{(x)(y)(z)\ [(Tx,\ y\ \&\ Cx,\ (z \rightarrow y)) \rightarrow Ex,\ z]\}$,

unde ,,$\wedge$" desemnează calificatorul modal temporal ,,întotdeauna", ,,T" calificatorul modal ,,intenţionează", ,,C" calificatorul modal

[1] G. H. von Wright, *Practical inference*, în ,,Philosophical Review", 72, 1963, V.

epistemic ,,crede că'', ,,E'' calificatorul modal praxiologic ,,execută'' (într-o formulare restrictivă acesta fiind înlocuit cu calificatorul modal ,,hotărăște ca''), ,,x'' desemnează agenți, ,,y'' stări de lucruri vizate de intenția agentului, iar ,,z'' stări de lucruri de care depind cauzal stările de lucruri ,,y''.

Explicația teleologică și inferența practică apar astfel ca o matrice inferențială complexă. Ele sînt de fapt constituite dintr-un ansamblu de raționamente practice diferite și anume de tipul silogismului și de tipul *modus ponens* și conțin enunțuri și calificatori modali diferiți cum sînt intenția, opinia, decizia (sau execuția) și calificatorul temporal.

Întrucît generalizarea acoperitoare e un enunț factual, sintetic, ale cărui adevăr sau falsitate depind de faptele la care se referă, pentru a verifica dacă ea este o lege a comportamentului uman în general trebuie să o confruntăm cu diferiții agenți. Constatăm însă că nu orice agent hotărăște întotdeauna să execute sau execută orice stare de lucruri pe care el o consideră necesară pentru îndeplinirea obiectului intenției sale. Astfel unii agenți sînt delăsători, se opresc în fața acțiunii sau a deciziei de a acționa, mulțumindu-se cu acțiunea pe planul gîndirii. De asemenea, sînt unele cazuri în care există o incompatibilitate între starea de lucruri dorită și mijloacele de care ea depinde. În acest caz se impune introducerea unor restricții privind universul variabilelor x, y, z, generalizarea fiind formulată pentru clase determinate de agenți, obiecte ale dorinței și mijloace de care depinde realizarea lor. Obținem astfel următoarea formulare a legii acoperitoare pentru o clasă sau alta de agenți pe baza unei inducții amplificatoare privind fiecare element al clasei: Întotdeauna, dacă x, oricare ar fi el, x aparținînd unei clase F de agenți, dorește y, oricare ar fi el, y aparținînd unei clase G de stări de lucruri și crede că y depinde de z, oricare ar fi el, z aparținînd unei clase H de comportamente ale lui x, atunci x hotărăște să execute z sau execută z.

În continuare să vedem care sînt condițiile generale ale validității acestei generalizări, a premiselor inferenței practice și deci a însăși inferenței practice și explicației teleologice. Ne vom referi însă numai la condițiile privind aspectul motivațional și de întemeiere a acțiunii legate de instituirea necesității practice subiective prin care este impusă concluzia inferenței. Un prim grup de condiții se referă la conținutul enunțului de opinie al agentului privind mijloacele necesare atingerii scopului.

1. Pentru ca un agent să hotărască realizarea unei stări de lucruri sau să treacă la executarea ei, el trebuie să creadă că atingerea obiectului dorinței sale are o singură condiție necesară, depinde numai de o singură stare de lucruri pe care trebuie să o înfăptuiască. În caz că el crede că starea de lucruri pe care o dorește depinde de *a*, dar și de *b*, ambele în calitate de condiții necesare, agentul va trebui să facă o alegere între ele, ceea ce va conduce la o explicație adițională a motivului alegerii între *a* și *b*. Această din urmă explicație este însă posibil să nu poată fi realizată deoarece, spune Wright, nu e nevoie să existe un motiv pentru fiecare alegere. ,,Alegerea, deși în mod necesar intențională, poate fi totuși în întregime fortuită''[2].

2. De asemenea, agentul trebuie să creadă că relația dintre obiectul dorinței sale și mijloacele de atingere a lui este una de tipul condiției necesare sau suficiente, iar nu de simplă facilitare. În acest caz, explicația executării lui *a* ca o condiție facilitantă a lui *p*, va fi incompletă, cerînd o nouă explicație cu premise suplimentare care să indice riscurile prezente în încercarea agentului de a-și atinge scopul dacă neglijează anumite măsuri. Evitarea riscurilor va fi considerată un scop secundar al agentului. Ambele condiții sînt valabile numai pentru validitatea inferenței practice nu și pentru validitatea explicației teleologice. Aceasta deoarece, în cazul primei condiții, agentul deja a optat (motivat sau nu) pentru una din condițiile pe care le consideră el. În cazul inferenței practice, datorită caracterului fortuit al opțiunii agentului pentru una dintre condiții, noi nu putem ajunge cu necesitate logică în concluzie la enunțul privind decizia agentului de a executa una anume.

Tot așa în ce privește a doua condiție, în măsura în care agentul a înfăptuit *c*, considerînd-o condiție facilitantă, executarea lui *c*, este explicată prin scopul secundar (evitarea riscurilor legate de îndeplinirea lui *a*). În cazul inferenței practice, noi nu putem ajunge cu necesitate logică în concluzie la enunțul privind executarea de către agent a lui *c*.

3. Dacă primele două condiții vizau numai inferența practică, următoarea este valabilă în aceeași măsură și pentru explicație. Este vorba de faptul că semnificația enunțului epistemic din antecedentul generalizării acoperitoare, pe lîngă opinia privind legătura necesară sau suficientă dintre obiectul dorinței și mijloacele de atingere a lui, trebuie să cuprindă implicit și convingerea agentului că el știe și poate să înfăptuiască condiția necesară a stării de lucruri pe care o dorește. Este evident că în cazul în care agentul nu ar avea această convingere, el nu ar hotărî să treacă la executarea stării de lucruri necesare și deci nici nu ar trece la executarea ei.

---

[2] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London, p. 99.

4. O altă condiție, deși vizează și ea tot o semnificație epistemică, se referă nu la enunțul de opinie din antecedentul generalizării, ci la enunțul dorință, la semnificația acestuia. Se are în vedere faptul că pe lîngă semnificația lui volițională explicită privind starea de lucruri p, acesta trebuie să conțină implicit și o semnificație epistemică despre p și anume faptul că agentul crede că el știe cum să execute p și că poate să-l execute. Aceasta înseamnă că atunci cînd agentul consideră o anumită stare de lucruri a condiție necesară a lui p, dar crede că p depinde și de o altă stare de lucruri b ca o condiție suficientă, el trebuie să aibă o opinie și despre această condiție suficientă și să creadă că știe și poate să o înfăptuiască. Altfel spus, acest enunț al generalizării acoperitoare trebuie să fie un enunț despre intenționalitatea agentului, distinctă de voința, dorința agentului. Intenționalitatea nu e un element volițional pur. Ea nu înseamnă „mi-ar place să dobîndesc p", ci înseamnă „vreau să înfăptuiesc p așa cum cred eu că știu și pot să-l îndeplinesc". „Aspectele volițional și cognitiv nu pot fi astfel separate încît primul este complet inclus în prima premisă și ultimul complet în a doua premisă. Prima premisă etalează în mod necesar ambele aspecte"[3].

Faptul că primul enunț din antecedentul generalizării acoperitoare conține implicit și un element epistemic nu-l face de prisos pe cel de-al doilea, enunțul de opinie propriu-zis, pentru că primul semnifică prezența în general la agent a elementului epistemic, ca o opinie oarecare, fără să specifice ce anume vizează ea, pe cînd cel de al doilea o concretizează în unul din elementele ei.

În cazul în care agentul dorește să atingă o stare de lucruri p și crede că aceasta depinde de înfăptuirea de către el a lui a ca o condiție necesară, dar și de înfăptuirea unei alte stări de lucruri ca o condiție suficientă, fără însă să aibă o idee despre cine este aceasta sau dacă are o idee în schimb crede că nu știe să o îndeplinească sau știe dar nu poate să o îndeplinească, agentul nu va mai hotărî să realizeze nici condiția necesară a lui p, deoarece aceasta ar fi incompatibil logic cu presupunerea că agentul intenționează să producă p în sensul de „așa cum crede el că știe și poate să îl producă".

Tot în legătură cu semnificația celor două enunțuri care alcătuiesc antecedentul generalizării acoperitoare se impune a fi relevate următoarele aspecte:

a) Validitatea acestei generalizări și deci și a explicației teleologice și a inferenței practice nu depinde de faptul dacă agentul se înșeală atunci cînd crede că atingerea obiectului intenției sale este condiționată necesar sau suficient de o anumită altă stare de lucruri pe care el trebuie să o realizeze.

Putem spune că motivarea subiectivă este suficientă pentru a determina subiectul la acțiune. Motivarea poate fi lipsită de o întemeiere *reală* nomologică. În acest caz însă agentul evident nu va mai reuși să atingă starea de lucruri pe care o dorește, acțiunea sa fiind neeficientă. Explicația teleologică este însă explicația acțiunii agentului de efectuare a ceea ce el consideră că este o condiție necesară sau suficientă pentru atingerea unei stări de lucruri dorite, iar nu o explicație a acestei stări.

Considerată din acest punct de vedere, explicația teleologică trebuie apreciată pozitiv, ea explicînd orice acțiune a omului îndreptată spre un scop și motivată specific, indiferent că este eficientă sau nu. Or este evident că multe din acțiunile de acest tip ale oamenilor sînt ineficiente, dar cu toate acestea ele trebuind să fie explicate și fiind explicabile printr-o structură logică.

b) Validitatea inferenței practice și a explicației teleologice nu depinde nici de faptul dacă agentul se înșeală sau nu atunci cînd el crede că știe și poate să execute condiția de care depinde realizarea dorinței sale. Dar acest fapt afectează concluzia inferenței practice. În cazul inferenței practice, datorită posibilității ca agentul să-și supraaprecieze cunoștințele și abilitățile practice, trebuie să introducem o restricție în formularea concluziei. Ea va îmbrăca forma „A încearcă să facă a" sau „A lucrează la a", concluzia neînsemnînd și faptul că A execută efectiv a. Rezultă deci că acest aspect limitează capacitatea inferențială a inferenței practice. În cazul explicației teleologice restricția nu e necesară, aici, noi vom explica nu numai actul reușit, izbutit al lui A de a face a, dar și străduințele lui de a face a, deși sînt lipsite de reușită.

c) Tot așa, validitatea inferenței practice și a explicației teleologice nu depinde nici de faptul dacă agentul se înșeală atunci cînd crede că știe și poate să execute obiectul dorinței sale. Acest aspect nu atrage însă după sine modificări restrictive în inferența practică sau explicația teleologică ca în cazul anterior.

Alte condiții ale validității explicației teleologice și inferenței practice, cum ar fi aceea privind specificul propozițiilor componente ale generalizării acoperitoare ca enunțuri ce conțin termeni psihologici și a căror înlocuire cu termeni sinonimi nu conservă valoarea lor de adevăr, deși aspect strîns legat de motivația acțiunii dar mult prea complex pentru spațiul prezentei lucrări, sau condițiile privitoare la rolul timpului, la faptul ca agentul să nu fie împiedicat să execute decizia etc., acestea din urmă nefiind legate de temă, au fost lăsate în afara discuției.

[3] *Op. cit.*, p. 103.

IMPLICAȚIILE POLITICE ALE DOCTRINEI CONVERGENȚEI SISTEMELOR SOCIALE OPUSE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Doctrina ,,convergenței sistemelor" sociale opuse, adică a socialismului și capitalismului, ocupă un loc deosebit, de prim ordin, în ideologia imperialismului, fiind o formă a ceea ce se numește ,,gîndirea politico-strategică" sau, mai precis, o *manifestare a unei noi strategii* ideologice a imperialismului contemporan.

Se știe că, în zilele noastre, pentru garantarea pozițiilor dominante ale capitalismului monopolist, în condițiile unei labilități tot mai evidente a sistemului capitalist ca întreg, se constată o puternică tendință de integrare, coordonare și, mai ales, de subordonare a intereselor capitaliste individuale față de interesul imperialist global: acest lucru se realizează prin intermediul statului, care pune în acțiune, și în domeniul economic, toate mijloacele puterii politice, deseori împotriva intereselor particulare și, uneori, chiar împotriva unor influente organisme economice monopoliste. Acest fenomen a și creat posibilitatea falsei prezentări a statului capitalist contemporan, fie ca un ,,arbitru" între tendințe și forțe sociale opuse, ca obiect al unor presiuni contradictorii care ar găsi la el o egală audiență, fie ca organ tehnic de redistribuire a venitului național, de realizare a ,,bunăstării generale" etc.

Pentru a conserva capacitatea funcțională a sistemului dominației monopoliste de stat, a cîștigat și cîștigă în continuare teren o analiză rațională mai aprofundată a proceselor economice de producție și reproducție, a mecanismelor și performanței sistemelor politice ca și ale unor procese sociale. Burghezia s-a văzut nevoită să-și lărgească arsenalul mijloacelor de adaptare, folosind, pe baza metodologiei perfecționate a științelor sociale, teoretice și aplicative, într-un spirit pragmatic-operațional, unele metode noi de organizare, reglementare și planificare. Unele pături ale burgheziei văd în intervențiile etatiste o ,,subminare a capitalismului" și în planificarea monopolist-statală o acțiune ,,subversivă pentru capitalism"; amestecul tot mai insistent al statului în economie nu alterează instituțiile fundamentale ale capitalismului și, nici pe departe, nu are semnificația unei ,,trădări în favoarea socialismului"[1]! Referindu-se la întregul sistem de măsuri etatiste — sau, mai exact vorbind, la particularitățile capitalismului monopolist de stat — R.L. Heilbroner îl definește ca fiind un efort de ,,adaptare defensivă" la presiunile crescînde ale ,,mediului *ambiant*", adică *la cerințele unui dinamic* ,,mediu tehnologic" și ale unui ,,mediu social" în plină transformare.

Dincolo de condițiile intrinseci generate de revoluția științifico-tehnică și de mecanismele specifice ale capitalismului monopolist de stat, acest proces de prefacere își găsește izvorul și într-o poziție de ,,defensivă istorică" pe care capitalismul a fost nevoit să o adopte sub presiunea lumii socialiste și a mișcărilor antiimperialiste.

În consecință, strategia ideologică, ,,stilul" ideologiei, al întregii gîndiri social-politice a imperialismului contemporan au fost influențate de această nouă poziție. Este vorba, pe de o parte, de influența ideologică mai intensă dar și mai rafinată asupra tuturor științelor sociale marcate tot mai puternic nu numai de ideologia, ci și de *politica* burgheziei imperialiste[2], iar pe de altă parte de hiperbolizarea metodelor cantitative, concomitent cu neglijarea aspectelor calitative, esențiale ale proceselor social-economice și politice ale lumii

[1] Vezi, de pildă, articolul lui Robert L. Heilbroner, *Etapa a doua a sistemului capitalist*, în ,,The New York Times Magazine", 28.XI.1971.

[2] Cf. și Michel Pêcheux, *Les sciences humaines et ,,le moment actuel"*, în ,,La Pensée", nr. 143, februarie 1969.

contemporane, facilitate de preponderența modului de abordare behavioralist, cu deosebire în S.U.A.

Dintr-o direcție inversă, dar într-un proces conjugat, asistăm la elaborarea unor doctrine care se servesc, mai mult decît în trecut, de eșafodajul oferit de științele sociale, inspirate de această nouă strategie ideologică.

Evoluția strategico-ideologică a imperialismului, determinată de modificarea radicală a situației mondiale, ca urmare a apariției, dezvoltării și consolidării sistemului socialist, se evidențiază în ponderea diferită, în etape distincte, a unor tipuri de doctrine social-politice. Astfel, dacă în trecut erau preponderente doctrinele care făceau apologia fățișă a capitalismului contemporan și, corelativ, proclamau ilegitimitatea orînduirii socialiste, considerată ,,o abatere de la drumul normal al dezvoltării istorice", o ,,greșeală a istoriei", treptat accentul s-a mutat pe negarea inevitabilității istorice a socialismului, ca expresie a legității progresului social. Astfel, Raymond Aron, declara că ,,nimic nu sugerează că el (socialismul — n.n.) trebuie să succeadă pretutindeni regimului proprietății private. Ideea unui paralelism între fazele creșterii și succesiunea regimurilor este înlăturată de evenimente"[3]. Spre aceeași concluzie tindeau, de fapt, și o serie de construcții ideologice care, negînd determinismul social și substituindu-l cu posibilismul, contestau socialismul ca treaptă istorică necesară în devenirea legică a societății. Este cazul lui James Burnham, cu a sa teorie a ,,revoluției manageriale", dar și al unor personaliști americani care încercau să-și întemeieze raționamentele pe analogii istorice: dacă în trecerea de la feudalism la capitalism *nu* țărănimea *iobagă* a fost purtătoarea noii societăți, ci o a treia clasă, intermediară,— burghezia — , tot astfel, în condițiile contemporane, nu neapărat proletariatul este forța socială care va ,,depăși" capitalismul, ci o ,,clasă" intermediară, care de pe acum ,,se interpune" între burghezie și proletariat. Tot astfel, în cazul personalismului francez — de pildă, al lui Em. Mounier — viitorul ar aparține ,,societății comunitare", care s-ar opune atît democrației liberale ,,bolnavă de bani", cît și socialismului ,,bolnav de etatism". Dacă ideea ,,convergenței" socialismului cu capitalismul era conținută în aceste concepții mai mult implicit, ea va apărea în prim plan odată cu elaborarea altor doctrine privind natura societăților actuale dezvoltate și sensul evoluției lor.

Sociologul sovietic V. S. Semionov desprinde două etape ale evoluției concepțiilor burgheze despre dezvoltarea societății: 1) primele cinci decenii ale secolului al XX-lea, cînd atenția principală a fost îndreptată spre aprecierea apologetică a dezvoltării societății capitaliste înseși, cînd centrul de greutate încă nu trecuse spre analiza interacțiunii capitalismului și socialismului; 2) perioada actuală, cînd luarea în considerare a problemelor capitalismului se completează cu analiza progresului socialismului, ambele aceste procese fiind privite acum comparativ, în unitatea lor. În această etapă apar teoriile ,,societății industriale", ale ,,stadiilor creșterii, ,,societății afluenței" etc. Desigur, chiar succesele înregistrate de sistemul socialist au determinat în bună măsură trecerea la această nouă etapă. Progresul multilateral realizat în timp record de țările socialiste, precum și sensul și amploarea procesului revoluționar mondial contemporan au demonstrat că noua orînduire este promotoarea progresului social, deținînd inițiativa istorică. Gînditorii burghezi nu mai puteau ignora — și cu atît mai puțin contesta — aceste realități și de aceea s-au reorientat spre postularea unei ,,împăcări" sau simbioze între capitalism și socialism.

Dacă doctrina ,,convergenței" a fost lansată pe la jumătatea deceniului al 6-lea, problematica ei a fost abordată, cum arată și Willy Linder[4], încă în anii douăzeci, dar într-o formă cu desăvîrșire negativă: e vorba de așa-numita doctrină a *incompatibilității*, legată de numele neoliberalului de factură conservatoare Ludwig von Mises.

Dar doctrina ,,convergenței" pune accentul nu pe incompatibilitatea între cele două sisteme — capitalist și socialist — ci pe acumularea progresivă a unor trăsături comune, pe apropierea lor reciprocă și continuă, cu tendința spre fuziune sau contopire, într-un viitor nedefinit, într-o societate nouă, care n-ar mai fi, în fond, nici capitalism, nici socialism, indiferent de numele ce i se atribuie: ,,sistem unic" (W. Buckingham), ,,economie națională general-valabilă" (Jan Timbergen), ,,tip mixt sociocultural" sau ,,integral" (P. Sorokin), ,,societate industrială" (R. Aron, J. K. Galbraith),,,societate postindustrială" (A. Touraine, Daniel Bell). Reflectîndu-se ca într-o oglindă, fiecare din cele două sisteme și-ar învinge, prin influență reciprocă, propriile lipsuri, împrumutînd trăsăturile pozitive ale celuilalt. ,,Sînt înclinat să cred — sintetiza Pitirim Sorokin — că dacă omenirea va evita noi războaie mondiale și va putea învinge situația critică actuală, atunci tipul predo-

---

[3] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, 1955, p. 247.

[4] Willy Linder, Text prescurtat al prelegerii inaugurale ținută la Universitatea din Zürich la 7 februarie 1972, apărut în ,,Neue Züricher Zeitung" din 11 februarie 1972.

minant al societății și culturii nu va fi probabil nici capitalist nici comunist, ci un tip specific pe care îl putem considera ca integral. El va constitui un tip intermediar între orînduirile și modurile de viață capitalist și comunist" [5].

Așadar, doctrina „convergenței" reprezintă o orientare frecventă în științele social-politice și în ideologia imperialismului contemporan, care preconizează omologia actuală a celor două sisteme social-economice și politice opuse, socialismul și capitalismul, și îndreptarea lor în viitor spre un tip comun (sau mixt) de societate. Sprijinindu-se pe asemenea pseudoteorii sau doctrine („societatea industrială unică", „stadiile creșterii economice", „societatea tehnotronică" sau „postindustrială" etc.) — pe care le consideră drept „axiome" — sau înglobîndu-le, doctrina „convergenței" revendică pentru sine caracterul globalității, prezentîndu-se drept o teorie generală care explică trăsăturile definitorii ale societăților contemporane avansate și descifrează perspectivele lor istorice.

După accentul pus pe o latură sau alta a procesului contemporan al dezvoltării sociale, „teoriile" convergenței s-ar împărți, după Willy Linder [6], în trei mari grupe: a) teorii care pornesc de la considerente politice (R. Aron, M. Duverger, L. Kleps); b) teorii care iau ca punct de plecare „unitatea" societății industriale moderne (J. Fourastié, J. K. Galbraith) și c) teorii care pornesc de la procesul creșterii economice (A. Touraine, W. W. Rostow, W. S. Buckingham). După alți autori [7], variantele ar fi următoarele: a) tehnologică sau tehnostructurală (J. K. Galbraith); b) managerială (P. D. J. Wiles); c) comportamentală sau a optimului unic (J. Timbergen). Ivanciu Nicolae-Văleanu [8] remarca faptul că nu s-a întreprins încă o clasificare — necesară — a acestor „teorii" după criteriul social, al funcțiilor pe care acestea sînt menite să le îndeplinească. Este adevărat, desigur, că o asemenea tipologie ar fi utilă în considerarea nuanțată a diferitelor variante ale doctrinei „convergenței"; nu trebuie să uităm însă că, și în acest caz, ceea ce interesează în primul rînd nu sînt intențiile subiective ale autorilor cît, mai ales, rolul obiectiv jucat de respectivele concepții care, în esență, este același. Sub acest aspect este concludentă aprecierea aceluiași Willy Linder care releva că „în jurul teoriilor convergenței se întrețes *interese politice*" și că „există aproximativ tot atîtea genuri de teorie a convergenței cîte interese se cristalizează față de contradicțiile politice, economice și sociale dintre Est și Vest".

În realitate, în opinia noastră, ea implică nivele și variante diferite, de ordin: tehnologic-organizațional (J. Timbergen, J. K. Galbraith), economic (J. Timbergen, F. Perroux, J. Fourastié, W. W. Rostow, W. Buckingham), sociologic (P. Sorokin, R. Aron, A. Touraine), politologic (P. Sorokin, M. Duverger) și ideologic (D. Bell, S. M. Lipset). De aceea, doctrina „convergenței" nu este unitară și apare ca o încorporare a unor concepții eterogene (dar cu finalitate comună) care sînt juxtapuse în mod eclectic; eterogeneitatea sa se manifestă și în ambiguitatea și diversitatea soluțiilor preconizate pentru societatea viitoare, ca rezultat posibil (sau dorit) al convergenței invocate.

Întrucît în literatura noastră economică au fost abordate, pertinent și relevant, în numeroase rînduri, aspecte legate de doctrina „convergenței", nu vom insista asupra lor, decît în măsura în care ne este necesar pentru a dezvălui finalitatea social-politică a doctrinei. Autorii burghezi se plasează, de preferință, pe terenul tehnico-economic pentru a învedera pretinsele tendințe convergentiste. Și aceasta dintr-o dublă rațiune: aspectele tehnico-organizaționale și economice par să permită mai lesne insinuarea ideii „indiferenței" față de pozițiile de clasă a liniilor de dezvoltare a societăților contemporane avansate — care reprezintă canavaua fundamentală a construcțiilor lor teoretice. Pe de altă parte, relativul avans tehnico-economic al țărilor capitaliste dezvoltate îi determină să-și plaseze argumentele pe acest teren. E semnificativă, de pildă, tactica lui Walt W. Rostow, care declară S.U.A. drept singura țară care a atins stadiul „înaltului consum de masă", și, de aceea, inevitabil, ar reprezenta și „modelul" spre care se îndreaptă sau ar trebui să se îndrepte și celelalte societăți [9]!

---

[5] Pitirim Sorokin, *The Basic Trends of our Times*, New Haven (Conn.), 1964, p. 78.

[6] Willy Linder, *Teoria convergenței — o apropiere a orînduirilor economice apusene și răsăritene?*, în „Neue Züricher Zeitung", 13.II.1973.

[7] Vezi Gh. Crețoiu, *Teoria convergenței — ignorare și denaturare a conținutului social-economic al unor procese obiective*, în „Lupta de clasă" nr. 11/1969.

[8] Ivanciu Nicolae-Văleanu, *Gîndirea economică burgheză și lumea contemporană*, București, Edit. politică, 1975, p. 202.

[9] Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge (Mass), 1960. În noua sa carte *Politics and the Stages of Growth*, Cambridge (Mass.), 1971, W. W. Rostow, expunîndu-și din nou teoria „stadiilor creșterii economice", introduce o substituire: în locul stadiului „înaltului consum de masă", el preconizează stadiul „căutarea calității" (vieții).

S-ar putea spune, fără riscul greşelii, că punctul de plecare *comun* al tuturor variantelor doctrinei „convergenţei" este înrîurirea covîrşitoare pe care o exercită revoluţia ştiinţifico-tehnică (R.S.T.) asupra *întregii* vieţi economico-sociale şi politice, ca şi asupra structurilor gîndirii în lumea contemporană. Dar a vedea în utilizarea generalizată a cuceririlor RST contemporane atît în ţările capitaliste cît şi în cele socialiste baza unei tendinţe convergente a celor două sisteme mondiale opuse înseamnă a pierde din vedere contextul social al aplicării ştiinţei şi tehnicii şi consecinţele ei specifice fiecărei orînduiri. În general se desconsideră un adevăr fundamental : acela că dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii nu se realizează în vid, ci totdeauna într-un mediu social-politic concret, care-i influenţează sau chiar determină orientarea şi de natura căruia depind efectele sociale — *largo sensu* — ale cuceririlor dobîndite *. A proceda astfel, cum face John Kenneth Galbraith, de pildă [10], înseamnă a privi socialismul şi capitalismul prin prisma unor *similitudini de formă*, pe care le imprimă organismelor sociale convieţuirea în aceeaşi lume (unele aspecte ale ştiinţei şi tehnicii, circulaţia bunurilor materiale şi spirituale etc.).

Printre iniţiatorii doctrinei este considerat, pe bună dreptate, celebrul economist olandez Jan Timbergen, laureat al Premiului Nobel, care în articolul său *Do communist and free societies show a converging pattern?* [11] a elaborat o primă versiune modernă a teoriei convergenţei, încercînd apoi să-şi concretizeze teza în 1966 [12]. După opinia sa, o planificare adecvată nu se poate realiza decît dacă se cunosc condiţiile mecanismului social şi se ştie cum trebuie folosite legităţile sale pentru a influenţa procesul dezvoltării sociale. Dar, întrucît tehnicile planificării şi obiectivele politicii sociale şi economice ale Vestului şi Estului se apropie tot mai mult, iar printre structurile posibile nu ar exista decît *una singură* optimală — optimă în raport cu obiectivele — ambele structuri s-ar îndrepta către acest optim.

În realitate, tipurile de planificare existente în societăţile socialiste şi capitaliste sînt esenţial deosebite, datorită naturii diferite a sistemului de proprietate ; iar criteriile *sociale* ale optimum-ului economic sînt, de asemenea, departe de a coincide. În capitalism există piedici obiective insurmontabile pentru a utiliza forţa de producţie a *întregii* societăţi şi, mai ales, *în folosul* întregii societăţi.

Dacă unii adepţi ai teoriei convergenţei promovează ideea similarităţii *metodelor* utilizate, alţii recurg la aceea a analogiei *problemelor* de soluţionat, generate de RST. Astfel, după unii (de ex. J. Fourastié), socialismul şi capitalismul converg nu numai datorită aplicării aceloraşi metode tehnologice, ci mai ales datorită consecinţelor RST. Socialismul, definit unilateral ca societate „în care masa populaţiei obţine posibilitatea realizării unui nivel mai înalt de trai" [13], se va instaura în cea mai dezvoltată parte a lumii *nu* prin revoluţie, ci spontan, ca urmare a reducerii timpului de muncă. Apare aici limpede principala finalitate a doctrinei : negarea necesităţii transformării *revoluţionare* a capitalismului.

Într-o optică apropiată şi cu finalitate identică sînt prezentate lucrurile şi în teoria „societăţii postindustriale" a lui Daniel Bell [14] : concepţia societăţii postindustriale, afirmă el, presupune prezenţa unor probleme comune în faţa diferitelor state. Întrucît, treptat, cu fiecare an, numărul acestor „probleme comune" creşte, iar contradicţiile se atenuează, încetul cu încetul deosebirile dintre sistemele social-politice, opuse astăzi, s-ar stinge.

Se ştie că nici o ţară nu poate să ajungă la performanţe excepţionale în absolut toate domeniile. De aceea cererile obiective de import şi export, de schimburi a unor metode şi realizări tehnico-ştiinţifice prin mijlocirea cooperării internaţionale joacă un rol important fără să conducă însă la convergenţă. *Coexistenţa activă între sisteme nu înseamnă în mod necesar convergenţă!*

Convergenţa sistemelor este concepută uneori destul de simplist. După W. S. Buckingham jr., ea s-ar putea realiza uşor (fiind deci dezirabilă !) : „Dacă s-ar face în fiecare din ele (sistemele opuse — *n.n.)* unele modificări, ar putea fi creată baza unui sistem de compromis, care ar păstra elementele cele mai preţioase din amîndouă" [15]. Observăm

---

* Vezi şi studiul nostru *Corelaţii între revoluţia socialistă şi RST în planul conducerii politice*, în *Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică*, Bucureşti, Edit. politică, 1975.

[10] J. K. Galbraith, *The New Industrial State*, London, 1968, p. 6—7, 389—392.

[11] Vezi „Soviet Studies", vol. XII, Oxford, 1960/61.

[12] J. Timbergen, *Die Rolle der Plannungstechniken bei der Annäherung der Strukturen in Ost und West*, în *Wirtschaftsplannung im Ostoblock, Beginn einer Liberalisierung?* Stuttgart, 1966.

[13] J. Fourastié, *Les 40 000 heures*, Paris, 1965, p. 27.

[14] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A venture in Social Forecasting*, New York, 1973, p. 119.

[15] W. S. Buckingham jr., *Theoretic Economic Systems. A Comparative Analysis*, New York, 1958, p. 487.

că ideea ,,compromisului'' și a negocierii *(bargaining)* din doctrina americană a democrației pluraliste e transpusă din plan intern în planul mondial al raporturilor dintre sisteme. Dar și mai semnificativă este natura ,,modificărilor'' preconizate și, prin urmare, sensul ,,compromisului'': se ia de la capitalism ce are ,,mai bun'' (,,proprietatea privată asupra utilajelor și instalațiilor'', ,,stimulentul profitului'' și ,,sistemul pieței... ca principal mecanism de control asupra distribuirii bunurilor și serviciilor''), iar de la socialism, ,,elementele cele mai prețioase'' (adică ,,un grad mai ridicat de egalitarism'', ,,un control intensificat al muncitorilor sau sindicatelor asupra problemelor de detaliu ale producției și asupra condițiilor de lucru'', precum și ,,planificarea economică'')[16]. Este evident că acest sistem economic unic, această ,,ordine universală'' semnifică în fapt renunțarea la socialism și doar amendarea capitalismului, care, ca sistem, rămîne neatins în esența sa. O asemenea înțelegere a ,,convergenței'' dezvăluie esența antisocialistă a doctrinei.

Pe de altă parte, în cazul altor ideologi, ca de pildă K. Schumpeter, convergența s-ar realiza prin apariția socialismului *în cadrul* capitalismului, prin tehnocratizare și socializare.

Pedalarea intensă pe criterii tehnico-economice, pe aspectele *cantitative* ale dezvoltării forțelor de producție tinde, firește, să escamoteze laturile calitative, fundamentale și definitorii și, în primul rînd, importanța hotărîtoare a relațiilor de producție. Trebuie însă să precizăm că într-o vreme (mai ales în deceniul al 6-lea) nașterea și ascensiunea doctrinei convergenței a fost facilitată și de un mod simplist-propagandistic, afirmat în unele țări socialiste, de abordare a întrecerii între cele două sisteme, cu fixarea obiectivelor ajungerii din urmă și depășirii țărilor capitaliste avansate. Scopurile au fost formulate unilateral, adesea în termeni *strict cantitativi*, facilitîndu-se astfel transferul de la obiective parțiale la obiective globale, la modelul macrosocial (ceea ce s-a concretizat și în modul în care au fost circumscrise obiectivele fundamentale ale sistemului politic socialist — doar în termeni de standard economic sau, mai precis, productiv — în unele modele sistemice elaborate în cîmpul sociologiei politice și/sau al politologiei). Dintr-o astfel de abordare — inconsecventă față de temeiurile învățăturii marxiste — se poate trage concluzia eronată că socialismul ar fi dispus să-și însușească obiectivele capitalismului; dacă la aceasta adăugăm și faptul real al nevoii obiective a capitalismului contemporan de a-și însuși, în programele politice și în doctrină, obiectivele cele mai populare în rîndul maselor, proprii socialismului — terenul elaborării doctrinelor convergenței apare gata pregătit, chiar și din partea unor marxiști.

Or, problema raporturilor dintre cele două sisteme nu se poate pune doar în termenii unor raporturi între sisteme coexistente: socialismul și capitalismul contemporan trăiesc faze *diferite* ale existenței lor istorice (socialismul se găsește în faza *inițială* a dezvoltării sale ca sistem mondial, pe cînd capitalismul a depășit zenitul evoluției sale istorice); socialismul (și raportul său *istoric* cu capitalismul) trebuie explicat consecvent și tratat în orice împrejurare prin dialectica social-istorică a cărei imagine ne o oferă teoria socială marxistă. Pilduitor, și sub acest aspect, este *Programul Partidului Comunist Român* care subliniază: ,,Gîndirea teoretică, activitatea ideologică a partidului trebuie să demonstreze că societatea capitalistă bazată pe exploatarea omului de către om, pe inegalitate, pe împărțirea lumii în bogați și săraci, și-a încheiat misiunea istorică, nu mai corespunde stadiului actual de dezvoltare a forțelor de producție... Activitatea teoretică a partidului are menirea de a fundamenta căile transformării revoluționare a societății, de a demonstra pe baza analizei științifice materialist-dialectice și istorice că trecerea la noua orînduire socială constituie o necesitate istorică obiectivă a dezvoltării societății pe o treaptă superioară''[17].

,,Omul muncii — releva pătrunzător Fr. Perroux — trăiește în societatea capitalistă sentimentul dureros al neputinței și alienării''[18]. Societatea capitalistă dezvoltată a putut și poate efectiv crea mai multă bogăție — în raport cu țările socialiste care, în marea lor majoritate, au pornit de la un nivel de subdezvoltare —, dar nu și mai multe premise ale fericirii omului. Deosebirile de clasă din țările capitaliste nu se șterg prin ,,depersonalizarea'' capitalismului și trecerea puterii (în fapt a conducerii) — cum se pretinde — din mîinile proprietarilor în cele ale ,,specialiștilor'' (manageri, tehnocrați etc.). Cele două sisteme nu converg și *nu pot* converge, întrucît deosebirile dintre ele nu decurg din nivelul științei și tehnicii, al forțelor de producție, ci din nivelul și specificul calitativ al *relațiilor de producție*, care determină *scopul* în care sînt folosite forțele productive

---

[16] *Ibidem*, p. 485—487.

[17] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 154.

[18] Fr. Perroux, *Aliénation et société industrielle*, Paris, 1970.

și în *folosul cui* se realizează creșterea economică și întreaga dezvoltare socială. Dealtfel, chiar autori burghezi, ca R. Schlessinger, recunosc că doctrina ,,convergenței" nu explică în nici un fel deosebirea care este astăzi considerată ca fiind esențială și anume ,,deosebirea hotărîtoare în repartizarea proprietății asupra mijloacelor de producție"[19].

Capitalismul ,,se apropie" de socialism într-un sens cu totul diferit decît cel imaginat sau dorit de apostolii ,,convergenței" și anume prin crearea premiselor materiale și organizatorice ale socialismului — tehnică înaintată, forme raționalizate de organizare a producției, etatizarea parțială a economiei, aparat de programare economică etc. Dar toate acestea abia urmează — pe baza cuceririi puterii politice și a instaurării relațiilor de producție socialiste — să fie puse în serviciul relațiilor de producție socialiste — să fie puse în serviciul nemijlocit al maselor populare; prin ele însele ele nu reprezintă socialism. Cum remarca și Engels: ,,Proprietatea de stat asupra forțelor de producție nu constituie o rezolvare a conflictului, însă ea conține în sine mijlocul formal, posibilitatea rezolvării lui"[20].

Variantele propriu-zis politice ale doctrinei ,,convergenței" apar deosebit de clar în construcțiile teoretice ale lui Pitirim Sorokin și Maurice Duverger. Pentru cele douăsprezece domenii în care primul autor, în lucrarea menționată, întrevede convergența posibilă și dezirabilă a capitalismului și socialismului, se numără și acela al sistemelor politice din aceste orînduiri. Analiza sa, deși pe alocuri penetrantă și plasată totdeauna într-un context larg, sociologic sau socio-cultural, păcătuiește printr-o deficiență de interpretare comună și lui Maurice Duverger, deși concepția acestuia apare mai limitată și cu un caracter vădit reducționist[21]. Vorbind despre două linii de mișcare ce, venind din direcții opuse: ,,socializarea" Vestului și ,,liberalizarea" Estului, tind să se întîlnească, realizînd o fuziune pe terenul unui ,,socialism democratic", Duverger săvîrșește două erori esențiale. Prima: el concepe ,,liberalizarea politică" a Estului ca o apropiere de capitalism, de democrația burgheză; a doua: el consideră acest proces politic (și ideologic) ca fiind nemijlocit determinat de progresul tehnic și dezvoltarea (creșterea) economică[22].

Or, dezvoltarea democrației socialiste, în conformitate cu principiile umanismului revoluționar, se realizează în sensul legilor obiective ale socialismului, în sensul necesității istorice, care este și sensul voit de popor — și nu ca ,,întoarcere" spre capitalism. Este vorba de o dezvoltare ce decurge în mod organic din însăși esența puterii politice, a proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, din natura umanistă a orînduirii socialiste. Esențial este tocmai faptul că socialismul conține în sine posibilitatea obiectivă ca pe măsura avansării sale, a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, să se adîncească în toate laturile vieții sociale trăsăturile umaniste și democratice.

Deși nu este construită unitar (intenția ei de globalitate realizîndu-se prin incorporarea unor elaborate variate, chiar eterogene), doctrina ,,convergenței" încearcă să dea răspuns unei întrebări deosebit de actuale pentru epoca noastră: *încotro se îndreaptă lumea și pe ce căi?* Răspunsul comun e sintetizat de sociologul Didier Lazard care consideră convergența o nouă fază a evoluției omenirii, în care ,,vom asista inevitabil la ultima convergență a civilizațiilor"[23]. Finalitatea doctrinei ,,convergenței" este primordial politică: ea urmărește să ,,șteargă" deosebirile esențiale dintre capitalism și socialism. Baza sa de clasă este de asemenea evidentă: tinzînd să ofere ,,modele" de dezvoltare viitoare, ca ,,sinteză" a capitalismului cu socialismul, încercînd să acrediteze ideea dezvoltării în similitudine multi- sau omnilaterală a ambelor sisteme, respectiva doctrină insinuează că imperialismul nu este caduc, fiind susceptibil de dezvoltare și perfecționare ca și socialismul. Se insistă chiar asupra faptului că și capitalismul și-ar croi drum spre o civilizație rațională și umană. Prin aceasta ea tinde să desființeze socialismul și comunismul ca ,,mișcare reală", ca expresie legică a cerințelor progresului istoric, ca model și țintă a luptei maselor populare muncitoare, să lipsească mișcarea revoluționară mondială de obiectivul ei strategic fundamental, lupta pentru socialism. Pentru că, se știe, o mișcare fără un obiectiv strategic care se detașează de societatea dată (în cazul de față, capitalismul) este mai ușor integrabilă în sistem. Sub acest aspect consemnăm ,,întîlnirea" dintre doctrina ,,convergenței" și doctrina ,,statului bunăstării generale"[24] pe terenul elaborării celei de-a ,,treia căi". Totodată,

---

[19] Vezi publicația ,,Coexistence", ian. 1968, vol. 5, p. 54.

[20] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 275.

[21] Vezi și articolul nostru *Teoria politicii și societatea*, în ,,Lupta de clasă" nr. 3, 1966.

[22] M. Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, 1964, p. 363—380.

[23] Didier Lazard, *Convergence des civilisations actuelles. Essai de sociologie prospective*, Paris, 1963.

[24] Vezi studiul nostru *Doctrina ,,statului bunăstării generale"*, în ,,Revista de filozofie", nr. 6, 1976.

postulînd — în una din laturile sale, și anume cea *esențială* — că societatea capitalistă contemporană s-ar îndrepta *automat* spre socialism (fie el denumit și ,,socialism democratic''), doctrina ,,convergenței'' absolutizează forma evolutivă a dezvoltării sociale, excluzînd revoluția ca transformare progresistă necesară a societății.

Importanța politico-strategică a doctrinei din punctul de vedere al burgheziei a fost consemnată destul de precis de Z. Brzezinski și S. Huntington: ,,Teoria convergenței servește mai multor scopuri. Americanilor și vesteuropenilor ea le indică, oarecum, o singură ieșire din conflictul fără sfîrșit și fără speranță de rezolvare... Ea este nu numai o abordare intelectuală abstractă, dar și izvorul optimismului pentru mulți și justificarea propriilor lor concepții pentru toți'' [25].

În același timp, ea promovează o confuzie premeditată menită să învedereze țărilor care s-au eliberat de sub dominația colonialistă a imperialismului că nu mai contează opțiunea pentru o dezvoltare socialistă sau capitalistă din moment ce, în ultimă instanță, omenirea se îndreaptă spre o societate mixtă. Ceea ce recunoaște și Jan Timbergen cînd scrie: ,,Prezența în lumea de azi a două sisteme majore face ca țările subdezvoltate să le acorde o mare atenție în speranța de a învăța de la ele drumul de urmat'' [26].

Așadar, în esență, doctrina ,,convergenței'' se constituie ca o alternativă diversionistă la teoria marxistă asupra epocii contemporane ca ,,epoca revoluției socialiste, a trecerii de la societatea capitalistă împărțită în clase antagoniste, bazată pe exploatare și asuprire socială și națională — societate care nu mai corespunde istoricește noilor forțe de producție — la societatea comunistă, în care se lichidează exploatarea și asuprirea de orice fel și nu mai există clase antagoniste'' [27].

Sub raport teoretic, doctrina ,,convergenței'' reprezintă o recidivă a ,,teoriei factorilor'', de unilateralizare metafizică a explicației procesului istoric fie prin hiperbolizarea factorului tehnic sau tehnico-științific, fie printr-un economism vulgar (de factură uneori schimbistă, alteori repartiționistă), care rupe forțele de producție de relațiile de producție, suprastructura de bază, ori printr-un organizaționism — toate aceste modalități fiind specii de reducționism antidialectic.

Sub raport logico-metodologic, ea se caracterizează prin absolutizarea cantitativului în dauna analizei calitative, prin echivalarea (prin intermediul analogiei — metodă utilă, dar adesea irelevantă) neesențialului cu esențialul în tratarea specificului sistemelor social-economice și politice, pentru a dizolva opoziția dintre ele, prin absolutizarea — folosind terminologia hegeliană — a generalului (comun) și escamotarea generalului (esențial, necesar) în existența și dezvoltarea sistemelor sociale.

Prin utilizarea tuturor acestor procedee, doctrina ,,convergenței'' încearcă să ,,retușeze'' racilele capitalismului monopolist de stat și să evite concluzia, pe care o impune viața însăși, că ,,socialismul este orînduirea cea mai avansată pe care a cunoscut-o omenirea, capabilă să asigure fiecărui popor deplina eliberare socială și națională, făurirea unui viitor liber, corespunzător năzuințelor proprii'' [28].

[25] Z. K. Brzezinski, S. P. Huntington, *Political Power: U.S.A./U.R.S.S.*, New York, 1966, p. 13—14.

[26] Jan Timbergen, *Politique économique et optimum social*, Paris, Editions Economiques, 1972.

[27] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 21.

[28] *Ibidem*, p. 23.

PROBLEME ALE VIEȚII CULTURALE ÎN ȚĂRILE ÎN CURS DE DEZVOLTARE

DE

ELENA ZAMFIR

Procesul de eliberare națională, de desprindere a popoarelor din robia colonială este — în linii generale — încheiat. Problemele generate de colonialism nu au fost însă rezolvate. Consecințele lui mai dăinuie și astăzi: subdezvoltare socială, economică, culturală. În modalități mai subtile și mai mas-

cate dependențele unor popoare de marile monopoluri se mențin, începînd cu dependența economică și sfîrșind cu amestecul puterilor imperialiste în treburile lor interne. Din această cauză, lupta pentru lichidarea subdezvoltării este încă strîns împletită cu lupta antiimperialistă. Lichidarea tuturor formelor de dependență reprezintă o sarcină actuală de mare importanță pentru procesul de dezvoltare economică, socială și culturală.

Țările eliberate devin, însă, tot mai conștiente de faptul că acest complex de dificultăți nu poate fi soluționat decît prin vaste programe economice, politice, culturale. În același timp, apare tot mai evident că numai printr-o participare conștientă și activă a maselor populare la reînnoirea socială și culturală, la rapida dezvoltare economică este posibilă soluționarea gravelor dificultăți pe care sutele de ani de exploatare colonială le-au produs. Ele sînt puse în fața unor opțiuni sociale fundamentale, începînd cu cele economice, de structură socială și sfîrșind cu cele culturale. Aceasta explică de altfel climatul de înaltă efervescență ideologică specifică noilor națiuni. Semnificativ este faptul că în dezbaterile ideologice ce au loc aici, teoria marxistă are o influență din ce în ce mai mare. Exemplul aplicării creatoare a marxismului în procesul revoluționar din țările socialiste este tot mai atractiv. Putem nota, în acest context, interesul deosebit manifestat de țările subdezvoltate pentru experiența acumulată de Partidul Comunist Român în făurirea societății noastre socialiste multilateral dezvoltate. La rîndul său, România, așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și culturii socialiste, „ca țară socialistă și ca țară în curs de dezvoltare este legată de țările care și-au dobîndit independența și au pășit pe calea dezvoltării libere de sine stătătoare, prin aspirații comune spre progres și prosperitate, prin lupta pentru abolirea vechii politici de inechitate, pentru promovarea unor relații noi, de egalitate între state. De aceea înscriem relațiile noastre cu aceste țări în contextul luptei generale pentru lichidarea subdezvoltării, împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, pentru asigurarea dezvoltării libere și independente a fiecărei națiuni" [1].

Ne vom opri în continuare asupra prezentării cîtorva probleme ridicate de unul dintre cei mai interesanți gînditori sociali ai Americii Latine, filozoful și pedagogul Paulo Freire *. Gînditor de inspirație marxistă, el a încercat să abordeze în mod original procesele culturale ca parte și totodată ca unul din instrumentele esențiale ale revoluției sociale din țările subdezvoltate.

REVOLUȚIE SOCIALĂ ȘI REVOLUȚIE CULTURALĂ

Teza fundamentală de la care pornește P. Freire este că un nou tip de societate dezvoltată economic și social nu poate fi realizat decît printr-o participare largă și conștientă a maselor populare. De aici se ridică o primă problemă: care sînt condițiile culturale ale acestei participări. Este oare capabilă cultura de azi a maselor din țările subdezvoltate să susțină o asemenea participare activă? În mod special la această întrebare năzuiește să răspundă P. Freire prin lucrările sale. Evidențiind caracteristicile culturii existente în țările subdezvoltate (cu referiri directe la țările latino-americane), el caută să degaje căile pe care aceasta trebuie să le urmeze ca parte a procesului revoluționar de ansamblu.

P. Freire este în primul rînd un pedagog, interesat cu precădere de mecanismele de formare a unei noi conștiințe, a unei noi culturi și de modul în care acestea pot fi sprijinite. Nu este întîmplător faptul că una din lucrările sale fundamentale este intitulată *Pedagogy of the Oppressed* (Pedagogia asupriților). Ideea profundă a lui P. Freire este că acțiunea de culturalizare, chiar în formele ei elementare (spre ex. alfabetizarea) nu este

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 79.

* Născut în 1921, în Recife — Brazilia, centru al sărăciei și subdezvoltării, *Paulo Freire* a desfășurat o fecundă activitate în diferite organisme democratice naționale și internaționale (sub egida U.N.E.S.C.O.) ocupîndu-se de problemele culturale și agrare în această zonă a lumii. Este cunoscut prin preocuparea sa de găsire a celor mai potrivite metode pentru eliminarea analfabetismului, a culturalizării maselor în general. Pe lîngă activitatea sa practică, el a adus o contribuție filozofică însemnată la procesul de cristalizare politico-ideologică și culturală în țările Americii Latine. Ceea ce caracterizează poziția sa filozofică este orientarea fermă umanist-revoluționară, puternica influență a teoriei marxiste.

Lucrările sale principale *Cultural Action for Freedom*, Penguin Books, 1972, și *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin Books, 1972, conturează un mod de gîndire propriu cu profunde și largi implicații teoretice și practice în procesul de formare a unui om nou, activ, conștient de misiunea sa revoluționară.

neutră ideologic. Prin culturalizare se poate crea și reîntări conștiința de rob, resemnarea cu iluziile sale sau, dimpotrivă, se poate stimula procesul de conștientizare revoluționară. În acest din urmă sens, culturalizarea apare ca o parte componentă a revoluției sociale. Ea reprezintă în fapt o adevărată revoluție culturală. Intelectualul care participă la acțiunea de culturalizare a maselor, atît de necesară în țările subdezvoltate, are *o mare responsabilitate socială, politică, culturală*. De la început, el trebuie să facă o opțiune: se pune în slujba vechilor elite exploatatoare autohtone, sau se integrează cu capacitățile sale în procesul revoluționar de eliberare națională și socială. Unei culturalizări concepute ca instrument al oprimării el îi opune o culturalizare ca mijloc al eliberării. O asemenea pedagogie a asupriților nu are nimic din ideologiile tehnocratice curente în țările capitaliste dezvoltate și nici cu iluminismul tradițional. *Culturalizarea este o operă în care educații și educatorii trebuie să aibă în egală măsură un rol activ*. Culturalizarea trebuie să dea mijloacele teoretice ale creării unei noi conștiințe, să ajute masele să-și definească propriile probleme, să-și limpezească scopurile, fiind prin aceasta un instrument al participării lor democratice și responsabile la viața socială. „Este esențial pentru cei asupriți, afirmă P. Freire, de a-și da seama de faptul că acceptînd lupta pentru umanizare acceptă totodată o totală responsabilitate pentru lupta lor" [2].

Această relație dintre educați și educatori este poate cel mai bine surprinsă prin termenul de dialog. Pedagogia oprimării este esențialmente un monolog. Elitele exploatatoare, prin intermediul intelectualității aservite, transmit maselor modelele culturale care perpetuează oprimarea, supunerea, menținerea „statu quo"-ului. Masele sînt educate în acest spirit. Atitudinea lor pasivă în procesul de educație prefigurează o atitudine socială pasivă. O educație revoluționară umanistă este mai degrabă o autoeducație fundată pe un dialog multiplu. Însăși relația educator-educat trebuie considerată ca un dialog permanent, din care ambele părți beneficiază, sporindu-și înțelegerea.

DE LA „CULTURA TĂCERII" LA „CULTURA LIBERTĂȚII"

Sistemul social caracterizat prin dependență colonială și exploatare a cultivat în rîndul maselor modele de gîndire, simțire, comportare specifice. Este ceea ce P. Freire numește o *„cultură a tăcerii"*. Geneza „culturii tăcerii" *(Culture of silence)* trebuie căutată în tipul de relații stabilite între fostele colonii și metropolă, în general în legătura dintre asupriți și asupritori. Ea apare ca o parte componentă a unui sistem cultural mai larg. Complementar „culturii tăcerii" este în acest cadru „cultura metropolei", numită în mod semnificativ de P. Freire *„cultura care are voce"*. Aceasta are un caracter director în raport cu prima. Ea este cea care determină orientarea universului valoric. În ultimă analiză, „cultura tăcerii" este un produs al culturii metropolei. De aici nu trebuie să derive ideea mecanicistă potrivit căreia, în mod intenționat, în metropolă au fost create modele culturale, transferate apoi în țările dependente. Acestea sînt mai degrabă induse prin atitudinea de dominare, de comandă. Explicația acestui fapt trebuie căutată, deci, în însuși fenomenul de dependență ca proces relațional care determină pentru cele două părți ale sistemului cultural modele și forme diferite de existență, de gîndire și acțiune. Dependența este cea care menține asuprirea, sărăcia, mizeria, generînd totodată mentalitatea de resemnare, acceptare, adaptare pasivă, caracteristice „culturii tăcerii". În acest sens, „cultura metropolei" are un rol activ în modelarea unei culturi a supunerii: ea impune norme de comunicare, se instituie ca unică sursă de informație; folosind comunicația în sensul intereselor sale, prescrie modele culturale. Dominarea economică și politică este astfel întărită printr-o formă mai subtilă și mai eficace de subjugare, cea culturală.

Înstrăinarea umană, prezentă sub multiplele sale manifestări în țările subdezvoltate, face ca mecanismele sociale reale de apariție și menținere a modelelor socio-culturale impuse de asupritori să le rămînă necunoscute indivizilor. În relațiile cu cei dominați, asupritorii își prezintă intențiile lor de „protecție" culturală sub forma unei așa-zise generozități, a unui model cultural ce implică omenia. Dar această primă impresie e înșelătoare. În spatele unor cuvinte mari, lipsite de acoperire, se ascund tendințe de dominare, de asuprire și expansiune. Falsa generozitate și „omenie" se manifestă deschis în momentul în care asupritorii transformă totul din jur în obiecte ale puterii lor. Realitatea social-umană capătă pentru aceștia un sens strict pragmatic, utilitar. Banii, așa cum arăta Marx, sînt aici măsura tuturor lucrurilor, iar profitul apare ca scop esențial. Ierarhizarea valorică își pierde semnificația, întrucît prețuirea se acordă în funcție de „a avea". Ei pun astfel semn de egalitate între a fi, a exista, a avea. Întrucît membrii societăților dependente sînt transformați în „lucruri", „obiecte neînsufletite", asupritorii îi posedă prin multiple forme ca pe un drept exclusiv al lor, ca pe o „moștenire". Astfel, ei sînt excluși de la

[2] P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 43.

orice acțiuni sociale care implică decizia și creația. Sînt antrenați în procesele sociale doar ca simple „mijloace" subjugate, guvernate, invadate, manipulate, orientate și asistate de cineva din afară. Scopul acestor acțiuni poate fi găsit în interesele celor care domină, el fiind unul de menținere a dependenței, de „pacificare". De aceea, societățile dependente apar ca societăți care ascultă, care tac, care se supun. Vocea lor nu este auzită; nu este o voce a gîndurilor și aspirațiilor autentice. Așa cum se exprimă P. Freire „ea este aproape un ecou al vocii metropolelor ... pe fiecare cale, metropolele vorbesc, societățile dependente ascultă" [3].

„Cultura tăcerii", rezultat al relației de dependență, este întreținută apoi de însăși structura socială ierarhic-rigidă a țărilor subdezvoltate. Printre altele, această structură se caracterizează prin „lipsa pieței interne, în timp ce economia lor este controlată din afară, prin exportarea materiilor prime și importarea produselor finite, prin lipsa de voce în orice proces, printr-o educație precară și un sistem educațional selectiv al căror școli sînt instrumente de menținere a *statu-quo*-ului, printr-un înalt procentaj de analfabeți și boli numite în mod naiv «boli tropicale», care în fapt sînt boli ale subdezvoltării și dependenței, prin rata alarmantă a mortalității infantile, prin subnutriție adesea cu efecte ireparabile pentru facultățile mintale, printr-un nivel de viață foarte scăzut, printr-o înaltă rată a criminalității" [4]. Membrii acestor colectivități sînt educați a se mulțumi cu puțin sau aproape cu nimic. Pentru aceștia a exista se reduce mai mult la a trăi doar ca ființe biologice. Iată, de pildă, cum caracteriza această stare de spirit un țăran latino-american, revăzîndu-și critic propria sa conștiință: „În acele condiții, a gîndi era dificil, a vorbi prin cuvinte era un lucru de mult uitat... Nu existau rațiuni pentru a învăța, scrie și a citi. Responsabilitatea nu era implicată. Conducătorii dădeau ordine iar noi ascultam" [5].

În mod conștient, în cadrul „culturii tăcerii", gîndul și acțiunea celor dominați erau îmbrăcate într-o formă religioasă. Adevăratele probleme sociale erau învăluite în mituri, mistificate. Aceasta ajuta la menținerea subordonării. Frica și supunerea duceau și la o dependență emoțional-afectivă a celor asupriți. Ei nu erau în stare să exprime clar ceea ce simțeau, ceea ce voiau. Confuzia întreținută atît la nivel social cît și psihologic de modelele socio-culturale impuse îi împiedicau să-și concretizeze necesitățile, să se facă înțeleși de cei din jur. Neexistînd alternative culturale, chiar în relațiile dintre ei cei asupriți reproduceau acest stil de viață. Nivelul conștiinței lor rămînea la un stadiu de reflectare a realității spontan, neteoretic, incapabil să descifreze esența fenomenelor sociale. De aceea, indivizii luau deseori modelele culturale existente drept „necesare", de neschimbat. Subordonarea, lipsa de încredere în forțele individului, respingerea vieții, insecuritatea, erau prezentate de societățile dominante ca trăsături firești, naturale. Explicînd mediul cultural al țărilor subdezvoltate din punctul de vedere al unui determinism social materialist, P. Freire respinge ideea conform căreia fenomenul, cu toate trăsăturile sale, numit de el „cultură a tăcerii", ar apărea ca o însușire naturală, biologică, ar fi propriu esenței unor popoare.

„Cultura tăcerii" exprimă în fapt o structură a dependenței, ea însemnînd „mutenia indivizilor în fața copleșitoarei forțe a unei situații limită" [6].

Invazia culturală s-a manifestat și se manifestă încă în forme foarte variate, dar în același timp tipic tradiționale. Astfel, cei care invadează pătrund în contextul cultural, făcînd abstracție de potențialul creator al grupului invadat. Specific pentru un proces de necomunicare cu masele este impunerea propriului lor mod de a vedea și aprecia lumea ca singurul posibil. Conform acestuia se ajunge la un sistem educațional bazat pe minciună, pe absolutizarea ignoranței, care conduce în final la o adaptare ireflexivă, la acceptarea realității nedrepte. Se inhibă astfel inițiativa și creativitatea celor dominați. Subestimînd necesitățile proprii colectivităților dominate, invazia culturală conduce la o lipsă de autenticitate a înseși acțiunilor culturale ale celor invadați. Cei supuși neavînd alte modalități de comunicare și manifestare în afara celor impuse de cultura dominantă, sînt nevoiți să preia valorile, standardurile și scopurile invadatorilor, deși ele nu răspund aspirațiilor lor.

Profunda revoluție socială în fața necesității căreia popoarele din țările subdezvoltate se află, solicită o nouă cultură fundată pe egalitate, dreptate, *o cultură a libertății*. Ea se caracterizează prin înțelegerea complexelor probleme sociale și culturale ale epocii, prin căutarea activă de noi și eficiente soluții. Pătrunderea în esența realității cere ca indivizii să ajungă la o conștiință teoretică de sine. Numai ea este capabilă să descifreze semnificația reală a situațiilor sociale, să descopere sensul evoluției acestora, să ierarhizeze scopurile și sarcinile de transformare a realității. Pe această bază poate fi mobilizată puterea creatoare a maselor în transformarea societății.

[3] P. Freire, *Cultural Action for Freedom*, p. 59.

[4] P. Freire, *ibidem*, p. 61—62.

[5] P. Freire, *ibidem*, p. 43.

[6] P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 78.

Trecerea de la „cultura tăcerii" la cultura libertății nu are doar o semnificație pragmatică, ci prezintă o înaltă valoare umanistă. *Cultura libertății* este un *instrument esențial al afirmării depline a personalității umane*, al valorificării potențelor sale creatoare. Legătura strînsă dintre cunoaștere, valorizare, acțiune primează aici. Se ajunge astfel la un univers social clar structurat, care permite un profund respect pentru autonomia și integritatea individului. Ea se impune ca un rezultat firesc și o condiție a independenței reale care trebuie atinsă. Ideea lui P. Freire ne amintește o tează marxistă clasică : eliberarea națională este doar un prim pas, ea trebuie continuată cu o adîncă eliberare socială. Or, aceasta este posibilă numai printr-un proces revoluționar realizat de masele populare însele.

Întrucît noul mod de viață presupune existența unui individ care să-și înțeleagă misiunea revoluționară, deschis la problemele concrete în continuu dinamism ale spațiului său social, el presupune, totodată, o conștiință socială înaintată, critică și reflexivă. Acțiunile culturale transformatoare solicită, deci, pași însemnați și treptați în procesul de conștientizare a realității. Acest proces se poate realiza numai pe baza unui program concret, științific și eficient de educație și autoeducație atît a celor care sînt puși să conducă procesul transformărilor sociale, cît și a celor care participă direct și activ la el. Educația, prin ea însăși, nu formează o nouă cultură, ci ea dă maselor doar instrumentele teoretice pentru a-și găsi căile proprii de dezvoltare socio-culturală.

ROLUL EDUCAȚIEI ÎN FORMAREA „SUBIECTULUI CREATOR"

Secolele de exploatare și înapoiere și-au pus adînc amprenta asupra conștiinței, nivelului de cunoaștere, potențialului revoluționar al maselor din țările subdezvoltate. Nemulțumirea față de un sistem social injust, aspirațiile către libertate și dezvoltare socială sînt împletite cu analfabetismul, cu tendințele de resemnare produse de asuprirea colonială.

P. Freire dezvoltă și o analiză a formelor și nivelelor conștiinței indivizilor tipice pentru „ariile tăcerii" din țările lumii a treia, în scopul de a găsi cele mai potrivite mijloace de educație a maselor, de formare a unui subiect creator. Astfel, menționează P. Freire, „cultura tăcerii" cunoaște în dinamica sa istorică două nivele proprii conștiinței, numite de el conștiință „*semi-intranzitivă*" și conștiință „*tranzitiv-naivă*". Prima etapă este specifică structurilor sociale închise, rigide ierarhic care inhibă orice intervenție a individului în procesele sociale, fiind un mod de adaptare spontan, ireflexiv. În această etapă, indivizii încearcă să se împace cu realitatea. Acțiunile lor sînt orientate spre adaptare și nu spre schimbare. Prin explicații care reifică realitatea, se creează un fel de magie compensatorie care îndreaptă atenția mai mult spre sursele puterii, decît spre cauzele lor reale. Indivizii sînt „cufundați", „prinși" de realitatea pe care, neînțelegînd-o o consideră naturală, firească. De aceea acțiunile lor au în acest cadru un caracter preponderent „defensiv", „magic sau terapeutic magic". Ei își găsesc modalități de rezolvare a necesităților lor în limitele unui mediu strict biologic, neuman. Astfel, în această fază, în urma unui control rigid și autoritar asupriții își pierd una din calitățile esențiale ale vieții, libertatea, fără măcar a fi conștienți de acest fapt. În calitatea lor de „obiecte", de ființe înstrăinate ei își pierd propria semnificație existențială. Ei nu pot să-și formuleze scopuri și idealuri proprii cu excepția acelora pe care le prescriu asupritorii. Principiul autorității înlătură orice acces al membrilor la viața colectivității. Mediul social nu le apare permisiv și stimulativ, ci dimpotrivă ostil. Nu sînt luate în seamă implicațiile moral-umane ale autonomiei și integrității personale.

Procesele sociale care au dus la înlăturarea robiei coloniale în formele sale tradițional-violente au declanșat modificări și în gradul de înțelegere a realității de către cei asupriți. P. Freire consideră că nivelul unei *conștiințe tranzitiv-naive*, fără a se deosebi cu mult de prima, corespunde acestei etape și înseamnă un pas înainte pe linia conștientizării realității. Deși dominația exterioară a rămas, indivizii iau act de posibilitatea schimbărilor. Apar acum răspunsuri spontane, naive, la provocările stimulilor sociali. Ambiguitatea în înțelegerea realității se menține însă. Deși apare conștiința schimbărilor sociale, realitatea este totuși acceptată așa cum este. Indivizii reacționează într-o formă alienată care conduce la „pasivism" și inactivitate. Acest proces de menținere a unei conștiințe elementare sub forma sa ineficientă, „tranzitiv-naivă", este controlat de elitele dominante.

Drumul de la o conștiință „semi-intranzitivă" la una „tranzitiv-naivă" este specifică, după P. Freire, țărilor latino-americane, el reprezentînd în fapt trecerea de la conștiința țăranului tradițional, incapabil să pună sub semnul întrebării societatea inumană în care trăia, la conștiința maselor controlată însă de elitele imperialiste și autohtone. În ambele etape, masele nu sînt conștiente de posibilitățile lor transformatoare, de misiunea lor revoluționară.

Sub impactul schimbărilor sociale profunde ce au loc în etapa contemporană se ajunge la modificări însemnate în conștiința maselor din țările subdezvoltate. Astfel,

zdruncinarea caracterului static al societăţilor închise, evidenţierea manifestării unor contradicţii sociale care prin soluţionare impun noi relaţii între ţările lumii, forţa şi prestigiul sistemului socialist, determină o reorientare a acţiunilor indivizilor din aceste ţări. Ei sînt antrenaţi la o participare conştientă şi activă la frămîntările sociale. P. Freire subliniază, însă, că atît timp cît asupriţii nu devin conştienţi de cauzele reale ale condiţiei lor inumane, în mod fatal ei acceptă exploatarea. De aceea, formarea individului ca subiect creator, cu o „conştiinţă critică", revoluţionară, constituie o exigenţă fundamentală, de prim ordin, a ţărilor subdezvoltate. El reprezintă obiectivul central al unui proces educativ nou care trebuie să se desfăşoare aici.

Formarea *subiectului creator* dă posibilitate indivizilor să pătrundă natura dependenţei, să înţeleagă cauzele înapoierii şi exploatării, să întrevadă soluţii reale de modificare a societăţii. În cadrul acestui proces, asupriţii devin din simple fiinţe biologice, subiecţi ai acţiunii. *A exista uman*, în concepţia lui P. Freire, înseamnă a putea „numi lumea şi a o schimba". Acest lucru nu este însă un privilegiu al unor oameni dotaţi, ci *un drept al fiecăruia*, o trăsătură esenţială a existenţei umane. Omul devine conştient nu numai de faptul că el se află *în lume*, dar şi de relaţia sa *cu lumea*, cu cei din jur. De abia în urma cunoaşterii adecvate a realităţii şi a autocunoaşterii, el are revelaţia propriei sale esenţe sociale, ca fiinţă receptivă la problemele sociale, în măsură să efectueze operaţii complexe de transformare simultană a lumii şi a lui însuşi.

Pe măsură ce se formează conştiinţa revoluţionară, critică, indivizii devin tot mai conştienţi de necesitatea luptei lor pentru libertate, pentru eliminarea depersonalizării ca fenomen tipic unei societăţi înstrăinate. „Dezumanizarea, afirmă P. Freire, deşi un fapt concret istoric, nu este dată prin destin, ci apare ca rezultat al unei ordini injuste care generează violenţa celor ce asupresc şi dezumanizarea celor asupriţi" [7]. Transformarea maselor în subiecţi activi, cu o conştiinţă înaintată, de sine, duce la destrămarea miturilor şi prejudecăţilor care au dominat gîndirea celor asupriţi.

Apreciind procesul de conştientizare ca pe un proces sinuos, complex, de durată, plin de dificultăţi, P. Freire indică cel puţin două momente implicate de acesta şi care merită a fi reţinute:

1. Un prim pas pe calea înţelegerii realităţii îl reprezintă *problematizarea* acesteia. *Realitatea socială* mult timp mistificată *devine astfel obiect al cunoaşterii*. Apar o serie de întrebări care determină din partea subiectului cunoscător o atitudine critică faţă de lume. Acest moment este considerat de autor ca *începutul unui act autentic de cunoaştere a realităţii*.

2. Pentru ca problematizarea să devină nucleul unor acţiuni practice care conduc la libertate, ea trebuie să-şi găsească locul într-un *proiect teoretic închegat*. Acesta ar fi cel de-al doilea moment care necesită paşi importanţi pe linia lichidării analfabetismului, a unor acţiuni culturale specifice unei etape de postalfabetizare, în direcţia denunţării graduale a caracterului inuman al „culturii tăcerii" şi orientării către un model valoric care să elimine predeterminarea, în vederea realizării unui dialog autentic care presupune încredere în om, solidaritate şi receptivitate faţă de aspiraţiile sale, găsirea surselor celor mai adecvate de umanizare etc.

Conştientizarea ce stă la baza formării şi afirmării subiectului creator reprezintă mult mai mult decît o simplă luare de cunoştinţă de realitatea înstrăinată. Ea duce la *depăşirea falsei conştiinţe* care reducea individul la o stare biologică şi presupune *inserţia lui critică şi creatoare în procesul de transformare a societăţii*. Apariţia unei societăţi cu adevărat umane nu poate fi atinsă printr-o simplă denunţare a miturilor şi erorilor care au stat la baza gîndirii celor asupriţi. Aceasta implică acele demersuri raţionale şi riguros critice care pun în evidenţă valenţele transformatoare, creatoare ale indivizilor. Pentru a se ajunge aici, P. Freire acordă o deosebită importanţă activităţii educative permanente, realist şi ştiinţific concepute. Ea trebuie să apară ca o modalitate eficace prin care indivizii se raportează în mod critic şi creator la realitate, descoperind aici modalităţi specifice de transformare a ei. *Educaţia pentru libertate şi independenţă*, necesară ţărilor subdezvoltate, apare ca un proces de formare concomitentă atît a educatorilor cît şi a celor educaţi.

În primul rînd, opţiunile iniţiale ale educatorului, legate de metode, tehnici şi teorii, trebuie să fie expresia deschisă şi explicită a cerinţelor şi aspiraţiilor maselor. Acest lucru se poate realiza numai dacă există o strînsă legătură între teoria revoluţionară care orientează acţiunile indivizilor şi finalităţile ei practice. Rolul educatorului vizează aici un aspect teoretic şi practic în acelaşi timp, el trebuie să aibă în vedere atît schimbarea conştiinţelor celor educaţi, cît şi transformarea societăţii. Legătura pe care P. Freire o stabileşte între teorie şi acţiune respinge orice tendinţă de absolutizare a uneia sau alteia. Reflecţia teoretică corect concepută, prin însăşi esenţa sa, e corelată cu acţiunea, are o funcţie practică. De aceea, perceperea adecvată a realităţii sociale din lumea a treia sub forma unei teorii explicative înseamnă o înţe-

[7] P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 21.

legere a acesteia ca o situație limită a unui sistem deschis care poate și trebuie să fie modificat. *Teoria* apare ca o premisă necesară, dar nu și suficientă prin ea însăși pentru realizarea unei noi societăți. Ea trebuie să stea la baza formării convingerilor, să devină *impuls pentru o motivare interioară a acțiunilor eliberatoare*. „Convingerea asupriților, arată P. Freire, că ei trebuie să lupte pentru libertate nu este un dar oferit de conducerea revoluționară, ci un rezultat al propriei lor conștientizări. Conducătorii revoluționari trebuie să-și dea seama că propria lor convingere legată de necesitatea luptei nu le este dată de cineva, dacă ea este autentică... ci este obținută prin intermediul unirii reflecției cu acțiunea"[8]. Autorul critică cele două extreme, la fel de unilaterale și eronate, care se pot manifesta datorită neînțelegerii sau neglijării legăturii indisolubile dintre teorie și practică. Astfel, autonomizarea acțiunii practice în raport cu reflecția teoretică duce în fapt la un „activism facil" care în ultimă instanță se transformă în utopie. Citîndu-l pe Lenin, P. Freire precizează că „fără o teorie revoluționară nu poate exista nici o mișcare revoluționară". La rîndul său, teoria desprinsă de finalitatea sa practică rămîne un „verbalism ineficient". O problemă esențială este, de aceea, preocuparea pentru perfecționarea continuă a conținutului teoriei prin raportarea ei la necesitățile reale. A descoperi și înțelege omul în contextul său social apare ca o condiție de bază a unei teorii. În același timp, procesul de conștientizare a omului se realizează treptat în cadrul transformării teoriei în acțiuni practice care duc la crearea unor noi instituții, a unor noi idei, a unei noi istorii. Principalele probleme ale epocii sînt astfel interiorizate de către individ și devin probleme ale lui. Puterea sa de discernămînt este un rezultat al teoriei care stă la baza educației sale libere.

O a doua exigență a unui proces educațional nou și umanist are în vedere necesitatea unui dialog permanent între educați și educatori. „Oamenii, spune P. Freire, se educă reciproc, unul pe celălalt, prin intermediul unui termen comun — lumea"[9]. Pentru a avea eficiență și autenticitate, dialogul necesită *o permanentă încredere în om*, în puterea lui de a face și reface realitatea, de a crea și recrea modele culturale, pe scurt încredere în vocația pe care fiecare individ o are de a fi pe deplin om. El cere deci individului o intervenție critică și valorificatoare în raport cu societatea. Fără încrederea în om și în posibilitățile sale creatoare dialogul degenerează în opusul său, conducînd în cele din urmă la manipularea paternalistă. După cum se exprimă P. Freire: „A glorifica democrația și tăcerea în același timp este o farsă, după cum a elogia umanismul și a nega omul este o minciună"[10].

Alături de prețuirea omului și a capacităților sale, dialogul autentic mai cere și o nelimitată speranță în posibilitățile de realizare a unei societăți drepte și libere. Lipsa de speranță în acțiunile umane conduce la o formă a tăcerii; are un efect demobilizator; duce la tocirea simțului critic. Ea este apropiată de disperare. Or, dialogul — ca principal instrument de comunicare — aduce în discuție un model valoric raportat la aspirațiile maselor în măsură să elimine disperarea.

P. Freire arată, însă, că nu e posibil să se ajungă la un adevărat dialog înainte de obținerea *independenței politice*. Caracterul dinamic, viu al procesului educativ revoluționar se manifestă din plin numai în practica dialogului poporului cu conducătorii lui. Aceștia, împreună, învață să comunice, să folosească puterea, să transforme societatea nedreaptă. De aceea, *educația* nu urmărește aici doar o simplă funcție de iluminare a maselor, ci se impune ca o *practică a libertății umane*. Orice progres în acest cadru conduce la descoperirea surselor umanizării, integrității și autonomiei individului.

Mesajul filozofic al lui P. Freire este caracterizat prin opțiunea sa revoluționară. Realitatea socială a țărilor latino-americane, profund anacronică, rezultat al exploatării coloniale trebuie să fie — după opinia sa — revoluționar schimbată în vederea unei rapide dezvoltări economico-sociale. Una din ideile cele mai prețioase pe care autorul o dezvoltă pe larg este aceea că o asemenea transformare revoluționară nu poate fi decît rodul participării conștiente, organizate a maselor populare. P. Freire nu analizează, însă, într-un mod concret formele de organizare politico-ideologică a procesului social revoluționar. El își concentrează atenția aproape exclusiv asupra condițiilor culturale ale acestui proces. Principala problemă căreia încearcă să-i găsească un răspuns are în vedere elucidarea căilor de eliminare a rămășițelor mentalității cultivate de exploatarea colonială în strînsă legătură cu posibilitățile de creare a unei noi conștiințe, capabilă să surprindă adecvat procesele sociale. Desigur, aceasta este o condiție esențială a procesului de schimbare socială a țărilor latino-americane. Din acest punct de vedere, P. Freire, atît prin activitatea sa practică, cît și prin lucrările sale, a adus un aport deosebit.

---

[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem*, p. 12.

[10] P. Freire, *The Pedagogy of the Oppressed*, p. 63.

Recherches internationales à la lumière du marxisme

(Franța)

Nr. 87/-2/1976

Din sumar: S. VARTAZARIAN, Imaginea poetică; Y. LOTMANN, Asupra conținutului și structurii conceptului de literatură; D. LIKHATCHEV, Viitorul literaturii ca obiect de cercetare; K. BARTOSZYNSKI, Cercetări poloneze asupra comunicării literare; J. LALEWICZ, Mecanismele de comunicare ale „trădării creatoare"; D. DURISIN, Rădăcini structurale ale literaturii comparate moderne; K. BARCK, Autonomia literaturii și ostilitatea capitalismului față de artă; D. SCHLENSTEDT, Funcția literaturii: încercări de definiție; W. SCHRÖDER, Walter Benjamin și schimbarea funcției literaturii în epoca imperialistă; D. ZATOUSKI, Arta romanului și secolul al XX-lea.

Impact. science et société

(Franța)

Nr. 3/1976

Din sumar: M. ALI KETTANI, Contribuții musulmane în științele naturii; ABDEL-AZIZ IBN ABDALLAH, Probleme ale arabizării științei; SALAH GALAL, Tendințe actuale ale activității științifice; MAJEED AHMAD, Dezvoltarea națiunilor prin știință și tehnologie; ABDALLAH YACOUB EL SAMMANI, Plan cincinal pentru cercetarea științifică în Sudan; MOHAMED BENYAHIA, Cercetarea științifică și învățământul în Algeria; HASSAN HASAN EL-YACOUBI, Analiza sistemică și tipologia științifică aplicată în lumea a treia.

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

TEXT INEDIT

AXIOLOGIA MUNCII

(Fragment din lucrarea *Filosofia muncii)*

DE

EUGENIU SPERANTIA

1. VALOAREA

Numim „valoare" gradul de importanţă sau de atracţie pe care-l prezintă pentru mintea noastră un obiect sau un fapt (deci un conţinut oarecare al conştiinţei noastre). Există o strînsă relaţie între gradul de *valoare* şi măsura *atenţiei* pe care o acordăm lucrurilor sau faptelor. Cu cît un conţinut revine mai des şi se menţine mai îndelung pe primul plan al conştiinţei, cu atît el apare ca mai „important", deci ca o mai înaltă valoare pentru subiect. De altă parte, însă, în noţiunea de valoare intră şi caracteristica „preferinţei", deci ea presupune o comparaţie şi o alegere pentru subiect. Valoarea implică, apoi, mai mult ori mai puţin conturat, un criteriu, un model, un sistem de referinţă, faţă cu care diversele conţinuturi de conştiinţă sînt evaluate, titrate şi ordonate ierarhic.

Afară de sensul de mai sus, afară de sensul psihologic, termenul „valoare" mai are şi o întrebuinţare „obiectivată". Numim uneori cu acest termen, nu gradul de preferinţă pe care ni-l prezintă un obiect sau un fapt, ci însuşi obiectul sau faptul astfel preferat, obiectul sau faptul căruia i se atribuie o anumită importanţă şi care e susceptibil de o comparaţie favorabilă, sau de a fi „ales" dintre altele.

În cazul dintîi, în sensul psihologic, lucrurile „*au*" valoare. În cazul al doilea, în sensul obiectivat, lucrurile „*sînt*" valori.

În definiţia pe care am dat-o muncii, am vorbit despre creaţiunea valorilor, dar am vorbit şi despre sporul valorii. În cazul întîi, ceea ce se creează sînt lucrurile pe care le privim ca valori (şi care, deci, *sînt* graţie valorii psihologice ce li se atribuie). În cazul al doilea, ceea ce sporeşte este gradul de valoare pe care-l *au* lucrurile, luate în parte sau în total, deci gradul de valoare psihologică pe care-l are Lumea însăşi, graţie valorilor obiectivate care o compun.

Valoarea pe care o *acordăm* sau o recunoaştem unui obiect sau unui fapt (propriu-zis : conceptului sau reprezentării obiectelor sau faptelor) implică procesul unei judecăţi, judecata evaluativă sau apreciativă. Ea se întemeiază întotdeauna pe fondul nostru tendenţional : pe direcţia tendinţelor, dorinţelor, înclinărilor noastre, fie primare, spontane, originare, fie dobîndite prin experienţă, prin reflexiune, prin contactul social sau prin simplă contagiune socială. Există deci o strînsă corespondenţă între „axiologie" şi „teleologie", între planul evaluării (sau aprecierii) şi planul scopurilor sau finalităţilor.

Un scop este întotdeauna o valoare, sau, mai corect : obiectul mintal privit ca scop este întotdeauna privit ca *avînd* o valoare.

Tendinţele noastre nu sînt ele însele valori ci determină *evaluări*. Ele erijează obiectele care le pot satisface, iar gradul de preferinţă pe care-l ataşăm unui atare obiect este valoarea lui psihologică.

Între valori trebuie făcută o distincţiune, după cum ele reprezintă *obiectul* unei tendinţe primordiale sau fundamentale, sau reprezintă *mijlocul* prin care o atare tendinţă poate fi satisfăcută. Urmărirea mijlocului prin care poate fi satisfăcută o tendinţă implică, şi ea, intervenţia unei tendinţe (sau dorinţe) auxiliare, intermediare care nu-şi are raţiune decît prin subordonarea sa faţă de tendinţa primordială.

Scopul este o valoare fundamentală, mijlocul este o valoare auxiliară, secundară.

Pîinea (propriu-zis : acţiunea de a mînca) este obiectul (imaginea mintală) prin ajutorul căreia se poate ajunge la satisfacerea tendinţei numită „foame". Ea e, deci, *scop*, şi e, deci, o *valoare fundamentală*, întrucît serveşte o

Rev. filoz., **XXIV**, *2*, p. 185 — 200, Bucureşti, 1977.

tendință primară, spontană, a ființei noastre. Banul (propriu-zis : acțiunea plății efectuate prin el) servește la obținerea pîinii, a acelei „valori fundamentale", deci el e „mijloc", deci el e „valoare auxiliară".

O problemă care se ridică în această materie este de a ști dacă lucrurile sînt valori în urma faptului că le atribuim noi o valoare, sau dacă nu cumva, dimpotrivă, le atribuim noi valoarea pentru motivul că ele ar fi valori prin ele însele. Cu alte cuvinte, este oare valoarea o calitate intrinsecă lucrurilor, și deci absolută, ori este o calitate extrinsecă ce depinde de dispoziția noastră? Într-a doua alternativă se pune, în plus, întrebarea dacă schimbătoarele noastre dispoziții, după care apreciem în mod atît de felurit lucrurile, sînt ele cu totul fortuite, capricioase, nelimitate, putînd varia oricît și oricum, ori sînt și ele supuse unor condiții fixe? Dacă asemenea condiții limitative nu există, atunci ar trebui să proclamăm nemărginita relativitate a valorilor. Dar principiile aprecierilor noastre, criteriile de orientare în judecarea valorilor nu pot să varieze oricît ; scara ierarhiei valorilor nu poate fi intervertită oricum, deoarece există o anumită unitate de plan după care suntem construiți cu toții : viața pretinde anumite condiții și bariere între care ea poate oscila, dar pe care nu le depășește. Există particularități comune fiecărei specii viețuitoare și există asemenea particularități comune întregei specii umane : ele ne dau poziția verticală a corpului, aptitudinea de a rîde, de a întreba, de a arăta cu degetul. Ele ne silesc să admitem adevărul axiomelor matematice. Dar tot grație lor există pentru noi toți și unele criterii de evaluare de la care nu ne putem abate.

Lucrurile nu au o valoare absolută în ele însele, dar există anumite direcțiuni ce derivă din structura noastră specifică, unele aspecte obligatorii pentru toți și pentru totdeauna invariabile. Și aceasta pentru că tipul specific al vieții care ne animă cuprinde un număr de tendințe neînlăturabile și inextinguibile.

Aceasta înseamnă, în ultimă analiză, că lucrurile *au* o valoare a lor, dacă și întrucît sînt în stare să răspundă *tendințelor noastre*. Capacitatea aceasta nu le-o impunem noi, ci depinde de natura lucrurilor. Dar ceea ce face din ele valori este raportul cu *tendințele* noastre, tendințe fără care ele nu pot fi evaluate, dar totodată care nu depind de fel de lucruri, ci depind de noi. Relativitatea valorilor e determinată de existența diferențelor de tendințe de la persoană la persoană, dar aceste diferențe nu privesc toate tendințele ci unele tendințe fiindu-ne comune, acordul axiologic e universal în toată raza lor.

Deosebirile axiologice nu pot însă refuza unei activități calitatea de „muncă". Ar fi o mare greșeală și o sursă de absurde disensiuni, controverse și dușmănii nerecunoașterea calității de muncă unei străduințe omenești, pe motivul că valorile pe care le urmărește ea nu sînt pe gustul nostru, — tot așa cum ar fi o greșeală să considerăm că n-ar fi muncă activitatea care n-a dat roadele dorite. Indiferent dacă a dus la rezultatele plănuite, indiferent dacă a reușit să creeze valori pe care le adoptăm sau nu, indiferent dacă sîntem de acord cu criteriile de evaluare care călăuzesc străduința activă a cuiva, *ceea ce aduce îndreptățirea de a conferi numele de muncă unei activități oarecare, este intenția autorului ei de a mări prin sforțările sale suma și gradul valorilor în lume.*

Ar putea să fie cineva înclinat să afirme că numai atunci activitatea este muncă veritabilă cînd creează valori recunoscute de societate, — dar au fost atîtea cazuri cînd societatea n-a fost în stare să înțeleagă și să aprecieze decît după lungă trecere de vreme aportul unei munci grele, îndelungate și penibile. Atîția inventatori și descoperitori au fost ironizați, desconsiderați sau persecutați de colectivitatea din care făceau parte, dar activitatea lor n-a încetat nici un moment de a fi muncă veritabilă. Ar fi absurd să admitem că ea nu era decît o agitație sterilă sau o pierdere de vreme atît timp cît societatea nu i-a înțeles și că a *devenit* muncă după ce decenii sau secole se scurseseră, atunci cînd ea de fapt încetase și cînd cei ce o prestaseră nu mai erau pe lume.

Chestiunea consensului „altora", al grupului social ambiant, sau al omenirii întregi asupra valorii efective create prin muncă, tot ca și cuvenirea acestei denumiri în temeiul unei efective activități axiotropice, se pune numai atunci cînd e vorba de răsplată, deoarece primul care e obligat să retribuiască munca altuia, ținînd seama de quantumul de valoare pe care ea l-a produs, este cel care a profitat, cel a cărui viață a dobîndit o latitudine în plus prin valoarea astfel prestată. Iar dacă profitul revine, direct ori indirect, societății, societatea este cea care trebuie să-și recunoască obligația de a răspunde, direct ori indirect, printr-o recompensă. Societatea care nu-și vede sporit tezaurul de valori concepute după criteriile ei de apreciere, nu-și va putea recunoaște astfel de obligații.

Ajunși la această cotitură de idei, putem observa că ori de cîte ori este vorba de retribuțiune materială sau măcar de o simplă recompensare morală a muncii, nu munca este, ea însăși, în cauză, nu ea este supusă evaluării ci omul care a efectuat-o, ori, măcar consecințele, adică avantajele rezultatelor ei. În domeniul economic, munca este răsplătită prin salariu, iar calcularea acestuia cuprinde, fără îndoială, și factorii : timp, efort, dexteri-

tate, pricepere, de care depinde direct rezultatul muncii, cantitatea și gradul valorilor create, și deci profitul pe care-l are beneficiarul (individual sau colectiv), dar și alți factori, precum : echivalentul consumației și refacerii forțelor celui ce a prestat munca, echivalentul forțelor celui care a depus munca, echivalentul întreținerii sale (și, eventual, al întreținerii acelei prelungiri a persoanei sale care e „familia" sa) contemplat după un standard de viață, care variază, de fapt, după timp, loc, moravuri, tradiții, concepții etc., echivalentul unei asigurări pentru invaliditate, bătrînețe etc. Toate aceste elemente, constituind „salariul", se raportă, incontestabil, la *om*, la autorul muncii, iar nu la *procesul* ei. Adeseori intră în acest calcul și unii factori care depind de conjunctu-rile economice ale momentului, de creșterile sau scăderile de salarii datorite jocului cererii și ofertei de muncă sau de marfă. Intervenția lor complică și mai mult cifra care ar putea să pară că exprimă valoarea muncii, dar care de fapt exprimă raportul unor coordonate sociale.

Studiată însă separat, abstracție făcînd de omul care a prestat-o și de condițiile lui fizice, biologice și economice, abstracție făcînd, de asemenea, și de valorile pe care le creează efectiv, munca, privită numai ca simplu proces intenționat, în plină desfășurare, poate face totuși obiectul unei speciale evaluări, al unei judecăți axiologice. E vorba de împrejurările interioare, spirituale, care pot determina și valoarea economică a prestației, dar care există și indiferent de ea, înaintea ei și după ea.

E vorba de anumite condițiuni, de cele trei mari coordonate spirituale, de cele trei moduri de normațiune pe care omul care muncește le aplică propriei sale *activități*. E vorba deci, acum, de evaluarea activității, iar nu a efectului ei, nici de răsplata celui ce a depus-o. Și intervin, aci, considerațiile asupra celor trei tipuri de apreciere axiologică după care activitatea se orientează, oricare ar fi genul de muncă și genul valorilor pe care voiește ea să le înfăptuiască.

2. COORDONATELE AXIOLOGICE ALE MUNCII

Toate tipurile de evaluare și de normațiune de care e capabilă gîndirea noastră pot participa la activitatea de muncă ; toate pot să solicite întreprinderea unei activități de muncă și toate pot contribui la desfășurarea ei. Sînt însă trei direcțiuni axiologice fundamentale care, în măsuri variabile, sunt implicate în mod necesar în oricare muncă privită ca „merituoasă", „valabilă" sau „lăudabilă", indiferent de „utilitatea" produselor ei. Fiecare dintre ele, în sensul ei propriu, subliniază locul și importanța muncii în „lumea omenească". Tot cum dimensiunile spațiale, în sensul celor trei coordonate ale geometriei euclidiene, certifică realitatea corporală a lucrurilor, astfel cele trei coordonate axiologice fundamentale decid situarea muncii și a produselor ei ca aparținînd planului axiologic. Ele sînt : coordonata logică, cea estetică și cea etică.

a. *Gîndirea logică*, gîndirea logicește valabilă, gîndirea călăuzită de normativul valabilității logice, este o primă condițiune ce se cere muncii. Ingerințele „logicului" în muncă sînt multiple. În primul rînd, munca fiind o activitate voită și implicînd intenția, implică și „scopul" prealabil conceput, gîndit, deliberat. O activitate fără plan și fără direcție prealabil gîndită n-ar putea fi o veritabilă muncă ci ar fi ori un act spontan, (reflex instinctiv, automatic), ori un joc al fanteziei și al capriciului, ori o simplă agitație fără sens, produs al delirului morbid. Elaborarea unui plan cere amestecul logicei și al autocontrolului logic. Un plan nu e adoptat și nu e pus în execuție pînă ce n-a primit verdictul valorii sale logice. Logicitatea e, pentru oricare ființă rațională, criteriul și garanția acordului cu realitatea și deci a traductibilității sale în acțiune. Ceea ce e logicește absurd ne apare ca trebuind să fie practicește imposibil.

În al doilea rînd, cum munca este întotdeauna prelucrarea unui „material" dat, chiar dacă acel material s-ar reduce la un ansamblu de concepte sau, cum e uneori cazul creațiunii poetice, un ansamblu de elemente reprezentative și afective, cum planul nu e decît formă vidă în care urmează să fie turnat un conținut amorf, brut (fie lipsit de orice formă determinată, fie lipsit numai de forma dorită) materialul cere o prealabilă aplicare a funcțiunilor cognitive pentru ca să i se poată descoperi și indica tratamentul cel mai adecvat scopului. Bronzul nu se lucrează după aceleași procedee ca lutul sau ca ghipsul pentru că însușirile lor fizice diferă izbitor, iar măsura în care pot fi ele modelate, ca și măsura în care ele suportă funcțiunea ce li se destinează e determinată de aceste însușiri care, deci, trebuie să fie cunoscute, gîndite logic și înțelese.

Într-al treilea rînd, aplicarea mijloacelor tehnice, — adică : fie întrebuințarea uneltelor, fie urmarea unor norme de procedare sau aplicarea „metodelor" de lucru, — constituie momente care nu lipsesc niciodată din procesul muncii, oricît ar fi ele de simple sau de primitive. Dar ea implică, de asemeni, cunoașterea profund analizată a uneltelor, cunoașterea clară și expresă a proprietăților lor, precum și cunoașterea oportunității și eficacității procedeelor. O întreagă cazuistică se poate clădi în jurul principiilor de bază ale funcționării și întrebuințării sculelor unui electrician, ale unui pictor sau ale unui chirurg. Și ceva similar se poate spune și despre aplicările metodelor de fabricație sau de tratare a unui

„material". Cînd e vorba de o operație industrială care profanilor poate să le pară foarte simplă, cum e de pildă extragerea zahărului din plante sau fasonarea obiectelor de sticlă, experiența îndelungată acumulează atîtea detalii și ipoteze ale circumstanțelor, care pretind, paralel, atîtea acomodări ale conduitei, încît numai o minte bine inițiată, cunoscînd toate trucurile și subtilitățile specialității minuțios exercitate poate conduce acțiunea spre scopul ei cu maximum de succes și minimum de jertfe. Această știință practică pretinde însă o organizare logică a tuturor elementelor, o perspicacitate și o „tactică" pe care numai logicitatea justă și punctuală a unei minți bine dotate le poate oferi.

În fine, într-al patrulea rînd, tot activitatea logică este cea chemată spre a-și da un verdict întru aprecierea rezultatului final. Pentru o asemenea apreciere, însă, nu numai o judecată subiectivă ci și o riguroasă critică obiectivă este indispensabilă în tot cursul activității de muncă, spre a se supraveghea astfel realizările fiecărui pas și conformitatea cu planul de ansamblu. Numai o logică dreaptă poate conduce munca în mod ireproșabil. Nici o deficiență a logicei nu rămîne fără ecou în ampla desfășurare a procesului unei munci complicate, tot cum cea mai mică tremurare a brațului unui vînător imprimă proectilului o deviație cu atît mai mare cu cît mai mare e distanța pîn-la țintă.

b. *Gîndirea estetică* nu pare, la prima vedere, să fie direct implicată în oricare muncă, iar această neutralitate s-ar putea presupune că e foarte de așteptat în munca de producție pur utilitară, economică. Esteticul în sine presupune o clipă, cel puțin o clipă de sustragere din utilitatea imediată, din cîmpul exigențelor fiziologice, directe sau indirecte. Esteticul poate să ne fie oferit oricît de mult împletit cu alte tipuri de evaluare, dar nu-l percepem și nu-l gustăm decît dacă știm să-l izolăm, oricît de fugitiv, de altă natură decît „frumosul". Nu putem toți în aceeași măsură, și nu putem totdeauna să ne refugiem, măcar pentru durata unui fulger, spre a contempla efectul unei simetrii, al unei metafore sau al unei mici unități melodice, cînd truda muncii și a luptei, cînd arșița pasiunilor și nevoilor ne stăpînesc tiranic. Îți trebuie o mare aptitudine pentru „estetic", și o mare putere de abstragere din „pragmatic" pentru ca în toiul unei încordate sforțări de muncă, în toiul unei discuții înverșunate sau al unei aprige lupte pentru apărarea unui interes „vital", să fii în stare să observi de pildă, că-n fața ochilor tăi orizontul a luat sub vraja apusului o feerică înfățișare. Negustorul care tocmai atunci caută să convingă pe un client gata să-i scape, ar fi probabil dezarmat cînd mintea sa ar suferi o asemenea deviere într-un moment atît de critic, iar vînătorul și-ar rata cu siguranță iepurele. Dar fără o atare deserțiune momentană din făgașul „afacerilor", esteticul nu poate fi perceput și trăit. Căci, „afacerile" se pot extinde oricît, revărsîndu-se mult peste intervalele de efectivă activitate utilă. Mintea multora dintre noi e continuu înnodată în mrejele complicate ale preocupărilor interesate, ale planurilor și problemelor veșnicului război defensiv și ofensiv care constituie relațiile noastre fiziologice cu „lumea". De aceea esteticul, momentul estetic, cere totdeauna o jertfă : cere jertfa unui mic procent din potopul de energie pe care-l cheltuim pentru profituri directe sau indirecte de ordin animal.

Jertfa aceasta i-o închinăm totuși cu mult mai mult și cu mult mai des decît s-ar părea. Ustensilele, uneltele, aparatele, mașinile au (și chiar trebuie să aibă oricînd) un minimum de „frumusețe" în forma, în aspectul, în confecționarea lor. Omul cel mai simplu și cel mai modest în exigențele sale, cînd își alege din piață, din grămada de vase de vînzare, o ulcică, o strachină, va căuta, desigur, ca ea să fie durabilă, de mărimea și forma cea mai adecvată destinației ei utile, — dar dintre două exemplare care corespund la fel scopului practic, sînt nouăzeci și nouă la sută șansele că el va alege exemplarul care-i pare mai „frumos". Iar pentru aprecierea ei din acest punct de vedere, va trebui să facă, *în acea scurtă clipă*, abstracție de orice alt criteriu și de orice altă funcțiune a obiectului, spre a-l contempla „sub specie inutilitatis".

Și cred că nu exagerăm de fel cînd afirmăm că sînt mulți cei care uneori ar fi înclinați să aleagă exemplarul care prezintă chiar unele mici inconveniente de ordin practic, dar în schimb ispitește *ochiul* mai mult, printr-un chenar reușit, printr-o floricică executată cu gust.

Oricare muncă, oricare activitate producătoare de valori implică o *tehnică*, iar coordonata estetică intră în componența oricărei tehnici. Dar, firește, tehnica nu aparține numai lumii mașinilor. Există o tehnică proprie fiecărei arte : tehnica picturală, tehnica muzicantului executant, distinctă pentru fiecare instrument, și distinctă de tehnica specială a compozitorului sau a dirijorului de orchestră. Despre importanța coordonatei estetice în desfășurarea acestor moduri de activitate e de prisos să insistăm : în activitatea de producere a valorilor artistice, ea reprezintă principalul aport ; în tot cazul, celelalte coordonate pot să pară aci, uneori, atît de irelevante încît produsul artistic să se prezinte ca aproape unidimensional.

Alături de munca artistică, strîns învecinată ei, dar mai mult ori mai puțin colorată de utilitate, stă munca de confecționare, în unele branșe cum e arhitectura sau branșa frumosului vestimentar, în care esteticul deține

incontestabil proporţii remarcabile. Orice casă şi orice haină pretinde imperios o oarecare participare a judecăţii estetice în dirijarea muncii care le confecţionează.

Dacă orice artist este, într-o măsură, un meseriaş, orice meseriaş trebuie să fie într-o măsură, un artist, nu pentru că frumosul artistic implică necesarmente utilitatea, ci pentru că satisfacerea utilităţii pretinde o mînă de ajutor din partea frumosului şi pentru că fiinţa vie, simetrică şi trăind o multiplicitate de ritmuri inevitabil asociate cu desfăşurarea vieţii îşi imprimă ritmul şi simetria în tot ceea ce face, mai vizibil uneori, mai discret sau mai disparent alteori. Acolo însă unde în acţiune intervine conştiinţa şi, deci, intenţionalitatea, cadenţele apar ostentativ, chiar dacă, de la o vreme sînt lăsate în seama simplului automatism.

Ingerinţa esteticului în muncă se confirmă la toate etajele şi-n toate ramurile ei.

Istoria tehnologiei ne arată, în această privinţă, că primitivul e încă şi mai exigent decît „civilizatul" : armele şi uneltele preistorice pe care ni le-a cruţat trecerea timpului precum, de exemplu, unele vîrfuri de lance sau spade din epoca bronzului, revelează adeseori un rafinat gust estetic prin motivele ornamentale pline de graţie sau prin contururi în trăsături curbe încîntătoare. E drept că evoluţia tehnicei, stăpînită de tendinţa spre simplificare (corolar al legii parcimoniei) şi de tendinţa disocierii treptate a genurilor şi finalităţilor (iniţial însoţite şi confundate) impune o progresivă sobrietate în confecţionarea tuturor mijloacelor de muncă utilă. O severitate aproape încruntată se instalează astfel în aspectul *dynamourilor, într-al aparatelor de sudat* sau într-al cheii franceze, în figura turbinei Parsons, într-a turbo-alternatorului Schneider, ca şi într-a unei piese de artilerie. Arma de foc portativă, în epoca apariţiei sale şi într-a iniţialei sale răspîndiri, e deobicei ornată copios. Pistoanele turceşti şi arquebusele din secolul al XV-lea purtau luxuoase aplicaţii de fildeş sau de sidef şi erau artistic gravate cu arabescuri. Abundenţa ornamentală a confecţiunii primitive este un elocvent indiciu despre cerinţa naturală a sufletului uman, despre setea de frumos, pe care judecata logică, pusă în serviciul unei ferme rigori a voinţei, o limitează, o comprimă, o înăbuşă tot mai mult.

Şi totuşi, frumosul n-a dispărut şi nu poate să dispară total din produsul muncii omeneşti ci, alungat de stricteţa nevoii de economisire a sforţărilor, el reapare germinînd sub aspecte nouă, chiar din această stricteţă. Nevoia de ordine, de măsură, de exactitate şi preciziune, nevoia de a economisi energia pentru a asigura un maxim randament, toate aceste condiţiuni cer suprafeţe bine netezite, lustruite, cer piese tăiate în unghiuri drepte, laturi rectilineare, figuri geometrice sau sinuozităţi regulate. Strungul dă, prin învîrtire, forme circulare perfecte, iar învîrtirea nici nu se poate efectua ireproşabil dacă piesele nu sînt ireproşabil tăiate. Perforaţiunile şi niturile care pretind între ele distanţe egale aduc aspectului ritmicitate şi simetrie, tot aşa cum piesele sau elementele multiple, repetate identic (spiţele roatelor, elementele galvanice acuplate, piesele unui acumulator, unui selector, cablajul, radiatoarele cu plăci etc. etc.) apar ca nişte obsedante motive ornamentale asemenea denticulelor, olivelor sau fretelor de pe frizele edificiilor. Iată cum condiţiile elementare ale muncii mecanice şi ale construcţiunii mijloacelor tehnice, fie chiar din motive pur utilitare, impun naşterea unei adevărate „estetici", care nu e decît traducerea fondului nostru vital, inseparabil de simetrie şi ritmicitate. Minuţiozitatea pieselor componente, îmbinată cu dimensiunile uluitoare ale instalaţiilor moderne, au o incontestabilă înrudire cu măreţia catedralelor, deoarece decoraţiunile de detaliu ale acestora, cu cizelări şi miniaturi, *cu dantelări de piatră, cu rozace de vitraliuri,* cu „garguilles" indefinit variate, dar unitar plănuite, emerg dintr-aceleaşi ansambluri complexe ale muncii materiale şi spirituale. Desigur, nici Vitruvius, nici Robert de Coucy, dacă s-ar întoarce între noi şi ar fi introduşi într-o gigantică uzină contemporană, n-ar putea percepe aci „frumosul" sub nici o formă, ci priveliştea ei le-ar părea monstruoasă şi terifiantă. E vorba de un nou gen şi un nou stil al frumosului, cu care ochiul şi sufletul lor nu s-a acomodat, pe care nu l-au putut pătrunde, ca noi, lent şi progresiv. Iniţierea într-o artă nouă poate ridica obstacole redutabile. Pe cînd noi, cei din secolul al douăzecilea, ne familiarizăm din copilărie cu acest gen de realizări, ne exercităm ochiul şi ne antrenăm treptat afectele şi mentalitatea, deoarece începem viaţa mînuind jucăriile care simulează maşina şi visîndu-ne puşi la dirijarea şi stăpînirea puterilor ei, copilul modern iubeşte maşina ca maşină şi mecanismul pentru mecanism, desprins, oarecum, de categoria „utilului". Atitudinea aceasta se fixează în deprindere şi se prelungeşte, persistent, toată viaţa : iubirea maşinei, admiraţia pentru maşină, ca tip de existenţă ce are o valoare în sine, este implicit o drenare spre planul esteticului. Satisfacţia de a pune şi a ţine în funcţiune maşina sau oricare mecanism, mai mult ori mai puţin complicat, de a ţine sub ascultare forţele trepidante capturate în casete de oţel, are o mare afinitate, şi ea, cu emoţia pe care o dă contemplarea din loc sigur a unei groaznice furtuni, a unui peisaj cu abise spăimîntătoare. În delirul pe care-l savurează pasionaţii volanului şi ai vitezei, e prezentă o anumită nuanţă de „sentiment al sublimului". După *Lalo,* viziunea subli-

mului e vertijul intelectual pe care-l resimte omul plasat între cele două infinituri ale lui Pascal. Mai metodic și moderat, *Th. Ribot* distinge trei elemente afective ale acestei stări emoționale : unul de neliniște și de nimicire, altul de avînt și exaltare, iar al treilea : cel de securitate în fața unei impetuoase puteri care ne depășește. Credem că al treilea element este cel precumpănitor, cu rezerva că nu e necesarmente vorba de securitate, ci de simpla omisiune a tendinței defensive, simpla omisiune a voinței de „acțiune în replică", deci divorțul dintre impresia de origine externă și atitudinea pragmatică a minții. În sensul acesta poate fi valabilă formula lui *J. Sully* (pe care o citează și *Ribot*) : „l'élimination de la peur". De fapt, o savoare a primejdiei, un element de teroare se cuprinde în emoția sublimului, dar o teroare inactuală inoperantă, o teroare transpusă, cel puțin parțial, pe planul intelectual. Sublimul decurge din contemplarea pur mintală a ceea ce depășește ființa noastră și puterile noastre, contemplare emancipată de orice efectivă nevoie de reacțiune defensivă. E tocmai cazul impresiei pe care ne-o dau „forțele oarbe" îngrămădite în mașină, forțe a căror dezlănțuire ne-ar nimici, dar pe care le știm total încătușate și supuse arbitrarului nostru. Contemplarea realului abstras din orice eventualitate pragmatică are întotdeauna caracter estetic. Cînd pentru un motiv sau altul, considerarea „primejdiei" se dispensează de reacțiunea apărării, ea devine o contemplare de gen estetic și ține de estetica sublimului.

Estetica mașinei a fost total ignorată și neînțeleasă de Ruskin. Știe oricine aversiunea acestui mare pasionat împotriva „straniilor calamități" care s-au abătut asupra celor mai iubite priveliști : fumul fabricilor, furnalele monstruoase, sgura mașinilor. Dealtfel îi displace profund întreg „artificialul" care falsifică natura și înfățișarea cadaverică pe care natura atunci cînd intervine pedanta pretenție științifică și toate măsurătorile și calculele matematice care vor să înlocuiască autentica intuiție a frumosului natural cu fructul analizei și examenului cu aparatele de precizie. E notorie aversiunea lui împotriva industriei și a mașinismului, împotriva locomotivei și vapoarelor, pe care le folosea dar le detesta. Și totuși, dacă un imens potențial de „frumos" nu s-ar ascunde și în aceste emanațiuni ale ființei umane, în mecanismele pe care ea le creează și le animează și cărora ea le dă proporțiile aspirațiilor ei, cum ar fi fost oare posibilă poezia lui Verhaeren !

Ceea ce pe Ruskin îl horipilează, umple de înaripată inspirație sufletul poetului belgian cînd cîntă :

„Le monde est trépidant de trains et de navires..."

Cum s-ar explica, fără acest potențial virtutea contagioasă a acestei poezii din care s-au inspirat un *Marinetti* și un *Jules Romain!* Cum ar fi fost posibilă acea pînză renumită : „The great Western railway"? „Dans la salle de la National Gallery (descrie *Fr. Paulhan* această operă a lui *Turner*) ...s'ouvre un univers surprenant et splendide où un train de chemin de fer est montré terrible, admirable et mystérieux. Une vie radieuse, illimitée, sans forme précise mais vibrante et magnifique s'échappe de ces toiles et s'insinue en nous..."[1].

Dar problema nu e încă epuizată.

Ne-am referit mai mult la tehnica muncii și am găsit-o împletită în variate chipuri cu esteticul. Ne-am referit la estetica intrinsecă și statică a ustensilului, a uneltei, a armei, edificiului sau mașinei.

Este însă de scos în evidență ceva mai mult.

Există în însăși desfășurarea muncii, în componența procesului activ, un vector estetic care se poate recunoaște, se poate descifra și-n rezultatele finale ca imprimat în obiectul confecționat, în opera elaborată, în ogorul însămînțat după alinieri geometrice, dar nu se poate confunda total cu această frumusețe statică.

Oricine își dă seama de deosebirea dintre munca depusă cu „tragere de inimă" și cea care n-a urmărit decît stricta și formala împlinire a unei obligații, cea efectuată de silă și „de mîntuială", cu simplul gînd de a termina cît mai repede și cît mai ușor.

Evident, legea parcimoniei, legea obținerii unui rezultat cît mai avantagios cu o cît mai redusă sforțare, este legea care domină însuși progresul muncii și al tehnicii. Dar se pune întrebarea : ce trebuie să se înțeleagă prin „cel mai avantagios rezultat"? Dacă munca e satisfăcătoare cînd atinge ca rezultat final utilitatea scontată, satisfacția primește un coeficient superior cînd pe lîngă simpla utilitate, rezultatele ei marchează o anumită perfecțiune de execuție, cînd ea excelează prin acurateță, prin îngrijirea maximă cu care s-a desfășurat fiece segment al ei și prin optima aproximare a unui proiect „ideal". Pentru un meseriaș mediocru, neglijent și fără „tragere de inimă", care nu urmărește decît o plată cît mai rapidă obținută cît mai ușor, modul în care se îndeplinește lucrarea contează prea puțin : unicul scop este de a da clientului iluzia că s-a executat ceea ce a fost convenit, de a crea numai condițiile momentan favorabile pentru ca plata să fie cît mai promptă și, negreșit, cît mai abundentă. Dar aci stă, tocmai, nota distinctivă cea mai

[1] Fr. Paulhan, *L'esthétique du paysage*, Paris, Alcan, 1913, p. 166 și urm.

bătătoare la ochi, a omului de „vocație". Nu e vorba aci numai de probitate, care e una dintre componentele coordonatei morale. Și iarăși, nu e vorba numai de plăcerea acțiunii pentru acțiune, de plăcerea de a se ști agisind și realizînd, care este o față a unuia dintre „resorturile psihologice fundamentale" ale evoluției umane. Acestea au și ele partea lor de afinitate cu esteticul, dar nu se pot confunda cu el. E vorba de dragostea pentru opera mîinilor și a ostenelilor noastre, pentru obiectul pe care-l confecționăm și-l cizelăm, pentru situația nouă, pentru aspectul nou pe care vrem să-l dăm lucrurilor, societății, vieții sau lumii.

Întîlnim această rîvnă la oameni de toate categoriile, nivelurile și atribuțiunile. O dovedește ades simplul meseriaș, simplul pantofar care *nu-ți restitue obiectul reparat* pînă nu-l știe fără defect și pînă ce nu-i dă o înfățișare cît mai strălucită. O întîlnim la croitor și la bucătar, la legătorul de cărți și la instalatorul electrician, la fotograf și la ucenicul de băcănie care se străduiește să-ți lege pachetul cît mai ireproșabil.

Cu atît mai mult se va întîlni în munca în care predomină mînuirea de idei și elaborarea de „material spiritual" (dacă e îngăduită o *asemenea imperechere de cuvinte*). Dorința de desăvîrșire și de construcție armonică, scrupulozitatea cu care sînt urmărite și înlăturate erorile, echivocurile, trăsăturile fruste, omisiunile, neglijențele, umbrele, îndoielile, în opera unui om de știință, este tot cea care face pe medicul de vocație să se ocupe cu *stăruință de toți pacienții, pentru că, totdeauna* și la fiecare, îl interesează „cazul". Onorariul vizitelor rămîne lucru secundar, și e gata să facă vizite gratuite, suplimentare, numai pentru a-și vedea opera desăvîrșită. La fel, advocatul, jurisconsultul care se pasionează pentru „cauză", însușindu-și-o ca pe o cauză *a sa proprie (și care, evident, refuză să pledeze* o cauză într-a cărei dreptate nu crede).

În toate aceste atitudini, trebue să recunoaștem o comportare de artist. Și-n toate împrejurările cînd munca se săvîrșește cu pasiune, rezultatul poartă vizibil trăsăturile unei opere de artă.

În fine, o ultimă apropiere care cere să fie menționată :

Afară de emoția mai mult ori mai puțin învecinată de aceea a frumosului sau a sublimului, produsul muncii, ca întrupare materială a voinții și cugetării noastre, purtînd *în el, deci, amprenta digitală a personalității* omenești și pe aceea a colectivității din care s-a născut și-n care „trăește", înfățișează și particularitatea de a se preta cu toată docilitatea și chiar cu un fel de predestinație, operației mintale de „personificare". E foarte uzuală expresia care designează opera, fructul muncii, ca pe un „copil" al autorului ei. Și realizărilor materiale și celor conceptuale sîntem obișnuiți să le căutăm „paternitatea și ne face plăcere oricînd să ne-o atribuim, cînd e vorba de valori eminente, de orice gen ar fi ele. Această înclinare revelează însă afecțiunea pe care o dăruim operelor în care *s-au închegat străduințele și ostenelile noastre*. Dar cînd mintea contemplă esteticește un obiect, ea îl conturează ca pe o unitate vie ce există *în sine* și mai ales *pentru sine*, cu soarta și cu finalitățile ei proprii, străine de finalitățile subiectului contemplator. Iar contemplarea constă tocmai în încercarea de *transpunere a subiectului în curentul finalităților* obiectului (considerat ca distinct).

Cu atît mai mult mașina care „funcționează" printr-un fel de transpoziție a vieții noastre, se pretează unui tratament antropomorfic și sociomorfic. Foarte des întîlnim și în lumea reală, și în literatură, figuri de oameni atașați mașinei cu care lucrează și de care-și leagă, parcă, viața și întreg destinul. Mecanicul de locomotivă, șoferul de automobil își iubesc ades mașina pe care o au sub grija lor, tratînd-o ca pe un biet suflet care adeseori suferă fără să poată vorbi. Aceste sentimente care, cu intensitate variabilă se pot descifra în adîncurile conștiinței celor ce muncesc în mod însuflețit și statornic, aceste sentimente atenuează asprimea muncii, îi *netezesc drumul spre scopurile* ei, adaogă ceva la desfășurarea și desăvîrșirea ei. Numeroase reflectări ale acestei afectuoase înfrățiri și „intelecțiuni" pe care o întîndem virtual asupra mașinii sau uneltelor se întîlnesc în artă, în poezie :

„J'aime ces trains mouillés qui passent
dans les champs..."

spune *Henri Bataille*. Dar nu e vorba aci de o simplă plăcere vizuală, nu e o simplă variantă a „pitorescului". E ceva mai mult. E o solidarizare de „simpatie" si „compătimire", căci își personifică „obiectul" și îi descopere o interioritate sufletească :

„Les trains revent dans la rosée, au fond des gares...
Ils rêvent des heures, puis grincent et démarrent...
.....
Une machine est là, qui sussure et somnole.
.....
Le train qu'on croise et qui vous dit qu'il souffre...

Întreagă poezia aceasta, — dar și întreagă acțiunea fiecăruia dintre noi pentru uneltele sau ustensilele ce ne sînt familiare, naște dintr-o metaforă. O metaforă deci, o atitudine de conștiință poetică, artistică, vine ades de se insinuează în raporturile noastre cu instrumentele activității practice. Și atunci

putem descifra un suflu de poezie amestecîndu-se între forţele care conduc mîna în sforţările muncii. Aceasta nu e decît o afirmare a potenţialului estetic pe care orice muncă îl cuprinde şi-l pretinde.

e. În ceea ce priveşte coordonata cea de a treia, *coordonata etică*, lămuririle pe care le credem indispensabile trebuie să se refere în primul rînd la conţinutul noţiunii de ,,etic". Gîndirea modernă, ridicată pe un eşafodaj multisecular, posedă atîtea distincţiuni şi încercări de caracterizare, atîtea moduri de a concepe şi defini ,,eticul", încît fie chiar numai o expunere critică rezumativă ne-ar pretinde un spaţiu cu mult disproporţionat înăuntrul prezentului studiu. De aceea ne vom limita la o simplă enunţare a punctului de vedere la care ne-au dus propriile noastre cercetări şi reflexiuni, aşa încît chiar dacă nu vom reuşi să ne facem întru totul aprobaţi de cetitor, am dori, măcar, să facem ca poziţia noastră să fie înţeleasă.

Aprecierea etică, prestaţie a unei funcţiuni raţionale, este îndeaproape înrudită, pe de o parte cu cea logică, de alta cu cea estetică. În oricare ,,caz de conştiinţă", în elaborarea oricărui verdict de condamnare, de absolvire, de aprobare sau de elogiere a unei acţiuni, din punct de vedere moral, ne aflăm în plină operaţie silogistică. Ne sprijinim întotdeauna pe unele principii imperative şi căutăm conformitatea dintre ele şi faptele concrete. Afirmarea conformităţii echivalează cu decretarea valorii morale, iar constatarea inconformităţii constituie decretarea non-valorii.

Gîndirea etică se înglobează total în cea logică, pentru că, înainte de orice, ea pretinde o integrală consecvenţă, o consecvenţă inflexibilă, intransigentă. Adevăratul eroism, adevăratul martiriu, adevărata virtute, sînt toate culminaţii ale *consecvenţei* spiritului şi conduitei faţă cu unele principii sau convingeri, faţă cu unele sentimente, faţă cu unele poziţii adoptate deliberat, indiferent dacă au fost arborate cu ostentaţie ori nutrite discret în fundul sufletului. Nu există veritabilă ,,moralitate" fără o convingere clară şi neclintită despre obligativitatea unei *norme*, — şi nu există veritabilă moralitate cu contraziceri, compromisuri şi echivocuri. Contrazicerea în conduită este, ea însăşi, defectul moral; ea este ,,viţiul"; ea este ,,păcatul", ea este demeritul deci nemernicia. Constatarea şi reprobarea ei de către propria noastră conştiinţă este remuşcarea, este căinţa, este osîndirea şi ruşinea ,,Eului", faţă cu sine însuşi. Această autodesavuare şi decretare a inferiorităţii axiologice a ,,Eului" este cea mai cruntă dintre suferinţele sufleteşti care pot lovi pe un om. A nu mai valora nimic în proprii tăi ochi înseamnă a fi de prisos în lume. O atare sentinţă, dată de tine însuţi, cînd are caracterul irevocabil, echivalează cu eliminarea formală a fiinţei tale, definitiva ostracizare din lume, ostracizare din care, în mod logic, nu mai poate urma decît necesitatea imediatei dispariţii. Toate sinuciderile pregătite şi consumate cu deplină luciditate constituie variante mai mult ori mai puţin manifeste ale aceluiaşi sentiment de irevocabilă anulare a valorii ,,Eului". Iar într-o bună parte a cazurilor această anulare porneşte dintr-o astfel de auto-desavuare şi auto-condamnare. Consecvenţa cu sine-însuşi, ca primă condiţie a valorii morale, este prima regulă morală, pentru că e imperativul fundamental al unităţii şi continuităţii ,,Eului" şi e condiţia generală indispensabilă a afirmării ,,Eului" ca ,,personalitate" precis conturată şi permanent identică cu sine însăşi. O viaţă interioară în care atitudinile succesive n-au a se acorda logiceşte între ele ci apar ca emanaţii discontinue, sporadice, disparate şi lipsite de orice direcţie de ansamblu, n-ar constitui decît o sumă de stări psihice desarticulate, iar nu o unitate spirituală. O atare unitate e apanajul omenesc pe care nu-l putem atribui nici unei alte vieţuitoare, pentru că nici una nu-şi trăieşte ,,Eul" conştient ca pe o unitate. Dar fiece inconsecvenţă, fiece desmînţire de sine-însuşi e o desarticulare a ,,Eului" prin care el se compromite, se discreditează singur, deoarece cu fiecare inconsecvenţă viaţa interioară se îndreaptă spre propria sa pulverizare în stări desmembrate, fără coerenţă, de felul celor ce alcătuiesc psihicul inferior al animalelor.

Acest prim imperativ etic nu aparţine în mod special moralei sociale: în mijlocul societăţii celei mai alese sau în plină singurătate robinsoniană, el e o regulă de viaţă de o invariabilă obligativitate. Morala individuală şi morala socială le impun cu aceeaşi putere: datoriile morale ale ,,Eului" faţă cu sine însuşi şi ale ,,Eului" faţă cu ,,Alter" sînt în egală măsură subordonate acestui prim imperativ, acestui imperativ fundamental al oricărei etici.

Dar un al doilea imperativ, — acesta caracterizînd şi animînd în mod precis morala socială, — este acel al ,,alterităţii", acel al considerării lui ,,Alter" ca fiind formal echivalent cu ,,Ego" şi comportînd deci un tratament identic. Acea lege morală kantiană, conform căreia ,,omul nu trebuie tratat niciodată numai ca mijloc al altcuiva ci şi ca scop în sine" este o exprimare a aceluiaşi al doilea imperativ, accentuat însă în obiectivele lui teleologice. Postulatul egalitar, postulatul egalităţii universale a tuturor oamenilor este un corolar, fie politic, fie juridic, fie axiologic al aceluiaş imperativ. La fel şi comandamentul eticii creştine, despre obligaţia ce ai de a iubi pe ,,aproapele" ca pe tine însuţi, este tot o formulare a acestui imperativ, în termeni

afectivi, sentimentali, mai ușor accesibili maselor largi, neinstruite. Prin acest imperativ cu proteice aspecte, judecata etică se înrudește strîns cu cea estetică. Esteticul presupune contemplarea „unității" unui conținut de conștiință considerat în destinul și finalitățile lui proprii, distincte și independente de finalitățile pragmatice ale celui ce contemplă. Eticul și esteticul contemplă deci lucrurile la fel, printr-o interiorizare a conștiinței noastre în ele, prin acel „Einfühlung" sau „întropatie" caracteristică: deosebirea fiind că esteticul se adresează la unitatea de *existență obiectivă* a oricărui obiect, pe cînd eticul se referă la unitatea *personalității*, la unitatea spirituală a cuiva, la *unitatea existenței sale subiective*. Astfel, putem spune că eticul este un caz special al esteticului: anume, tratamentul estetic al persoanei lui „Alter", după cum am putea spune și vice-versa: că esteticul este extinderea eticului de la persoane, la orice alte „obiecte" ale conștiinței noastre, cărora li se aplică astfel un tratament de tip etic.

Între etica individuală și cea socială diferența consistă, în tot cazul, într-o suprapunere a imperativului acestuia înrudit cu cel estetic, peste cel de ordin logic: respectarea lui „alter" nu poate fi pretinsă „Eului" izolat, solipsist, pe cînd consecvența logică nu poate fi transgresată nici de acesta, nici de „Eul" social. Nevoia de acord interior atrage auto-desavuarea și auto-disprețul la fiecare ocazie și-n toată măsura în care conștiința auto-controlului va descoperi abaterea de la imperativul admis de rațiune.

Odată stabilite aceste considerații minimale și fundamentale, putem pășI la examinarea celor ce vor servi de premise unei etici a muncii.

În primul rînd avem de constatat că munca poate fi *muncă pentru sine* (pentru cel ce o săvîrșește), dar poate fi și *muncă pentru altul*. De asemenea, ea poate fi muncă *solitară*, după cum poate fi *muncă colectivă*.

Munca solitară este aceea care-și atinge scopul ultim prin sforțările active ale unui singur subiect, pe cînd cea colectivă pretinde, pentru împlinirea scopului sau a planului, contribuția „altora", deci împletirea, angrenarea activității mai multor subiecți.

Cele două feluri de subîmpărțiri, combinate între ele, dau următoarele varietăți posibile ale muncii:

A) Munca pentru sine, depusă solitar,
B) Munca pentru sine depusă colectiv,
C) Munca pentru altul depusă solitar,
D) Munca pentru altul depusă colectiv.

La prima vedere, s-ar putea să ni se pară că aceste distincțiuni pot procura delimitări foarte precise. Dar și aci, ca și în întreagă sfera „vieții", rămîn întotdeauna treceri gradate, insensibile de la o poziție la cealaltă, așa încît compartimentele nu sînt decît relativ separate între ele, fără putința unei definiții absolute.

Legea etică fundamentală, căreia trebuie să i se *conformeze activitatea de primul tip* este aceea a unității consecvente a spiritului cu sine însuși. Stăruința, hotărîrea, înfrîngerea inerției sau lenei, sînt componentele acestui imperativ, sau mai corect formele pe care el le îmbracă; cînd mintea (deci: rațiunea) a dat verdictul că munca *trebuie* efectuată, toți factorii iraționali care i se împotrivesc: lenea sau inerția, ezitarea sau indeciziunea, lipsa de curaj, lipsa de inițiativă, lipsa de vigilență sau neglijența, — și, în cazuri speciale, chiar oboseala (care e o recădere în inerție, printr-o efectivă scădere a energiei fiziologice), *trebuiesc* reprimați, exact în aceeași măsură și pentru același motiv pentru care trebuie efectuată munca, și orice înfrîngere sau insucces în lupta contra lor constituie decretarea unei scăderi a valorii „Eului".

De fapt, *modul acesta de muncă*, extrasocial, e un caz pur hipotetic.

Am putea, teoreticește, să imaginăm de pildă pentru epocile primitive, ale originilor omenești, un individ care își procură unele „valori", sau le confecționează, exclusiv prin propriile sale mijloace, fără ajutorul direct sau indirect al „altuia", fără brațul sau forța altuia, fără îndeminarea, fără inventivitatea și fără experiența altuia. Pentru ca un asemenea caz să fi putut exista, ar trebui să-l considerăm pe acel individ ca trăind izolat de orice contact intermintal, de orice împărtășire a experienții și acțiunii altora. Nu numai că o asemenea conjectură e cu totul improbabilă, dar individul care s-ar găsi în asemenea împrejurări ar trăi o viață care nu ar mai corespunde definiției pe care trebue s-o dăm „omului". El ar fi trebuit ca din pruncie, dacă nu de la naștere, să se fi găsit total în afara spațiului social, în afara tuturor acelor neîncetate și veșnic variate sugestii, în afara țesăturii complexe de corelațiuni care transformă omul într-un resonator al grupului, într-un produs colectiv. Istoria omenirii, evoluția muncii sînt rezultate ale convergenței sforțărilor, ale contagiunii exemplului, ale solidarității grupurilor și ale ajutorului mutual. Omul care crede că poate munci în modul robinsonian, trebuie să adopte în prealabil mijloacele și procedeele colectivității și însuși obiceiul — dacă nu cumva însăși simpla intenție, — de a munci presupune îndemnul și exemplul societății.

Dacă munca absolut solitară nu e de conceput, dacă, oricum, ea este mai mult sau mai puțin colectivă, — după proporția contribuției „celorlalți", prezenți sau anteriori,

— tot atît de greu de găsit e o muncă din care să profite în mod exclusiv numai cel ce o depune. Oricît de egoiste i-ar fi intenţiile, oricît de mărginite orizonturile minţii, niciodată nu e înlăturată total posibilitatea ca din munca unuia să profite ceva, cît de puţin şi un altul, mai curînd ori mai tîrziu, direct ori indirect: fie din chiar produsul acelei munci, fie din experienţa cîştigată cu prilejul ei, fie măcar din repercusiunile ulterioare ale profitului egoist. Ar trebui ca cel ce a muncit astfel, exclusiv pentru sine, să trăiască într-adevăr fără niciun contact prezent sau viitor cu alţii şi fără posibilitatea ca alţii să întîlnească cîndva urmele trecerii lui prin viaţă. Munca pentru sine nu poate, deci, nici ea să aibă un caracter absolut, ea poate fi mai mult sau mai puţin pentru sine, dar este, fatal, totodată mai puţin sau mai mult şi pentru alţii.

În sensul acesta, relativ, *munca pentru sine, depusă solitar*, este cea în care intenţia egoistă predomină şi în care singură sforţarea productivă directă şi ultimă, aparţine celui direct interesat. E foarte greu, desigur, să se precizeze care este aceea. Cel ce, tăind un lemn, foloseşte un topor confecţionat de altul, nu face decît să-i continue acţiunea aceluia, tăierea lemnului s-a început de către cel ce a confecţionat toporul. Sînt acţiuni în care soluţiunea de continuitate între faze este şi mai greu de indicat: croitorul continuă şi completează munca celor ce au ţesut stofa, celor ce au confecţionat aţa, celor ce au fabricat acul. Munca şoferului e o prelungire a muncii celor care au construit automobilul şi a celor ce l-au inventat. Singurul mod de a identifica pe cel ce munceşte „pentru sine" constă în a te mărgini să ţii în considerare numai simpla lui subiectivitate, numai ceea ce constituie scopul său şi ceea ce ştie el despre mijloacele, ca şi despre consecinţele muncii sale. Dar e tocmai ceea ce este necesar pentru a-i putea contura şi obligaţiile sale morale, deoarece ele sînt în primul rînd atîrnate de *scopul* urmărit, dar în subsidiar şi de mijloacele folosite, cum şi de consecinţele voite sau ştiute. Astfel, oricît de personale ar fi scopurile muncii cuiva, ele pot interesa şi pe altul, mai ales cînd ar fi îndreptate *împotriva* lui. Într-asemenea caz, o activitate poate întruni într-adevăr toate caracterele *muncii* cînd e destinată să creeze valori sau să sporească pe cele existente, chiar dacă acele valori apar ca atare numai din punctul de vedere al persoanei active. Dar dacă transgresează imperativul alterităţii, ea e o muncă ce contrariază evaluarea morală, se depărtează de cea de a treia coordonată şi, deci, cu toată „utilitatea" ei, cu toată logicitatea eventuală a execuţiei ei, cu toată „arta" chiar, pe care ar fi practicat-o autorul ei, ea rămîne în afara unei favorabile evaluări, ea nu mai poate constitui un titlu lăudabil sau un merit. Se cunosc cazuri cînd un hoţ, pentru a pătrunde într-un edificiu de unde putea ridica sume mari şi obiecte preţioase, îşi pregăteşte accesul prin lungi şi dificile operaţii, fie practicînd o deschizătură prin peretele unei pivniţe vecine, fie introducîndu-se în pod şi, de aci, găurind plafonul, fie spărgînd o uşă de fier cu ajutorul unor aparate moderne care cer pricepere şi îndeminare. Activitatea aceasta este, ori ce s-ar zice, o „muncă": nu i se poate tăgădui această calitate. Dar e o muncă desfigurată, mutilată, degenerată, prin eludarea celei de a doua din condiţiile valorii ei morale. Urzirea unei mari intrigi, pentru a crea astfel o situaţie favorabilă unui interes, este şi ea o atare „muncă moralmente mutilată", întrucît cere o activitate susţinută şi chiar organizată în vederea unui scop ce constituie, pentru autorul ei, obţinerea unei valori. S-ar putea ca o întreagă colectivitate socială să profite de aci. În asemenea caz, nu numai că ea va fi tratată drept o muncă veritabilă, dar, prin gratitudinea lor pentru beneficiul astfel obţinut, membrii acelei colectivităţi vor trece cu vederea imoralitatea funciară a procedeului şi o vor putea cînta în ditirambi. Trădarea, crima politică, falsificările demagogice sînt, după concepţia macchiavelică, modalităţi de muncă onorabilă cînd servesc un scop înalt. Evident însă, pentru cei situaţi în partea cealaltă a frontierei sau a baricadei, crima rămîne crimă, trădarea şi falsificarea rămîn acte dezonorante: nimeni nu va putea nega de pildă abilitatea şi osteneala autorului, dar asupra valorii morale a „muncii" sale, nu se va putea pronunţa o recunoaştere absolută, definitivă, unanimă, cum e cea care se acordă celui ce se aruncă în foc spre a salva un copil, sau medicului care se devotează riscîndu-şi viaţa în timpul unei grave epidemii. Dar, cel puţin o activitate care calcă prescripţiile „alterităţii" dar caută să servească unei colectivităţi poate să se aştepte la o absolvire morală din partea acesteia, absolvire desigur precară şi insuficientă, — pe cînd dacă înfrîngerea legii acesteia a moralei se comite într-o activitate de „muncă pentru sine", osînda este tot atît de unanimă şi definitivă cît de unanimă şi definitivă este admiraţia şi omagiul pentru cazurile de eroic devotament de felul celor mai sus amintite.

În ceea ce priveşte „munca pentru altul" depusă fie solitar, fie colectiv, s-ar putea părea că ea e o manifestare omenească relativ tîrzie! S-ar putea conjectura că ea a apărut pe lume odată cu sclavajul, spre a trece apoi prin forma servajului şi, apoi a muncii salariate. Totuşi, aci este o eroare: a servi pe „altul" e o funcţiune instinctivă congene-

rată cu sociabilitatea noastră. Ea se regăsește în forme primordiale nu numai în actele de protecție ale descendenților de către ascendenți ci, cel puțin la unele animale superioare, în unele acte de protecție reciprocă a sexelor, sau congeneraților. În genul maimuțelor Uistiti (Saguin) afecțiunea reciprocă e foarte accentuată. Ele trăiesc în cupluri afectuoase în care practica apărării mutuale e foarte curentă. Nu numai că bărbătușul își cruță soția luîndu-i el și purtîndu-i copiii în spate sau atîrnați pe abdomen, dar cînd una dintre aceste maimuțe e suferindă cealaltă dă semne de vie îngrijorare și caută prin toate mijloacele pe care le posedă să-i vie în ajutor [2]. Sînt destule motive de a crede că aceste însușiri sînt la om primordiale așa încît, atunci cînd a apărut veritabila activitate de muncă, ele să se fi dezvoltat și-n sensul ei. E greu de făcut o distincție netă între a *apăra* pe altul, a-l *servi* și a *munci* pentru el. Munca „pentru altul" nu e întotdeauna și exclusiv concretizată în confecționarea unui „obiect" material. *Fritz Giese* [3] face distincția între „Leistung" și „Werk". El observă că sînt prestațiuni care nu se cristalizează în „opere" solide, cu contur spațial. Așa este, de pildă, serviciul unei surori de caritate, parcursul pe linie al unui mecanic de locomotivă sau informațiile pe care ți le procură un amploiat al agenției de voiaj. Orice serviciu prestat este o „muncă pentru altul" (acel altul putînd fi singular sau plural, particular sau universal).

În ceea ce privește condițiile etice pe care o asemenea muncă „pentru altul" le pretinde, ele sînt condiții generale care se aplică atît în cazul cînd munca e desfășurată solitar cît și-n cazul execuției ei colective și fac parte, negreșit, din totalul de imperative de amănunt care constituie etica socială : munca efectuată în aceste împrejurări se plasează pe un nivel superior cînd e guvernată de „respectarea promisiunilor", de „fidelitate", „devotament" și „zel", de „bunăvoință", „bunăcredință" și probitate. Există însă o modalitate de dirijare a activității de muncă prin care ea poate dobîndi cea mai înaltă strălucire etică : e munca determinată de *iubirea* persoanei sau persoanelor pentru care ea se efectuează. Și valoarea intrinsecă a muncii crește cu cît *persoana* destinatară are un caracter mai general, cu cît, adică, se apropie mai mult de umanitatea întreagă. Niciodată rezultatul sforțărilor nu poate aduce mai înalte satisfacții și, totodată, niciodată nu poate îmbogăți lumea și viața într-un grad mai înalt ca atunci cînd acele sforțări decurg sub imboldul iubirii de oameni, sub imboldul iubirii de „spiritualitate omenească", și simultan sub imboldul voinței de perfecțiune a operei.

Iubirea omului în genere, ca „om", iubirea omului în genere, ca „ființă spirituală", pentru el însuși, fără scop și profit pentru cel ce iubește, este o culme etică ce se confundă cu esteticul, iar ca dimensiune axiologică a muncii prestate, ea constituie ceea ce poate purta în chipul cel mai propriu denumirea de „noblețe".

3. ELEMENTUL ESENȚIAL AL „MUNCII"

Activitatea voluntară, ca orice activitate și ca toate procesele de „modificare", în genere, poate fi spațială fizică — deci susceptibilă de a fi direct măsurată, — ori pur calitativă. Pur calitativă este activitatea de ordin psihic care se petrece în interioritatea conștiinței și nu comportă o precisă quantificare. De aceea s-ar părea că e firesc să se facă o distincție între munca fizică și cea intelectuală sau spirituală. Totuși, distincția aceasta, așa cum o întîlnim în mod obișnuit în discuțiile și considerațiile contemporane, conțin o mare doză de eroare, deoarece lucrurile sînt privite ca și cum între munca intelectuală și cea fizică ar exista o netă opoziție, ca și cum o linie precisă de demarcație, dacă nu cumva chiar un abis, ar sta între ele și le-ar despărți iremediabil. Drept exemplu tipic se invocă munca salahorului sau a hamalului, de o parte, iar de altă parte, activitatea de creație a gînditorului, a omului de știință și, încă și mai detașată de utilitatea materială imediată, activitatea constructivă a artistului, în genere sau, în special, a poetului și compozitorului.

Dacă luăm însă lucrurile în atentă examinare, trebuie să recunoaștem că nu există o barieră tranșantă între cele două modalități de muncă ci numai *diferențe de dozare* în amestecul lor, că există între ele numai deosebire de grad și că oricare dintre formele posibile ale muncii e mai mult ori mai puțin fizică și mai mult ori mai puțin spirituală.

O activitate în care factorul spiritual ar lipsi cu desăvîrșire n-ar mai putea merita denumirea de muncă, — iar dacă totuși i-am acorda-o, această denumire n-ar mai fi decît, ori o uzurpare, ori o simplă metaforă. Într-adevăr, o activitate în care elementul mintal este inoperant nu poate fi activitate intențională și conștient dirijată. De acest fel este truda vitelor de povară sau de tracțiune, pe care numai printr-o binevoitoare anologie antropomorfică le considerăm că „muncesc". Vita de povară efectuează mișcarea pe care i-o impunem noi, fără ca ea să adere cu devărat la scopurile noastre. Ea e străină de veritabila destinație a mișcărilor ce produce și e efectiv și

[2] *Brehm*, Thierleben, ed. II-a, vol. I, 1886, p. 236—238.

[3] *Fritz Giese*, „Philosophie der Arbeit", Halle, 1932, p. 166.

conștient solidară cu noi. Sforțarea sa musculară substituie pe cea omenească, de aceea o privim ca „muncă", dar ea e numai un succedaneu al muncii propriu-zise. De fapt tot numai omul este, și aci, cel care muncește servindu-se de vită, pentru că finalitatea, intenționalitatea care cîrmuiește mișcarea musculară a animalului aparține exclusiv omului și rămîne definitiv neînțeleasă vitei.

Atunci cînd animalul ar participa efectiv, cu propriul său interes și cu deplină înțelegere și adeziune față cu scopurile omenești, atunci activității sale nu i s-ar putea refuza caracterul de „muncă". Dar ori cîte aparențe s-ar putea cita în acest sens, niciunul dintre cazurile invocabile nu este în mod categoric și indiscutabil de această natură: cîinele de vînătoare care participă cu o manifestă tragere de inimă și voioșie la întreprinderile vînătorului, e totuși departe de a vedea în „aportul" său o creațiune de valori sau o augmentare a unei valori (ceea ce numim de obicei „punerea în valoare" a vînatului, care cînd e liber, în pădure sau în lan, nu e decît o valoare în stare potențială). Copoiul, ogarul, prepelicarul, după toate semnele, nu au decît satisfacția imediată a propriei lor activități conforme instinctivelor lor înclinări, fără ca această satisfacție să fie transpusă cumva în obiectul vînat, sub aspectul unui plus de valoare. Dimpotrivă, s-ar părea, mai curînd, că pentru un copoi iepurele care fuge are o *valoare* mai mare decît cel împușcat, că iepurele viu îl interesează mai mult, pe cînd dimpotrivă, tocmai cel vînat, achiziționat, constituie pentru vînător o valoare efectivă, actuală și precisă. Cu atît mai puțin, tracțiunea plugului, efectuată de o pereche de boi poate constitui pentru ei o „muncă", deoarece întreagă destinația și sensul sforțării lor le rămîn pe de-a întregul inaccesibile limitatei lor judecăți. Tocmai de aceea, nu există un adevărat plan de asemănare, ci o *incomensurabilitate* între „tracțiunea" săvîrșită de un animal și o activitate aparent analoagă săvîrșită de un salahor sau hamal. Abisul dintre *sforțarea* pur musculară a animalului și *munca* „fizică" a hamalului se poate vedea chiar și din simpla împrejurare că vita, în prestația ei, trebuie să fie totuși asistată de un om, condusă de intenționalitatea și finalitățile omenești de din afara ei, pe cînd omul, chiar cînd ar aduce exact aceeași prestație musculară, nu are nevoie de asistență și călăuzirea altcuiva: el poate transporta povara la locul cerut și în condițiile cerute, deoarece el știe, el înțelege și poate să-și însușească intențiile altcuiva substituindu-se pe sine conștient și voluntar aceluia, putînd, deci, să vrea pentru altul o creștere de valori sau o punere în valoare. Oricît de „muscular" ar lucra un om, el *știe* totuși și înțelege direcția, modalitățile și mijloacele acțiunii sale, iar ceea ce *știe* el, (să zicem „știutul" său) decide esența acțiunii și efectele axiologice urmărite.

În activitatea de muncă a omului, mișcările sale, voința sa, gîndirea sa sînt convergente: el voiește așa cum face și face așa cum știe; el face pentru că voiește și voiește pentru că știe. Aci, știutul, cît și voința și transformarea lor în mișcare, se îndreaptă spre una și aceeași valoare pe care o vizează și care constituie tocmai *sensul* propriu și normativ al acțiunii sale. Pentru cîinele care, la ordinul dat, aleargă să-ți aducă pălăria luată de vînt, pălăria ta n-are nici o valoare și nici un sens: repunerea în valoare a pălăriei poate fi prea bine scopul *tău*, dar nu al lui. Însă cursa cîinelui, dacă urmărește vreun scop, altul decît simpla plăcere imediată, asemănătoare jocului, are în vedere, cel mult recompensa pe care i-o dai, printr-un os, printr-o bucată de zahăr sau printr-o mîngîiere. În acest caz, faptul este altfel interpretat de el, și altfel de tine. Din punctul de vedere cînesc, acțiunea „aportului" (dacă nu-i un simplu „reflex condițional") are de „scop" o satisfacere imediată, printr-un agrement resimțit imediat. Este însă mult mai probabil că animalul nu-și execută ordinele cu „gîndul" la ceea ce va urma după execuție. Activitatea prestată îl satisface ea însăși, direct, mai ales cînd ea este dintre cele ce corespund înclinărilor native, instinctuale, mai mult ori mai puțin cultivate și dezvoltate selectiv și prin dresaj. Astfel încît e absurd să afirmi că el, în exercitarea activității poruncite urmărește efectiv „valori". De aceea, această activitate e aproape tot atît de puțin „muncă", pe cît de puțin ar putea fi numită astfel mișcarea respirației sau umbletul. Dimpotrivă, din punctul de vedere al tău, omenesc, acțiunea cîinelui care „aportează" pălăria constituie calea de redobîndire, deci de reconfirmare sau reactualizare a unei valori, iar unica „muncă" pe care ai depus-o tu, în vederea ei, este declanșarea, prin ordinul dat, a unei mișcări fizice, (mișcarea cîinelui dresat), folosire steroeotipă a muncii de dresaj pe care a depus-o cîndva *un om*: tu însuți sau dresorul. E un caz destul de asemănător cu munca de pornire a unui ascensor sau a altui dispozitiv mecanic: e o folosire stereotipă a muncii constructorului și inventatorului; la care contribuția pe care o adaogi din partea ta este datorită faptului că cunoști *procedeul* declanșării și *știi* să-l utilizezi pentru intențiunile tale. Astfel de condițiuni nu pot fi însă nici pretinse, nici presupuse unui animal. Dacă, totuși, forțînd oarecum sensul cuvîntului „muncă", am voi să-i recunoaștem și animalului putința de a „munci", trebuie să observăm că o atare capacitate nu i se poate atribui decît dacă-i legăm această muncă de ceea ce poate constitui o valoare *pentru el*. Dacă, cumva are și animalul (proporțional

cu aptitudinile sale de înțelegere și cunoaștere) și cu cele de voință sau intenționalitate), măcar uneori o activitate de muncă, aceasta, în tot cazul, nu va fi îndreptată spre valori omenești ci spre valori ce pot corespunde modalităților de viață ale speciei sale. Ajutorul pe care animalul ni-l dă în unele cazuri nu poate fi nici cum o ,,muncă'' destinată de el pentru scopuri de ale noastre, așa încît valorile pe care ni le înlesnește el nu ne vin propriu-zis prin ,,munca'' animalului, ci dacă stăruim ca sforțarea lui s-o considerăm ca muncă, ea îi aduce lui exclusiv profitul pe care l-a căutat el, adică pseudovalorile specificului său mintal și vital.

Pentru om și pentru valorile omenești, contribuția animalului nu contează nici mai mult nici mai puțin decît contribuția unui motor cu aburi sau a unei căderi de apă. Forța musculară, instinctele, modalitățile specifice de reacțiune fiziologică sau chiar ,,psihologică'', ale animalului sînt exploatate de noi ca niște simple auxiliare ale muncii noastre și grație măsurii în care *știm* noi să le utilizăm. Electricitatea nu ,,muncește'', după cum nu muncește, cu adevărat, nici vîntul, nici apa, ci energiile acestea se *consumă*, putînd fi însă *dirijate*, de știința și voința omenească. La fel se consumă și energiile vitale, energii psiho-fiziologice ale animalelor dirijate de intelectul și intențiile omenești. Animalul se trudește, face eforturi, se ,,consumă'' prin intervenția noastră, dar munca propriu zisă, care interesează valorile noastre, rămîne integral a noastră, ca muncă de dirijare și exploatare a unor mijloace exterioare, îndreptate spre finalități ce ne sînt proprii.

Din punct de vedere omenesc (singurul punct de vedere pe care-l putem cu adevărat ,,înțelege'', pe care-l putem însuși integral, singurul punct de vedere compatibil cu consensul conștiințelor noastre) *numai omul muncește*[4] și întreagă munca pe care o putem concepe ca atare este exclusiv omenească.

Dacă ne întrebăm cîtă sforțare fizică și cîtă sforțare mintală este în tot ceea ce prestăm ca muncă în diversele noastre genuri de activitate, e sigur că trebuie să răspundem prin arătarea marei variațiuni a proporțiilor. Cînd e, însă, vorba de *primatul* unuia dintre acești factori, problema se schimbă. Primatul nu poate aparține decît factorului conducător pentru că o activitate producătoare de valori trebuie mai întîi să le conceapă, să le decreteze, să și le propună și să deslănțuie apoi mișcarea, care a fost anticipativ concepută și ea, apreciată și judecată drept cea mai adecvată. În măsura în care forța musculară necesară lipsește, e depășită de greutățile execuției sau, pur și simplu tinde să se eschiveze, ea poate fi substituită cu alte forțe, obținute tot prin intervenția proceselor intelectuale, fără ca această substituire să prejudicieze creațiunea valorilor propuse, pe cînd activitatea mintală nu poate fi substituită prin nimic, ci, cu cît intervenția ei scade, cu atîta mișcarea, tot mai puțin orientată și canalizată se reduce tot mai mult la un simplu fenomen de viață vegetativă și se depărtează în aceeași măsură de caracterul unei veritabile ,,munci''.

Elementul central și garanția succesului muncii stă deci în spiritualitate.

Între munca fizică și munca intelectuală este un raport de corelațiune incontestabil pentru că munca fiind o manifestare a voinței trebuie să unească subiectivul cu obiectivul, dar pe cînd subiectivul tinde să cîștige tot mai multă importanță, în măsura în care munca se organizează și își cunoaște căi mai sigure și mai adecvate, latura ,,obiectivă'' a fenomenului voluntar, acțiunea musculară își restrînge progresiv amploarea, se comprimă, se simplifică tinzînd să se sublimeze într-un minimal gest declanșator, într-un simplu ,,semnal'', aproape numai simbolic.

Tot ce este fizic în demersurile și condițiile muncii nu e decît mijloc, fapt auxiliar : încordarea brațului, strîngerea pumnului, acțiunea oricărui mușchi și a oricărui organ, toate sînt numai hipotetic implicate, nici una nu e esențială. În lipsa brațului drept te poți servi de cel stîng, în lipsa funcțiunii picioarelor, paraliticul poate umbla în trăsurica pe care o manevrează cu brațele. Substituirea merge mai departe : brațele inventatorului nedibaci la execuție pot fi înlocuite cu ale meseriașului, brațele comandantului cu ale soldatului, brațele copilului nevîrstnic, cu ale mamei. Substituirea unui organ cu o mașină și chiar amplificarea efectelor lui, fie prin adjuncțiunea unor mijloace auxiliare dotate cu o mai mare capacitate de randament, fie prin participarea colectivă a mai multor persoane dirijată printr-o singură voință și intenție, dovedesc că factorul esențial în muncă este tocmai ,,directiva emisă de un spirit'', indiferent dacă acesta are sau nu nevoie să recurgă la adeziunea altora, și că ,,aparatura'' sau dispozitivul material, fie că e de natură mecanică, fie că e de natură fiziologică, fie că se procură direct de persoana care a emis intenția, fie că se ,,împrumută'' sau se pune la dispoziție de *altul* sau de *alții*, rămîne element variabil de la caz la caz, element *indispensabil* în genere dar fără specificare expresă și exclusivă pentru niciuna dintre infinitele modalități posibile ale muncii.

---

[4] Multă vreme după redactarea acestui capitol, luînd cunoștință de excelenta scriere a lui Werner Sombart *Vom Menschen*, am găsit aceeași idee, fără prea multă dezvoltare : ,,Nur der Mensch arbeitet, das Tier arbeitet nicht. Denn Arbeit heisst Zwecke durch sinnvolle Tätigkeit verwirklichen'' (p. 56).

4. LEGILE FIRII ȘI ALE MUNCII

Din tot ce a durat iscusința omenească de-a lungul secolelor, din tot ce a fost altădată sau din tot ce mai stăruie și azi, alege-ți *un lucru*, unul oricare. Alege-ți un edificiu, o statuie, un pod, o mașină, o mobilă sau o carte. Oprește-te cu privirea la o armă ruginită, plasată într-un muzeu, la o pictură ... În toate vei putea citi unul și același adevăr statornic și nedesmințit : tot ce iese din mîinile noastre se supune unei legi, unei mari legi constante și universale.

În primul rînd, prima parte a enunțului acestei legi este adevărul că oricare ar fi materialul asupra căruia se îndreaptă munca sau pe care munca îl prelucrează, *activitatea de muncă trebuie să se supună legilor fizice*.

De vrei să clădești o casă, trebuie să ții seama de legile gravitației și ale rezistenței materialelor. Numai în măsura aceasta, urmînd verticala cea mai desăvîrșită, vei păstra centrul de gravitație în interiorul zidului și numai astfel vei putea sprijini element de element, încoronînd construcția printr-o justă cheie de boltă.

Cel ce voește să făurească o simplă modestă potcoavă, trebuie să se supună virtuții pe care o are fierul de a nu se îndoi ușor și de a nu-și ceda ușor forma decît sub puterea focului.

Unul anumit e procesul prin care se înfăptuiește chipul lui Apollo sau al Fecioarei din Orléans, dacă vrei să-l cioplești din marmură, și altul va fi el dacă vrei să-l torni din bronz, dacă vrei să-l modelezi numai din lut, pentru că legile fizice ale materialului sînt altele pentru fiecare din aceste cazuri. Iar cînd munca ta se îndreaptă, nu asupra materiei inerte ci asupra unor organisme vii, încă și mai complexe sînt condițiile, mult mai încîlcite sînt „legile" cărora trebuie să le aduci omagiul tău : cel ce vrea să-și fructifice livada trebue să se aplece în fața condițiilor biologice ale creșterii și *dezvoltării pomilor*, respectînd cerințele acestei forme de viață, respectînd nevoia lor de apă, de soare, de temperatură, de aer și de *pămînt prielnic*.

Legi fizice, legi chimice, legi biologice, privite din punctul de vedere al „muncii", nu sînt decît un ansamblu de imperative și de interdicțiuni, de îndemnuri și de restricțiuni ce se ridică în fața activității noastre. Ele sînt condiții : condiții stricte, condiții neiertătoare, inflexibile. Dar, dacă ele condiționează înfăptuirile noastre, pot ele, oare, să le și explice ?

Pietrele, cu greutatea și rezistența lor, nu vor deveni niciodată casă, numai prin propriile lor virtuți, fierul nu se poate transforma singur nici în resort de ceasornic nici în potcoavă, iar livezile de fructe altoite n-ar fi existat pe lume fără sforțarea omenească, ci solul lor de azi ar fi populat în deplină libertate de buruieni și mărăcini și ar da, din pomi sălbateci, fructe pădurețe, acre și chircite. Grîul ar fi rămas acea biată iarbă, înaltă de două palme, iar anghenarele, care fac deliciul gastronomilor n-ar fi, și azi, decît tot niște scaeți, cum au fost la început.

Dar ce virtute miraculoasă conține oare acea *sforțare omenească prin care viroaga* devine livadă, iar blocurile de piatră se transforma în templu ? Dacă ea n-ar fi decît o *varietate a forței fizice din natură, atunci* de ce celelalte forțe, gemene cu ea, ca forța vîntului sau forța gravitației, ca forțele cascadelor sau ale trăsnetelor, *nu sînt în stare, prin* ele însile, să construiască un ceasornic, un aparat de „radio" sau o carte ?

Pentru prefacerea unei bucăți de fier într-o cheie, este indispensabilă o întreagă serie de mișcări fizice care, dacă nu se desfășoară în ordinea și măsura trebuitoare și dacă nu urmează un „sens" determinat, rămîn cu totul străine de acest rezultat. Ordonarea, dozarea și reunirea mișcărilor într-un tot și într-un anumit sens, nu pot fi obținute însă prin niciuna din aceste forțe fizice. Sensul,măsura și ordinea nu sunt „mișcări fizice", dar fără ele, nici o activitate nu se poate numi „muncă" ; fără ele, munca nu există, iar valorile omenești nu pot fi urmărite.

Cu atît mai indispensabili sînt acești trei *factori, ordinea, măsura* și sensul, atunci cînd, pentru rezultatul voit se cere punerea în comun a mișcărilor fizice din partea unei pluralități de persoane, din partea unei colectivități. Clădirea unui mare edificiu, construcția podului peste un mare fluviu, construcția drumului de fier sau a unui canal și *funcționarea* vehiculației pentru interese sociale (deci : plurale), presupun acte și mișcări care să fie toate subordonate legilor fizice, dar fiecare dintre ele, luat în parte, și toate împreună ar fi incapabile de a duce la pozitiva înfăptuire a unui spor de valori în lume, dacă *între* ele și *peste* ele n-ar interveni o coordonare, o proporționare și o convergență pe care nici o mișcare fizică nu le poate determina fără preexistența unui agent distinct de ea. Coordonarea și măsura sînt produse ale ordinei cu un anumit coeficient specific omenesc. Convergența, de asemeni, este coordonarea unei pluralități de sensuri.

Coordonare înseamnă însă introducerea „sensului " într-o pluralitate de acte. Convergența este coordonarea unei pluralități de „sensuri", deci dirijarea pluralității sensurilor pe o linie unică. Iar proporționarea sau măsura e o coordonare a unor cantități deci determinarea unui ansamblu de cantități după un anumit sens prealabil. Prin toate aceste condiții, prin toți factorii aceștia care intervin în mișcare, dar care, originar, sînt distincți de mișcare, domină „sensul" : sensul este deci, în

ultimă analiză, determinantul fundamental al „muncii". Dar sensul este aportul spiritualității, deci spiritualitatea este elementul central și esențial al „muncii".

Și astfel, ne găsim în fața celei de a doua părți a legii de care am vorbit, a legii căreia i se supune oricare din actele și produsele muncii noastre. Enunțul acestei legi se va formula acum în acești termeni: *Materialul pe care munca-l prelucrează se supune legilor fizice, dar își primește din partea spiritualității noastre ordonarea elementelor și sensul general, grație cărora în noua sa formă el reprezintă un spor de valoare.*

Or, dacă noua ordonare a elementelor și noul „sens" al „lucrurilor", asupra cărora s-a efectuat munca pot fi obținute din partea spiritului, aceasta înseamnă că ele există anticipativ în spirit și numai în urmă trec, de aci, în „lucruri", în corpul obiectului confecționat ori în noua situație creată. Iar forma de existență spirituală pe care produsul muncii o îmbracă anterior și grație căreia munca se poate săvîrși, se numește în vorbirea curentă: *plan* sau *proiect*.

Din acest punct de vedere, munca poate fi definită ca: *transformarea efectivă a unui proiect (spiritual) într-o realitate concretă, pentru a imprima un spor de valoare lumii obiective.*

Filosofskie nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1977

Din sumar: N. I. BELOVA, Cu privire la noțiunea de „mod de viață"; M. N. RUTKEVICI, Orientarea social-profesională a tineretului în condițiile socialismului dezvoltat; V. I. BAKȘTANOVSKI, Dialectica scop-mijloc în opțiunea morală; B. T. KUZNEȚOV, Problema ireversibilității evoluției cosmice, a cunoașterii și a procesului cultural istoric (II); I. B. MOLCEANOV, Problema timpului în filozofia lui Aristotel; I. M. LOMSADZE, Teoria cuantică și tabloul științific actual al lumii; B. E. BĂHOVSKI, Siger de Brabant — precursor al materialismului francez; I. N. DAVÎDOV, Cultura ca „ideologie"; HOWARD L. PARSONS (S.U.A), Fundamentele filozofice ale concepțiilor politice din epoca luptei pentru independență a Americii; SAVA GANOVSKI (Bulgaria), Dialectica materie-conștiință; JINDRICH ZELENY (Cehoslovacia), Legătura dialectică dintre logic și istoric; V. E. DAVIDOVICI, I. I. LEVEAȘ, Progresul social (consultație).

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 9/1976

Din sumar: TADEUSZ PLUŻAŃSKI, Tomismul — o filozofie contemporană?; KLARA JĘDRZEJCZAK, Optimismul tragic şi dialogul în creaţia lui J. M. Domenach; JERZY KOPEL, Karl Marx — Dialectica şi structura conştiinţei sociale; ŞTEFAN ZAMECKI, Tipuri de designate ale termenului „ştiinţă" în scrierile lui K. Twardowski şi J. Lukasiewicz; ADAM NIEMCZYŃSKI, Reflecţii despre integrarea ştiinţelor; pe marginea teoriei percepţiei a lui Gibson; JULIAN ALEKSANDROWICZ, Alianţa artei cu medicina; EDMUND HUSSERL, Criza ştiinţei europene şi fenomenologia transcendentală; JOZEF ANDREZEY STUCHLIŃSKI, Concepţia despre lume, filozofia şi ştiinţa.

Nr. 10-11/1976

Sin sumar: KALIDAS BHATTACHARYYA, Natură şi libertate; STEVEN T. KATZ, Natură şi libertate — comentarice; AGNIESCKA KOWALSKA-SONI, Observaţii la articolul lui K. Bhattacharyyi; RAMAKANT SIMARI, Ştiinţă, subiectivitate, libertate; ZDZISLAW CACKOWSKI, Libertate şi necesitate; ANDRZEY LUGOWSKI, Observaţii despre expresiile indiene scrise şi orale; MARIA KRZYSTOF BYRSKI, Tripla sferă a eticii indiene; LEON CYBORAN, Yoga Clasică — Filozofia şi practica; IJA LAZARI — PAWLOWSKA, Esenţa etică a Bhagawadgitei; DAMODAR D. KOSAMBI, Introducere în cercetările asupra istoriei Indiei; TADEUSZ MARGUL, O tentativă de sinteză a filozofiei indiene; DALIMIR HAJKO, Filozofia omului în cadrul materialismului indian antic; JANUSZ KUCZYŃSKI, În căutarea unităţii creatoare (partea 1).

Nr. 12/1976

Din sumăr: JANUSZ KUCZYŃSKI, În căutarea unităţii creatoare (partea (a II-a); STANISLAW KOZYR-KOWALSKI, Despre marxismul „ortodox"; JAROSŁAW LADSOZ, Contradicţii în dezvoltarea societăţii socialiste; ANDRZEJ SICIDSKI, Noţiunile de „trebuinţă" şi „valori" în lumina concepţiei sistemice (o propunere introductivă); LECH WITKOWSKI, Discuţia din Polonia în jurul problemei corespondenţei în ştiinţă; DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY, De la Xenofan la Plotin — constituirea istorică a noţiunii de existenţă.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

Ath. Joja

STUDII DE LOGICĂ, VOL. IV

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA, 1976, 147 p.

UN COMENTATOR MODERN AL LUI ARISTOTEL

DE

ION DIDILESCU

În remarcabila sa *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes*[1], Jean Fourastié se referă la teza aristotelică despre coexistența în lume a determinsmului și indeterminsmului și pentru aceasta apelează la comentariul făcut, în problemă, de filozoful român Athanase Joja în cursul unei dezbateri la Institutul Franței.

Nu știm dacă a luat cunoștință de folosirea de către Fourastié a comentariului său, dar desigur că i-ar fi făcut plăcere, deoarece Ath. Joja se privea pe sine și dorea să fie considerat drept un „un modest comentator modern al Stagiritului", după cum ne încredințează Chrizantema Joja, soția filozofului, în *Prefața* la volumul de care ne ocupăm.

Prezența activă a lui Ath. Joja, timp de două decenii, la aproape toate manifestările științifice internaționale în domeniul filozofiei și logicii cu contribuții strîns legate de sistemul gîndirii aristotelice, l-au consacrat ca pe unul din cunoscătorii cei mai autorizați ai acestei mari filozofii milenare.

Credem că este plin de semnificație faptul că Ath. Joja, caracterizîndu-și activitatea filozofică prin ceea ce a năzuit și prin ceea ce cuprinde esențial opera sa, se intitulează „comentator al Stagiritului". Filozoful nu s-a dorit un interpret al Stagiritului, și n-a fost un interpret, ci un comentator. Nicăieri el nu face exegeză gramaticală, nu disecă texte, nu analizează termeni ori expresii pentru a le stabili sensul exact și a ajunge la gîndirea adevărată a lui Aristotel, deși era clasicist și deși scrisul său abundă în citate în limbile elină și latină. El nu face operă de filolog în sensul de iubitor al cuvîntului, ci de filolog în sensul de iubitor al logosului, al rațiunii; nu era un spirit tehnicist, ci un spirit prin

[1] Jean Fourastié, *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes*, Paris, Éditions Albin Michel, 1970, p. 75.

excelență filozofic[2]. El desprinde pozițiile lui Aristotel în diferitele probleme ale filozofiei și logicii fără a intra în detalii interpretative, pune în discuție aceste poziții angajînd, cu o impresionantă erudiție, întreaga istorie a filozofiei, ia atitudine față de ele, aderînd, făcînd rezerve ori respingînd. Privindu-i în ansamblu opera logico-filozofică, Ath. Joja apare ca primul filozof care a realizat o spectaculoasă valorificare a aristotelismului de pe pozițiile filozofiei marxiste, care a căutat zonele de coincidență între cele două concepții și a degajat ceea ce a considerat viabil în marea filozofie a trecutului și poate fi fructificat în gîndirea contemporană.

De această preocupare ține interesul susținut manifestat de filozof în ultimii ani ai vieții față de problema statutului logic și filozofic al entităților abstracte cu care operează știința, atît de strîns legată de problema universalelor din filozofia aristotelică.

Caracterul dominant al problematicii de filozofia logicii în *Studiile de logică* ale lui Ath. Joja, ca și puternicul său spirit de sinteză sînt foarte bine marcate începînd cu primul dintre studiile din volumul IV, *Fundamentul predicației în Analiticele Secunde*, în care autorul își propune să reexamineze predicația, nu pentru a discuta formele ei și proprietățile lor logice, ci pentru a descrie, cum singur spune, „fenomenologia predicației... indicată de Aristotel" (p. 28), cu alte cuvinte pentru a ajunge la esența predicației și la fundamentul ei ontologic.

Întrucît Ath. Joja are un stil cu totul personal de a trata problemele, iar tema naturii și rolului universalelor în gîndire și știință revine ca un laitmotiv în aproape toată lucrarea, vom stărui ceva mai mult asupra acestui prim studiu ca fiind deosebit de caracteristic. Se știe că înainte de Aristotel, filozofi ca Antistene, cinicul, ca Euclide, megaricul, tăgăduiseră posibilitatea predicației. Primul, fiind nominalist, considera că lumea se compune din lucrurile individuale așa cum le percepem și nimic din ea nu corespunde termenilor generali din limbajul nostru. Lucrurile individuale nu posedă însușiri generale. De aceea un subiect nu poate avea alt predicat decît pe el însuși: este legitim să spunem „omul este om", și sînt întemeiate toate judecățile tautologice, dar nu este legitimă afirmația că „omul este bun", deoarece „bun" este un nume general căruia nu-i răspunde nici o însușire generală în realitate. După Euclide, care era realist, conceptele generale fiind distincte și fără comunicare între ele, este ilegitim să le punem în relație prin judecată, afirmînd de exemplu că „omul este bun" ori „calul este alb". Și pentru el sînt justificate doar judecățile tautologice. În fond, este ceea ce în mod strict consecvent rezultă și din teoria Ideilor a lui Platon. Filozoful care a legitimat judecata și prin aceasta nu numai raporturile dintre conceptele cuprinse în judecată dar și raporturile conceptuale mai complexe din raționamente a fost Aristotel.

Pentru a înlătura obiecțiunile aduse judecății și a legitima predicația trebuia, în primul rînd, justificată alteritatea, adică predicarea despre un subiect a altceva decît el însuși. Fiindcă dacă alteritatea nu are temei, rămînem închiși în cadrul propozițiilor tautologice. În al doilea rînd, se cerea justificat generalul, conceptul deoarece predicatul nu poate fi decît concept: un termen singular desemnează un individual, o substanță (primă) care e proprie fiecărui individ, care nu poate aparține altcuiva și deci nu poate fi predicată despre altceva. Să urmărim însă pe autor.

Predicația, ca punere în relație a unui universal (predicatul) cu un singular ori universal de grad inferior (subiectul) este posibilă datorită existenței în lucruri a unui *unum et idem* (a ceva unic și identic) care se repetă în toată seria lucrurilor ori fenomenelor de același fel. Existența unui unic și identic în lucruri explică și justifică în același timp atît formarea conceptelor generale în gîndire cît și predicarea acestor concepte despre multitudinea de lucruri care posedă în comun același *unum et idem*. Universalul este tocmai acest ceva unic care rezidă în lucruri și se repetă în ele: „Universalul este o formă *una* care se repetă la infinit în șirul fenomenelor ..."(p. 12). Și tocmai fiindcă este imanent lucrurilor el poate fi predicat despre multitudinea lucrurilor în care rezidă: „Pentru că *in re* este apt să fie prezent într-o pluralitate, ca o unitate identică cu sine, de aceea el poate fi *in mente* apt de a fi predicat al unei multiplicități" (loc. cit.). Conceperea de către Aristotel a universalului ca *unum et idem* imanent lucrurilor a făcut posibilă legitimarea predicației și deci a judecății ca act logic fundamental. Predicarea unui concept general despre o multiplicitate este legitimă fiindcă se fundează pe plan ontologic în existența unui unic și identic în multiplicitatea respectivă. În acest fel și-a găsit rezolvarea dificila problemă a predicației, care înăuntrul concepției platoniciene părea blocată iremediabil, deoarece universalul considerat ca Idee, formă substanțializată și transcendentă nu putea fi gîndit ca predicabil: o substanță nu poate fi predicată de altă substanță, *res de re non praedicatur*.

Ath. Joja aderă la explicația aristotelică a predicației ca singura în măsură să asigure

---

[2] Chiar cînd abordează silogistica modală — în volumul al II-lea de *Studii de logică* — de un tehnicism care a exasperat pe mulți din cei care s-au încumetat s-o cerceteze, încă găsește ocazii să pună în discuție concepte și teze ale filozofiei aristotelice.

atît rolul cunoscător al gîndirii cît şi o ordine a lumii fără care ştiinţa este lipsită de obiect. Comentînd cele două aspecte ale universalului, universalul-inerent lucrurilor *(in essendo)* şi universalul — concept al spiritului *(in mente)* şi relaţia lor cu unitatea *(unum)* care se află într-o multiplicitate, el scrie : „Or, universalul presupune unitate ; trebuie să existe ceva unic şi identic ... Fără aceasta nu există universal. Noţiunea de universal presupune noţiunea logic anterioară de unitate. Anterioritatea logică a unităţii este evidentă, căci dacă n-ar fi unitate, lumea n-ar fi decît o imensă grămadă de cărămizi cu totul diferite, pe scurt n-ar fi lume. Fără unitate, nu este universal ; fără universal, nu este lume, nu este cosmos şi, ca urmare, nu este intelect" (p. 12). Combătînd nominalismul lui Lukasiewicz care respinge ideea unui universal ontologic şi reduce întreaga semnificaţie a gîndirii la relaţiile dintre termeni, Ath. Joja scrie de asemenea, exprimîndu-şi convingeri personale : „Dar termenul reprezintă un obiect, iar operaţiile logico-lingvistice trebuie să aibă un fundament real şi acest fundament nu poate fi decît universalul. Dacă lucrurile în lumea reală n-ar fi decît pure singularităţi, ele ar fi inefabile şi n-ar mai exista termenii deloc, căci termenul este o generalitate ; astfel încît n-ar exista predicaţie" (p. 20). Şi continuă ceva mai jos cu o frază de mare concentraţie, — notăm că în lucrare se găsesc numeroase concentrate de acest fel ce pot fi detaşate ca tot atîtea aforisme filozofice — , care exprimă una din convingerile sale esenţiale : „Or, fără universalul logic devine imposibil să gîndeşti şi, fără prezenţa unui universal fizic şi metafizic, universalul logic devine inexplicabil" (*loc. cit.*).

Foarte interesante consideraţii prilejuieşte problema naturii relaţiei predicative, relaţie exprimată obişnuit prin verbul „a fi". Pentru Aristotel, cel puţin în interpretarea lui Pacius, „este" nu desemnează nimic, în timp ce toate celelalte verbe desemnează ceva. Ath. Joja remarcă, vizînd atenuarea poziţiei artistotelice, că chiar dacă copula nu înseamnă efectiv nici un lucru determinat, ea „înseamnă întotdeauna existenţa sau neexistenţa *in abstracto*" (p. 26). Şi continuă precizînd ideea : „Funcţia copulativă nu-şi pierde niciodată cu totul rezonanţa existenţială ... ea înseamnă întotdeauna o relaţie şi chiar relaţia este o afirmare atenuată a existenţei" (p. 27).

Aristotel, filozof al substanţei, subliniază importanţa relatelor lăsînd pe planul al doilea relaţia însăşi ; Ath. Joja, martor al dezvoltării impresionante a logicii relaţiilor, corectează poziţia *Organonului*. Aceasta nu înseamnă că el ajunge să considere relaţia, în general, ca posedînd existenţă în sine, independent de relate, aşa cum admite de exemplu B. Russell. Nu, Ath. Joja critică absolutizarea relaţiilor adoptînd o linie bine gîndită : „Relaţia fără relate este o fantasmagorie, dar subestimarea relaţiei în favoarea elementelor care o constituie înseamnă de asemenea o sărăcire a realităţii şi a logicii" (loc. cit.). Realitatea relaţiilor nu este substanţială ; relaţiile presupun totdeauna relatele. În acest sens, „relaţia care uneşte predicatul de subiect, calificîndu-l şi determinîndu-l, există efectiv, dar ea uneşte cu necesitate termeni, concepte" (p. 28).

O caracteristică a studiilor conţinute în volumul IV faţă de cele din volumele anterioare este aceea că în ele se face simţită şi mai accentuat înclinarea autorului de a generaliza, de a face remarci cuprinzătoare, adevărate sinteze logico-filozofice. Aceste sinteze oferă, credem, date suficiente pentru desprinderea concepţiei de ansamblu a lui Ath. Joja asupra logicii, istoriei şi filozofiei ei. Iată un subiect interesant pentru o teză de doctorat care ar avea importanţă în filozofia românească contemporană şi ar avea, în plus, şi semnificaţia unui act de frumuseţe morală.

Este cunoscută tendinţa manifestată în ştiinţa de totdeauna de a subordona domenii largi de fapte unui număr cît mai restrîns de principii. În logica clasică, această tendinţă de unificare şi simplificare s-a manifestat în elaborarea admirabilei teorii a reducerii diferitelor forme de raţionament silogistic la patru sau chiar două forme fundamentale. Mai puţin importante, dar urmărind acelaşi scop sînt propunerile de reducere a numărului de legi generale ale silogismului de la opt, cîte a consemnat logica scolastică, la şase, prin Bossuet ; la cinci — în perioada contemporană —, prin M. R. Cohen şi E. Nagel ; la patru, prin Euler ; la trei, prin Montauban ; şi în fine la una singură, prin Gratry.

Sintezele lui Ath. Joja sînt largi şi filozofice, ele punînd, în general, sub acelaşi principiu straturi diferite ale realităţii. Astfel, plecînd de la unitatea şi identitatea existentă în lucruri, se explică aristotelic producerea conceptului, el însuşi unul şi identic ; pe aceeaşi bază se explică apoi judecata şi raţionamentul : judecata „afirmă (sau neagă) identitatea şi unitatea subiectului şi a predicatului, pe cînd silogismul stabileşte unitatea logosului silogistic, unitatea şi identitatea acelui *discursus* raţional" (p. 13). Unitatea devine principiu explicativ al lumii şi al vieţii spirituale : „Fără unitate nu este universal ; fără universal, nu este lume, nu este cosmos şi, ca urmare, nu este intelect" (p. 13). Sinteza lui Ath. Joja străbate toate planurile realităţii, punînd în lumină structurile unitare care-şi corespund la diferite nivele.

În *Kathólou şi kath'hékaston la Aristotel*, Ath. Joja face o paralelă interesantă între cele două concepte fundamentale în filozofia şi logica aristotelică, rămase în discuţia filozofilor pînă în zilele noastre, conceptele de universal şi singular. Este, în fond, un

alt aspect al problemei universalelor. Subiectul e dificil deoarece în jurul unor idei implicate staruie neclarități. De aici tonul precaut și reținut chiar al autorului în anumite puncte ale analizei. Menționăm cu titlu de exemplu stabilirea naturii substanțelor secunde, la p. 42. Semnalăm la aceeași pagină un termen exprimat incomplet: *În ceea ce privește substanțele, este incontestabil ...*". Este vorba despre substanțele *prime.*

Paralela este cu atît mai interesantă cu cît explicarea fiecărei caracteristici se face pe fondul filozofiei platoniciene, ca doctrină de reper.

Transcriem paralela în schema autorului.

Notele caracteristice ale universalului — — *to kathólou* — sînt
obiectivitatea
idealitatea
predicabilitatea
necesitatea
inteligibilitatea

singularul — *tà kath'hékasta* — se definește prin:
anterioritatea logică
substanțialitatea
concretitudinea
inefabilitatea
contingența
impredicabilitatea
anterioritatea cronologică.

Dacă în *Kathólou și kath'hékaston la Aristotel* sînt puse în contrast universalele predicabile și singularele impredicabile, în **Ta metaxy** *ca obiect al cercetării silogistice* este examinat modul cum sînt tratate în opera lui Aristotel și în special în *Analiticele secunde*, universalele de generalitate medie, cuprinse între singulare și *summa genera* și care pot îndeplini atît funcția de predicat cît și pe aceea de subiect. Termenii limită pot fi una ori alta: singularele pot fi subiect, dar nu pot fi predicat, pe cînd genurile supreme pot fi predicat, dar nu pot fi subiect, neexistînd universale de un grad superior pentru a putea fi predicate despre ele. *Ta metaxy* ca genuri subalterne pot fi și subiect și predicat și de aceea ele sînt obiectul tuturor cercetărilor și raționamentelor, cum zice Aristotel. Într-adevăr, singularele pot fi subiecte și despre ele se poate demonstra orice predicat, dar ele nu interesează știința care este *de universalibus*; despre *summa genera* nu poate fi demonstrat nici un atribut, ele nepudînd fi subiect. Așadar pentru știință prezintă interes genurile intermediare și ca urmare și pentru silogistică. Aristotel, după ce a expus silogistica în primele 26 capitole din *Analiticele prime*, rezervă capitolul 27 pentru a da reguli de construire a silogismelor în scopul demonstrației și de a găsi termenii subalterni care să servească de termeni medii. Se știe că, pentru Aristotel, orice demonstrație începe cu „problema", care este o propoziție. În momentul cînd s-a găsit termenul mediu potrivit care să relaționeze subiectul și predicatul propoziției, aceasta devine concluzia unui silogism, fiind astfel demonstrată. Întregul capitol 27 este dificil — poate și fiindcă spiritului modern îi apare extrem de complicată și de greoaie metodologia ce se propune pentru găsirea termenului mediu —, este obscur și eliptic. Autorul reușește să dea o expunere clară, ajutîndu-se de interpretările lui Alexandru din Afrodisia și Pacius. Nu intrăm în detaliile regulilor aristotelice. La p. 63 ele sînt rezumate, după Pacius, și apoi comentate pe larg de autor. Ținem să remarcăm însă că în acest studiu se repune în discuție un număr de probleme mult discutate în teoria silogistică contemporană și că el cuprinde interesante idei ale autorului. Pentru a ilustra, amintim că Aristotel distinge silogismele demonstrative de cele dialectice, primele caracterizîndu-se prin aceea că au premisele adevărate. Silogismele demonstrative sînt producătoare de știință și de aceea Aristotel insistă în numeroase locuri asupra cerinței ca premisele raționamentelor să fie adevărate. Există însă raționamente tot deductive, de o fecunditate cu mult superioară, care nu pretind adevărul sigur al premiselor lor. Sînt raționamentele ipotetico-deductive folosite larg de știința modernă: prin aceste raționamente se pleacă de la premise ipotetice al căror adevăr se verifică confruntînd consecințele deduse din ele cu faptele de observație sau experiment. Accentuînd asupra cerinței ca premisele raționamentelor să fie adevărate, Aristotel are în vedere raționamentul categorico-deductiv, silogismul, și nu raționamentul ipotetico-deductiv. De ce a teoretizat el primul fel de raționament și nu pe cel de-al doilea? La aceasta, Ath. Joja răspunde: „Pentru știința antică, care nu dispune de mijloace experimentale, singura metodă de conceput era cea a raționamentului categoric-deductiv" (p. 52). Este posibil că nu slaba dezvoltare a metodelor experimentale în antichitate să fie explicația sau singura explicație a absenței raționamentului ipotetico-deductiv din logica aristotelică, dar ipoteza este interesantă și demnă de reținut.

Notăm de asemenea, în legătură cu problema de mai sus, convingerea lui Ath. Joja că deși raționamentul ipotetico-deductiv „posedă o fecunditate remarcabilă", totuși raționamentul categorico-deductiv reprezintă „paradigma raționamentului, căci este esența raționamentului de a proceda de la premise adevărate la o concluzie" (p. 53). Autorul este de părere că foarte probabil „raționamentul categorico-deductiv e forma inițială pe care a avut-o raționamentul" (*loc cit.*). Este evident că Ath. Joja consideră silogismul aristotelic așa cum l-a tratat logica tradițio-

nală, ca raționament format din trei propoziții categorice, și nu cum este interpretat de unii logicieni, urmînd pe Lukasiewicz, ca alcătuind o singură propoziție condițională.

Cele trei studii de care ne-am ocupat mai în detaliu alcătuiesc, în fond, o unitate: ele expun fundamentarea filozofică pe care o dă Aristotel judecății și naturii termenilor care pot servi ca subiect și predicat în judecată. Tratarea filozofică a temei corespunde nu numai înclinațiilor autorului, ci și textelor aristotelice în care planul logic și cel ontologic interferează constant.

Tot din grupajul intitulat „Comentarii aristotelice" fac parte două studii — *Teoria universalului la Aristotel* și *Din nou despre doctrina universalului la Aristotel*, apropiate de problematica celor prezentate mai înainte. Tema universalelor nu e nouă în preocupările autorului. În al II-lea volum din *Studii de logică* întîlnim o masivă cercetare privind *Doctrina universalului la Platon* iar în volumul al III-lea este abordat *Universalul la Aristotel*.

Reluarea și adîncirea temei universalului se explică prin interesul purtat de filozof problemei științei, fundamentelor ei ontologice și logice. Știința există și ea se raportă la universal și se compune din propoziții necesare, după caracterizarea dată de Aristotel. Dar ce corespunde pe plan ontologic universalului științei? Pentru nominaliști, nimic. Pentru Platon, Ideile. Platon făcuse însă din Idei realități substanțiale, separate de lucrurile sensibile; prin constanța și permanența lor ele puteau fi singurul obiect al științei, lucrurile sensibile angajate în procesul devenirii rămînînd în afara prizei științei. În această viziune, între universal și singular, între lumea Ideilor și a științei și lumea lucrurilor în care se desfășoară experiența umană nu există nici o comunicare. Știința, în înțelesul în care ea s-a realizat, nu apare explicabilă în viziunea platonică. Rolul istoric al lui Aristotel în dezvoltarea gîndirii omenești pare a fi tocmai fundamentarea filozofică a științei. Ath. Joja crede că, într-adevăr misiunea istorică a lui Aristotel a fost aceea de a concepe relațiile dintre universalul inteligibil dar lipsit de concretitudine și singularul concret dar tocmai prin aceasta inefabil, în așa fel, încît să se explice posibilitatea și eficiența științei. În acest sens el scrie: „Platon nu va ajunge niciodată să umple hiatul între inteligibil și sensibil, între universal și singular — aceasta va fi misiunea istorică a Stagiritului, care, substituind imanența transcendenței universalului, *eidos*-ul încorporat în substanță *eidos*-ului-substanță a salvat ceea ce era esențial și rațional în platonism: necesitatea și valoarea logică, gnoseologică și epistemologică a universalului. Pe această bază teoretică avea să se constituie știința modernă" [3]. Așadar, contribuția capitală a lui Aristotel la progresul spiritului omenesc o reprezintă concepția sa asupra universalului, pe care s-a edificat știința modernă.

Teza dezvoltată de Ath. Joja în acest studiu este că concepția aristotelică a universalului are drept cheie de boltă ideea de substanță. „Problema substanței domină toată arhitectura aristotelismului", scrie el (p. 94). În timp ce în metafizica lui Platon realitatea autentică aparține *universalului* substanțializat". Ideii opusă singularului, în metafizica lui Aristotel realitatea autentică o posedă *singularitatea* concretă, substanța primă, iar universalul nu are existență decît *în* substanță. Sau într-altă formă: „Pe cînd Platon opune universalitate și singularitate, Aristotel le compune într-o sinteză care conferă inteligibilitate științifică universalului și efectivitate existențială singularității — *existentia est singularium, scientia est de universalibus*" (Loc. cit.). Dacă însă inteligibilitatea nu aparține lucrurilor cu existență efectivă, ci unor entități fără existență în sine, atunci obiectul științei nu rămîne iluzoriu? Pare, într-adevăr, că se creează o situație paradoxală: ceea ce există și interesează știința nu e inteligibil, iar ceea ce este inteligibil nu are existență în sine și nu interesează știința. Autorul destramă acest paradox aparent, arătînd că, în fond, Aristotel păstrează idealul platonician al universalului inteligibil, dar nu-l mai concepe transcendent ci imanent lucrurilor. „Forma — *eidos* — nu este transcendentă în raport cu materia, ca în teoria Ideilor, ci este *enon*..., este în compusul individual și concret. Esența nu mai este transcendentă, ca *eidos*-ul platonician, ci *interioară* substanței prime. Esența este astfel în singular și nu mai este în universal" (p. 99).

Se înțelege că studiind lucrurile singulare știința descoperă forma lor imanentă, adică universalul inteligibil din ele. „Lucrurile singulare nu sînt obiect al științei ca singulare, ci ca purtătoare ale universului" (p. 112).

Așadar, datorită imanenței universalului știința poate proceda de la investigarea singularului concret pentru a ascende la ceea ce el conține inteligibil: „Simțim singularul, dar concepem universalul, care, prin natura lui, este *semper et ubique* (p. 115). Încorporarea *eidos*-ului în substanță pune metafizica aristotelică în situația de a putea să salveze valoarea logică și epistemologică a universalului, de a explica și justifica știința. De aici punctul de vedere al autorului susținut în studiul de care ne ocupăm că ideea de

[3] *Doctrina universalului la Platon*, în *Studii de logică*, vol. II, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 370.

substanță deține un rol central în filozofia lui Aristotel: „Universalul nu mai este o substanță, ci în substanța singulară, care este legătura universalului și particularului. Universalul este în singular și, prin aceasta, substanța trebuie să ocupe locul central în sistemul aristotelic" (p. 101).

Werner Jaeger arătase odinioară în mod magistral că Aristotel a rămas, în fond, un discipol credincios al lui Platon. Nu a acordat el inteligibilitate universalului numai și n-a făcut el din acesta obiectul științei? Ath. Joja, accentuînd asupra însemnătății ideii de substanță în filozofia lui Aristotel, precizează în ce sens filozofia aristotelică poate fi considerată de inspirație platoniciană și oferă explicație faptului că nu odată sistemele empiriste s-au originat în aristotelism, care face din lucrurile individuale, substanțele prime, izvorul cunoașterii științifice.

Relevînd locul central acordat substanței, autorul vede în metafizica aristotelică o sinteză armonioasă a dualității universal-individual, sinteză pe care n-a reușit-o în decursul istoriei filozofiei nici raționalismul, nici empirismul și care explică poate în mare măsură trăsătura de naturalețe a acestei metafizici și durabilitatea ei de-a lungul secolelor: „Ca filozofie a substanței, aristotelismul avea să realizeze sinteza armonioasă a universalului și a individualului, a eficacității singularului, a prezenței neseparate și a inteligibilității universalului: *existentia est singularium, scientia est de universalibus*" (p. 111).

În *Din nou despre doctrina universalului la Aristotel* — comunicare prezentată la al IV-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filozofia științei, care a avut loc la București în 1971 —, Ath. Joja reia problema universalelor pentru a dovedi că doctrina aristotelică nu reprezintă o variantă a platonismului. Dovada e necesară fiindcă în disputa universalelor din perioada contemporană se înfruntă doar două concepții, una platonizantă, alta nominalistă, concepția realismului moderat a lui Aristotel aparînd astfel ca o variantă a platonismului. Argumentele au fost deja expuse în prezentările de mai sus; ne mărginim de aceea să citâm cîteva pasaje deosebit de relevante. Astfel, pentru a caracteriza doctrina aristotelică a universalelor, Ath. Joja observă că această doctrină „nu sacrifică nici drepturile individualului, așa cum face platonismul, nici prerogativele universalului, ca nominalismul. Deci, *nu este o simplă variantă*. Realismul moderat (sau imanent) al lui Aristotel oferă mijloacele de a găsi adevărata soluție a problemei universalelor" (p. 117—118). Așa cum rezultă și din alte texte, în această problemă autorul este pe deplin de acord cu doctrina aristotelică, considerînd-o ca „adevărata soluție".

Recunoscînd împreună cu Lukasiewicz că Aristotel a scris *Analiticele prime* fără influență platoniciană și în spirit de pozitivitate, Ath. Joja admite totuși că există o ontologie implicată în silogistică, dar o ontologie originală: „Spiritul de pozitivitate nu exclude deloc, ci presupune o ontologie în care singularul devine inteligibil prin inserția în universal. Pentru Aristotel, numai singularul există efectiv, anume ca substanță separată, dar numai universalul este obiect de știință" (p. 127). Caracterizarea e interesantă deoarece ea face să apară clar deosebirea dintre teoria aristotelică a universalelor și aceea a lui Platon, pentru care, dimpotrivă, numai universalul există efectiv și anume ca substanță separată. Deși recunoaște ca și stoicii că numai singularul are existență efectivă, concepția aristotelică e deosebită de nominalismul acestora: „Aristotel este tot atît de convins ca și stoicii că pe planul ontologic numai singularul există efectiv, dar el crede că, *pe planul logic*, singur universalul, inteligibil prin definiție, este obiect de știință în general, de știință logică în particular". Știința nu este nici platoniciană, dar nici nominalistă, ea se orientează firesc către concepția aristotelică a universalului: „Știința modernă se bazează pe același principiu de inteligibilitate a universalului enunțat de Aristotel, după maestrul său Platon. Într-adevăr, legile și structurile valorează prin caracterul lor de universalitate, pe care fenomenele singulare vin să se muleze, pentru a dobîndi inteligibilitate" (p. 128).

În afara studiilor asupra cărora ne-am oprit mai sus, în volum se găsește o interesantă cercetare cu caracter istoric, referitoare la statutul entităților abstracte cu care operează știința, condusă de la Aristotel pînă la Leibniz. Sub numele de statut al entităților abstracte reapare, în fond, vechea problemă a universalelor și vechile soluții propuse încă din antichitate, aplicate de această dată la conceptele fundamentale ale științei. Poziția autorului, ca și *in problema universalelor*, este aceea a realismului imanentist, teoretizată de Aristotel: „Poziția logică ce garantează cel mai bine drepturile științei e realismul imanent, care consideră că entitățile abstracte și universale sînt *cum fundamento in re*.

Entitățile există în realitate; ele au obiectivitate *in re* și idealitate *in mente*: dubla față a entităților abstracte privind ca Janus bifrons, atît spre obiect, cît și spre activitatea re-creatoare, demiurgică, reconstructivă a subiectului.

Activitatea reconstructivă, re-productivă a subiectului se apropie asimptotic de temeiul ontologic al entității abstracte" (p. 260).

Apropiată de comentariile aristotelice este și cercetarea *Logica apofantică și logica simbolică*, subiect scump autorului și de aceea

abordat sub diferite aspecte în toate volumele anterioare. Nu e vorba de soarta logicii tradiționale, care se originează în Aristotel, ca disciplină științifică în perspectiva dezvoltării logicii simbolice, ci de stabilirea funcțiilor logice și gnoseologice ale celor două discipline, și în special a logicii aristotelice, apofantice. Urmînd pe Aristotel și contestînd pe Lukasiewicz, Ath. Joja consideră că logica apofantică studiază gîndirea și se deosebește de matematici care nu se interesează de gîndire. Logica apofantică tratează schemele și obiectele logice (conceptele, judecățile, raționamentele) ca instrumente și mijloace „prin care intelectul încearcă să stăpînească lumea exterioară precum și lumea interioară" (p. 267). Pe de altă parte, un intelect fără schemele și legile intelectului nostru este de neconceput. „Schemele logice aparțin „adevărurilor eterne", ale lui Leibniz, în sensul că este imposibil să imaginezi un intelect altul decît al nostru, care ar putea să li se sustragă" (p. 270). Schemele și normele logice fac parte din atributele esențiale ale gîndirii omului ca ființă definită prin raționalitatea sa : „Aceste scheme și norme sînt *aeternae veritatis*, pentru că ele țin de esența invariabilă a rațiunii și rațiunea nu poate fi alta decît este, căci altfel n-ar mai fi rațiune" (p. 271). Dar cum pot fi concepute legile și schemele logice ca eterne, fără a face din ele un fel de Idei platoniciene și a adopta astfel un realism metafizic greu de susținut în epoca contemporană? Ath. Joja acceptă ca soluție celebra teorie a intelectului ca spațiu și formă a formelor căruia îi aparține în mod natural inteligibilitatea, expusă de Aristotel în *De Anima* : „Și, într-adevăr, structurile logice sînt în intelect ca într-un pur spațiu *(topos)* inteligibil. Dar acest spațiu inteligibil, această formă a formelor este în noi și totuși el este imaginea exactă (în mod asimptotic) a celuilalt, a obiectului considerat în formalitatea și esența sa". Intelectul, în această concepție de mare subtilitate, este în același timp pură subiectivitate, fiindcă este în *psyché*, dar și pură obiectivitate întrucît reproduce noetic lucrurile exterioare : „Intelectul și principiile care sînt acte subiective, transcend subiectivitatea și prin reproducerea eidetică a lucrurilor exterioare se identifică și quidditatea acestor lucruri". De aceea legile logice sînt eterne " și este imposibil a-și pierde eternitatea..." (p. 286).

Or, logica apofantică se ocupă tocmai de aceste scheme și legi ale logos-ului subiect, pe cîtă vreme logica simbolică, ca și matematica se ocupă de structurile obiective, exterioare, sau, în termenii filozofiei lui Ath. Joja, de structurile logos-ului obiect (p. 285). Rezultă că logica apofantică este mai generală decît logica simbolică, fiindcă studiind intelectul, schemele și legile lui, studiază însești „condițiile inteligibilității în general..." (p. 276).

Studiul nu este terminat și concluziile autorului lipsesc. Unele dintre ele se vor fi găsind în studiul amplu *Quid sit logica* publicat în volumul al II-lea de *Studii de logică*. În orice caz, recunoscînd logicii simbolice toate meritele în construcția modelelor și schemelor raționamentului matematic, Ath. Joja consideră că logica apofantică posedă o generalitate mai mare prin faptul că face „analiza și critica raționamentului în general" (p. 275) și prin aceasta se situează față de celelalte tipuri ale logicii ca logica fundamentală și eternă. Ideea, scumpă autorului, a fost exprimată ca o adevărată profesiune de credință la Seminarul de filozofie ținut la Liège în 1967 : „... je crois que les différentes visions de la logique qui se sont produites au cours des temps restent valables parce qu'elles reflètent un point de vue de la pensée humaine... Je crois que la logique aristotélicienne est même la *logica perennis*, car elle fournit le fondement de toutes les logiques. Pas possible de faire de la logique, même de la logique symbolique, sans présupposer la logique d'Aristote"[4].

Volumul mai cuprinde un număr de comunicări academice cu subiecte variate și un studiu-comentar asupra modalității în cosmologia aristotelică. Conținutul acestei cărți, ca și al operei publicate pînă în prezent ilustrează multitudinea preocupărilor intelectuale ale lui Ath. Joja, bogăția și efervescența vieții lui spirituale. Cine parcurge îndeosebi *Logos și Ethos* și *Logos arhitekton* descoperă imediat în autorul lor un veritabil spirit renascentist, plurivalent, interesat în egală măsură de problemele culturii clasice ca și de cele ale lumii contemporane.

Ath. Joja rămîne însă în cultura noastră, prin excelență, comentatorul aristotelismului. Orice cultură europeană ajunsă la maturitate își îndreaptă forțe spirituale de prim ordin spre studiul clasicismului greco-latin, în care opera lui Aristotel deține un rol fără egal datorită răspîndirii sale largi și înrîuririi profunde și îndelungate pe care a exercitat-o, secole de-a rîndul adevărul fiind socotit drept patrimoniu al aristotelismului.

Activitatea filozofică a lui Ath. Joja reprezintă o viguroasă expresie a atașamentului culturii românești față de cultura elină sub luminile căreia a crescut.

---

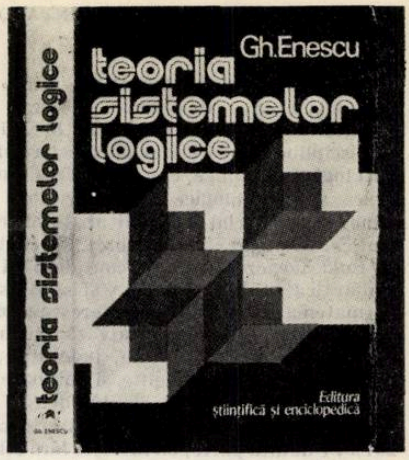
[4] *Démonstration, vérification, justification*, Éditions Nauwelaerts, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1968, p. 63—64.

În obiectiv :

Gh. Enescu

TEORIA SISTEMELOR LOGICE. METALOGICA

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
1976, 371 p.



METALOGICA — TREAPTĂ SUPERIOARĂ A LOGICII

DE

PAUL ROTARU

Studiile de metalogică oferă atît înțelegerea și dezvoltarea ideilor și metodelor care au revoluționat logica și fundamentele matematicii începînd cu secolul al XIX-lea, cît și precizarea proceselor și structurilor logice, astfel încît să poată fi aplicate în cercetarea diverselor domenii.

În *Teoria sistemelor logice. Metalogica*, Gh. Enescu introduce pe cititor în problematica metalogicii și în același timp aduce puncte de vedere și soluții originale în analiza acestei problematici. Bogăția informației, expunerea foarte concentrată a materialului și modul în care este sistematizat fac posibilă considerarea lucrării atît ca un tratat de metalogică, cît și ca o lucrare de referință (manual chiar), pentru studenții care parcurg un curs de teoria sistemelor logice.

Definind teoria ca o clasă de propoziții (judecăți) organizată după anumite criterii logice, gnoseologice și uneori chiar pragmatice și stabilind relația dintre teorie și metateorie, autorul consideră teoria sistemelor logice (sau metalogica) drept metateoria care studiază clasa teoriilor deductive, în special sistemele logico-matematice.

Teoriile de referință avute în vedere în cadrul studiului metalogic sînt : a) teoria predicatelor (cu teoria subordonată a funcțiilor de adevăr) așa cum este ea expusă în lucrarea lui Hilbert și Ackermann *Bazele logicii teoretice*, b) teoria mulțimilor, în particular sistemul Zermelo-Fraenkel (cu trimitere la lucrarea lui Fraenkel și Bar-Hilell *Bazele teoriei mulțimilor*), c) sistemele de tipul ,,Principia Mathematica'', care au trăsăturile sistemului logico-matematic dezvoltat în lucrarea cu același nume a lui Whitehead și Russell, d) sistemele modale. Cea mai mare parte din aceste teorii au fost expuse de autor în lucrarea *Logica simbolică* iar unele considerente ce stau ca ,,un fel de prolegomene la teoria sistemelor logice'', în lucrarea *Logică și adevăr*. Totodată, o serie de probleme puse de autor în lucrarea *Filozofie și logică* își găsesc cu acest prilej noi dezvoltări și soluții.

Pentru început, autorul distinge, în raport cu rolul jucat de limbaj, trei moduri fundamentale în care logica (știința în general) face demersurile sale cognitive : a) modul conceptual, b) modul semiotic, c) modul formal (formalizat). Modul conceptual constă în a gîndi ,,abstracții'' neraportate la elementele de limbaj, la expresiile care le fixează, la *suportul lor lingvistic*. Acest *mod* este *specific* pentru logica clasică ale cărei demersuri, prin excelență conceptuale, apelau la noțiuni, judecăți, raționamente, teorii. Modul semiotic implică în expunere ideea de ,,expresie''. În logică, acest lucru înseamnă introducerea unor categorii lingvistice ca ,,termen'' (nume), ,,propoziție'', ,,discurs logic'' etc. Dacă ne raportăm de exemplu la sistemul de definiții, arată autorul, distincția între definițiile reale și cele nominale este de fapt o distincție între conceptual și semiotic. Modul formal (formalizat) presupune raportarea doar la ,,forma limbajului'', făcîndu-se ,,abstracție totală de conținut''. Deși construirea unui sistem formal (sistem de obiecte formale) presupune o strînsă legătură cu partea sintactică a abordării semiotice, totuși, în cazul sistemului de obiecte formale nu mai avem de-a face cu ,,semne'', ,,reguli de operare cu semne'', ,,expresii'' și ,,limbaj'', ci cu ,,obiecte formale'', ,,formule'', ,,sisteme formale'', și

reguli de operare mecanică cu ele. Ţinînd cont de aceste moduri fundamentale de abordare, autorul organizează materialul lucrării în următoarele capitole: 1. Teorie şi metateorie, 2. Metodele logicii moderne, 3. Antinomiile logico-matematice, 4. Semiotica logică (sintaxa logică, semantica logică), 5. Filozofia logicii.

Distincţia între nivelele conceptual, semiotic şi formal, este folosită de autor şi în alte contexte (ex. atunci cînd discută metoda axiomatică). De fapt, aceasta este una din trăsăturile caracteristice ale lucrării, de a folosi într-un sens mai general distincţii de felul celei amintite, de a regîndi proprietăţile unor structuri şi în raport cu alte structuri (ex. proprietăţile sistemului axiomatic le regăsim şi în cazul „sistemului de date" specific oricărei probleme), de a aplica în situaţii multiple un număr redus de principii considerate foarte eficiente pentru atingerea obiectivelor studiilor de acest fel şi la dezvoltarea cărora autorul şi-a adus o contribuţie substanţială (ex. principiul clasificărilor ierarhice, principiul idealizării, principiul neglijabilităţii practice, etc.).

În capitolul *Metodele logicii moderne*, autorul face o prezentare exhaustivă a acestora pornind de la următoarea împărţire: 1. Metoda limbajelor simbolice, 2. Metodele algoritmice, 3. Metoda axiomatică, 4. Metoda formalizării, 5. Metodele matematice (metode pur cantitative şi metode geometrice, metoda *teoriei mulţimilor*, metoda *„structurilor matematice"*, metoda aritmetizării, metode cu caracter special — metoda diagonalelor a lui Cantor, metoda inducţiei matematice, metoda funcţiilor recursive), 6. Metoda modelelor, 7. Definiţiile şi clasificările în logică (ca metode), 8. Metode grafice în logică.

Prin definiţie, autorul corelează noţiunea de metodă cu aceea de problemă, iar perspectiva oferită de această corelaţie este urmărită consecvent în întregul capitol. Mai mult, precizarea noţiunii de problemă, clasificarea problemelor şi posibilitatea transformării unor probleme de un anumit tip în probleme de alt tip (în maniera lui Kleene) sînt strîns legate de studiul metodelor (procedeelor) de rezolvare.

Faptul că metoda este cea care mediază între teorie şi acţiune (practică sau intelectuală) sau cu alte cuvinte că regulile sînt cele care fac trecerea de la propoziţii teoretice la operaţii (practice sau intelectuale) înseamnă că rezolvarea unei probleme necesită întotdeauna aplicarea unei reguli. Desigur, nu întotdeauna regula este şi suficientă pentru obţinerea soluţiei. În raport cu acest criteriu, autorul clasifică metodele în „efective" şi „neefective" (sau euristice). Aplicarea unei metode efective este suficientă ca după un număr finit de operaţii să soluţionăm în mod univoc problema, pe cînd metodele euristice oferă mai de grabă strategii de căutare a soluţiei şi reclamă investigaţii mai mult sau mai puţin complicate care în cea mai mare parte au un caracter aleator. Conceptul intuitiv (imprecis) de „metodă efectivă" cuprinde deci două idei fundamentale: în primul rînd calcularea răspunsului şi în al doilea rînd obligativitatea de a da răspunsul corect într-un număr finit de paşi. De aceea metoda efectivă mai este numită şi metodă mecanică şi finită. Autorul precizează conceptul de metodă efectivă în contextul discutării metodelor algoritmice (a ideilor de calcul, calculabilitate, metode de calcul) şi în contextul discutării metodei *funcţiilor recursive unde noţiunea intuitivă* de „efectivitate" (în logică şi matematică) este explicată prin noţiunea matematică de „recursivitate". În paragraful destinat metodelor algoritmice apare clar de ce algoritmii, prin proprietăţile lor pe care autorul le analizează în detaliu (caracter discret, determinat, formal, caracter de masă, finit, definit, mecanic), sînt cazurile paradigmă pentru clasa metodelor efective. În ceea ce priveşte metoda funcţiilor recursive se remarcă modul în care autorul analizează calculul aritmetic distingînd următoarele nivele: 1. Nivelul conceptual, 2. Nivelul formal (obiecte elementare şi operaţii cu asemenea obiecte), 3. Nivelul metateoretic.

Noi aspecte pot fi evidenţiate dacă ne referim la clasificarea problemelor în raport cu natura răspunsului şi a metodei (procedeului) de rezolvare. Astfel se poate considera că există două clase de probleme (vezi Kleene, *Mathematical Logic*, p. 223—233). Pentru prima clasă de probleme răspunsul este „da" sau „nu". Această clasă cuprinde următoarele probleme particulare (referitoare la un sistem formal): 1. O expresie formală dată este o formulă?, 2. O secvenţă finită de formule dată este o demonstraţie?, 3. O formulă dată este demonstrabilă?

Toate aceste probleme sînt analizate de autor în capitolul *Sintaxa logică* (pe care îl anticipăm) atunci cînd vorbeşte despre noţiunea de expresie (pentru prima problemă), despre mulţimi de propoziţii în L (pentru a doua problemă), despre sistemele formale şi problema deciziei (pentru a treia problemă).

Rezolvarea primei probleme se face prin simpla inspecţie sau prin reconstruirea efectivă a expresiei în conformitate cu „regulile de formare". Regulile, conchide autorul, nu numai că definesc noţiunea de expresie şi sînt mijloc de decizie, dar ele contribuie la definirea sintactică a simbolurilor în sensul că precizează rolul lor în limbaj.

Rezolvarea celei de-a doua probleme se face în acelaşi mod ca în cazul primei probleme,

dar prin luarea în considerare de data aceasta a noțiunii de demonstrație. Autorul numește „demonstrație în L[A]" (unde L [A] = L conține axiomele A) o succesiune de propoziții $p_1, p_2, \ldots, p_n$, astfel că $p_i \in A$ sau $p_i \in C$ (A) și $p_1, p_2, \ldots, p_{n-1} \vdash p_n$ (conform cu cel puțin o regulă din mulțimea regulilor de deducție „R"), unde expresia „C (A)" reprezintă clasa de consecințe din A conform cu R.

Cea de-a treia problemă reprezintă problema deciziei, iar rezolvarea ei necesită stabilirea unui procedeu de decizie.

În privința celei de-a doua clase de probleme (care?) se arată că răspunsul presupune determinarea unor obiecte (obiecte abstracte), structuri etc. De exemplu, „care este suma a două numere naturale a și b", „care este forma normală conjunctivă a unei formule date", etc. Rezolvarea problemelor de acest tip impune găsirea unui procedeu de calcul.

Prima clasă de probleme poate fi exprimată sub forma unui predicat, iar cea de-a doua sub forma unei funcții. În felul acesta devine posibilă reducerea problemei deciziei la problema calculului sau, cu alte cuvinte, o procedură de decizie poate fi dată ca o procedură de calcul prin definirea funcției caracteristice a predicatului de la care derivă problema deciziei. Operînd în acest mod, avem de fapt o singură problemă și anume aceea a stabilirii clasei funcțiilor calculabile care, la rîndul ei, se rezolvă cu ajutorul conceptului de „recursivitate". Reținînd aceste aspecte, trebuie arătat că problema deciziei este mult mai complicată, fapt care l-a determinat pe autor să prezinte (în paragraful *Sistemele formale și problema deciziei* din capitolul *Sintaxa logică)* teoremele lui Gödel asupra indecidabilității într-un mod intuitiv, cu observații și exemplificări.

În ceea ce privește metoda limbajelor simbolice atragem atenția asupra modului original în care autorul discută limbajele simbolice, nu ca o specie aparte de limbaje ci ca o clasă de metode cu consecințe deosebite pentru dezvoltarea științei și în particular a logicii. Un limbaj simbolic cuprinde un vocabular și o gramatică. Natura de metodă a limbajului simbolic apare și într-un caz și în altul. Dacă ne raportăm la vocabular, această metodă înseamnă capacitatea de a simboliza adică de a introduce diferite semne pentru obiecte, stări de fapt, însușiri, relații, operații, etc. Simbolizarea presupune o concepție clară asupra conținutului și, în prealabil, o analiză precisă a conceptelor. Autorul subliniază semnificația introducerii „semnelor variabile" prin care s-a făcut trecerea la limbajul simbolic în sensul strict al cuvîntului.

Dacă ne raportăm la gramatică, caracterul de metodă al limbajului simbolic apare și mai clar, întrucît gramatica presupune un ansamblu de reguli de operare cu semne. Evoluția limbajului în raport cu gramatica este rezumată la două etape: a) regulile sînt utilizate dar nu formulate explicit, adică utilizăm cu o anumită „regularitate" simbolurile și expresiile, avem „deprinderi" de a le utiliza fără a invoca regulile, b) regulile sînt formulate și utilizate explicit.

În ceea ce privește caracterizarea metodei axiomatice remarcăm asocierea pe care o face autorul dintre această metodă și nivelele conceptual, semiotic și formalizat. Din acest punct de vedere, aplicarea metodei axiomatice poate avea ca rezultat fie teorii axiomatizate, fie limbaje axiomatizate, fie sisteme formale axiomatizate.

În cazul metodelor matematice autorul a vrut să ofere cititorului de formație filozofică aparatul matematic necesar abordării problemelor de logică matematică. În acest sens se poate reține adecvarea, în unele cazuri, a terminologiei matematice utilizărilor logicii (stabilirea de exemplu a unor legături între relație, graf, extensiune și intensiune), generalizarea noțiunii de spațiu topologic în logică (sugerată de Rasiowa și Sikorski dar într-o formulare proprie), expunerea într-o accepțiune mai largă a metodei inducției matematice, (principiul inducției matematice, demonstrația prin inducția matematică, definiția inductivă și definiția prin inducție = recursivă) etc.

În privința definițiilor și clasificărilor în logică remarcăm originalitatea sistemului de clasificare a definițiilor (după natura entității definite, după natura definitorului, după modul de stabilire a definitorului, după forma logico-lingvistică a definiției, după poziția în procesul cunoașterii).

În capitolul *Antinomiile logice* expunerea se evidențiază atît prin erudiție, fiind probabil cea mai cuprinzătoare expunere de acest fel, cît și prin existența unui mare număr de elemente originale.

Ideea de la care se pleacă este ideea de necontradicție iar analiza ei ajută la delimitarea contradicției formale și a problematicii paradoxelor. Autorul face o distincție între contradicția formală și simpla „imposibilitate de alegere" la un moment dat între două propoziții (ipoteze) care se află în situația egală „de a nu exista suficiente argumente" nici pentru a aserta nici pentru a respinge pe vreuna dintre ele (ex. „Există viață pe planeta Marte" și „Nu există viață pe planeta Marte"). De asemenea se face distincția între „concepte contradictorii" și „aserțiuni contradictorii" ca și între contradicția formală și aserțiunile în care predicate contrarii sînt

atribuite aceluiași subiect (Ex. ,,Materia este și corpusculară și ondulatorie"). Contradicțiile formale, afectînd capacitatea de decizie a construcțiilor teoretice, capacitatea acestora de a deosebi între adevăr și fals, desigur că se impune descoperirea și eliminarea lor. Autorul precizează faptul că putem ajunge la o contradicție formală, fie intenționat (în mod sofistic), fie din simplă neglijență (în mod paralogistic), fie în mod necesar (antinomic).Eliminarea contradicțiilor formale se face stabilind care dintre cele două propoziții opuse este cea adevărată și care este cea falsă sau respingînd ca falsă propoziția care duce la o contradicție. În cazul antinomiilor, eliminarea contradicției este mult mai complicată. Precizarea noțiunii de antinomie (paradox) începe prin evidențierea principalelor definiții date acestei noțiuni. Astfel : I. Paradox = contradicție formală dedusă într-un sistem teoretic (definiție relativă la sistem), II. — Paradox = contradicție între două propoziției a și b astfel că $a \rightleftarrows \bar{b}$, din presupunerea lui a rezultă $\bar{b}$, iar din presupunerea lui $\bar{b}$ rezultă a, III. — Paradox = propoziția din care se poate deduce o contradicție (în sensul II), IV. — Paradox = contradicție formală irezolvabilă cu mijloacele logice de care se dispune la un moment dat, V. — O propoziție adevărată care prin încercarea de a o demonstra într-un sistem se ajunge la contradicție (vezi ,,paradoxul lui Gödel"), VI. — O contradicție între două propoziții ambele adevărate dar luate într-un context nepotrivit. În acest sens utilizează Marx termenul ,,paradox" relativ la contradicțiile economiei clasice burgheze (ultimele două accepții fiind mai deosebite).

Discutînd problema clasificării antinomiilor, autorul arată de ce clasificările existente (antinomii logice și epistemologice, antinomii semantice și sintactice) nu sînt satisfăcătoare. Se ajunge la concluzia că este de preferat să se vorbească despre o grupare și nu despre o clasificare a antinomiilor, ceea ce înseamnă că nu sînt păstrate în mod riguros anumite criterii. Este adoptată următoarea grupare :

A) Antinomii ale conceptului de ,,mulțime" (Cantor, Russell, Burali-Forti, Shen, — ș.a.)

B) Antinomii de tip Richard (Richard, Berry, König, Finsler, ș.a.)

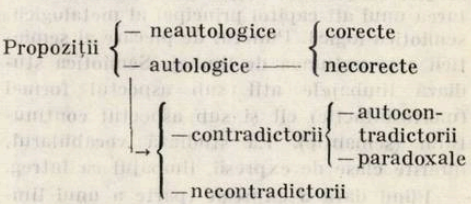
C) Antinomii de tip Grelling

D) Antinomii de tip ,,Mincinosul" (Buridan, Crocodilul, ș.a.)

E) Antinomii aparente (Skolem, Gödel, paradoxele implicației ș.a.).

După o prezentare amănunțită a diverselor antinomii, autorul se ocupă cu analiza metodelor de rezolvare a acestora.

În contextul punerii problemei generale a rezolvării antinomiilor, se oferă o clasificare originală a propozițiilor din punctul de vedere al autologiei (autoraportării).



Tot în cadrul expunerii metodelor de rezolvare a antinomiilor se pot sublinia prezentarea amănunțită a teoriei clasice a tipurilor și a unor variante moderne, sistematizarea concepției lui Hilbert, evidențierea valorii ideilor lui Poincaré.

Generalizînd, autorul stabilește că o entitate duce la paradox dacă : 1. este autologică, 2. presupune implicit sau explicit negația, 3. constituie o singularitate (are unicitate), 4. presupune că are o proprietate pe care o au multe alte entități (deci că face parte dintr-o categorie de entități) care sînt definite după proceduri curente, ceeace nu e cazul. Fiecare din aceste condiții este necesară, dar numai împreună sînt suficiente. Pe această bază, autorul limitează conceptul de ,,rezolvare a antinomiilor" la următoarele :

— soluția paradoxelor = eliminarea lor (evitarea lor în sistemul teoretic dat),

— eliminarea paradoxelor = eliminarea condițiilor (supozițiilor tacite) care le-au dat naștere,

— eliminarea condițiilor care le generează = reglementarea operațiilor gîndirii, precizarea lor, pe scurt perfecționarea aparatului formal (definiții, formulare de judecăți, raționamente).

Autorul oferă totodată o sinteză asupra metodelor de rezolvare a antinomiilor în cadrul căreia pune în evidență legăturile logice dintre diverse metode și, plecînd de la ideea lui Fraenkel și Ianovskaia că paradoxele se obțin datorită unei supoziții de existență tacite, construiește o metodă de rezolvare care se bazează tocmai pe legăturile și pe trecerea de la o metodă la alta. Metodele apar deci ca moduri particulare de soluționare a paradoxelor, moduri care de obicei sînt considerate

izolat dar pe care autorul le tratează într-o unitate logică.

Necesitatea de a feri construcțiile logicii pure sau aplicate de paradoxe (antinomii) precum și de a evita dificultățile legate în genere de problema deciziei a fost principalul motiv care a impulsionat analiza limbajelor acestor construcții, determinînd astfel dezvoltarea unui alt capitol principal al metalogicii, semiotica logică. Punctul de plecare al semioticii este noțiunea de limbaj. Semiotica studiază limbajele atît sub aspectul formei (morfosintactic) cît și sub aspectul conținutului (semantic). Ea studiază vocabularul, diferite clase de expresii, limbajul ca întreg.

Fiind dată o expresie (parte a unui limbaj) se pot stabili următoarele raporturi cu ajutorul cărora putem defini noțiunea de semiotică :

expresie — obiect
expresie — acțiune
expresie — componente.

Primul raport este ,,semantic'' dacă expresia denumește (desemnează, se referă cognitiv) la obiectul respectiv. Al doilea raport este ,,pragmatic'' dacă expresia este considerată sub raportul funcționalității sale. Al treilea raport este ,,sintactic'' întrucît vizează structura (forma) expresiei. Ținînd cont de aceste raporturi se poate considera că semiotica este știința care studiază limbajul din punct de vedere sintactic, semantic și pragmatic.

Semiotica logică studiază în sens strict limbajele teoriilor logice și, în sens mai general, orice limbaj din punctul de vedere al construcțiilor logice (întrucît acest lucru este necesar construcțiilor logice). Autorul expune principalele concepte ale semioticii : limbaj (cu o referire specială la ierarhia limbajelor), expresie (cu o referire specială la clasificarea expresiilor), *termeni*, *propoziții* (cu referiri la termenii și propozițiile din metalimbaj).

În ceea ce privește studiul sintaxei logice, în afară de elementele deja amintite și de reluarea în acest nou cadru a noțiunilor introduse în capitolul de semiotică logică, se remarcă analiza din punct de vedere sintactic a noțiunii de vocabular (cu ajutorul caracterizării pur sintactice a semnului pe baza ideii de ,,echivalență grafică'').

Interesantă este de asemenea întrebuințarea unor idei din teoria algoritmilor pentru caracterizarea noțiunii de ,,expresie'' (de exemplu, în analiza celor două proprietăți formale importante ale oricărui cuvînt : lungimea și structura). Totodată, autorul precizează și analizează relațiile sintactice între expresii : relația de la parte la întreg, relațiile de echivalență, relația ,,x urmează imediat după y'', relația care se stabilește la nivelul definiției sintactice, relația de inferență.

În ceea ce privește semantica, autorul, pornind de la Frege, Russell și Carnap, înglobează într-un sistem mai larg ideile lor principale în așa fel încît acestea să concorde cu coerența construcției generale a semanticii dată în lucrare într-un mod sistematic. Dintre *particularitățile acestei construcții putem* aminti, în primul rînd, introducerea în același sistem a perechilor de categorii semantice ,,referent'' și ,,sens'', ,,intensiune'' și ,,extensiune'' care în literatura de specialitate sînt tratate separat ca și cum ar fi vorba de două alternative deosebite. În al doilea rînd, stabilirea raporturilor dintre diverse categorii semantice așa cum apar ele în lucrările clasice consacrate acestui subiect și aplicarea acestor categorii la analiza semantică a diferitelor feluri de termeni și propoziții. În al treilea rînd consacrarea unui paragraf special studiului termenilor categoriali (spațiu, timp, materie, formă ș.a.) care continuă în acest fel analiza dezvoltată în lucrarea *Filozofie și logică*. Pentru acest ultim aspect poate fi reținută aplicarea principiului clasificărilor ierarhice. Înțelegînd prin predicat nu un ,,predicat de lucruri concrete'' ci un ,,predicat de ordinul n'' (convenție conformă cu teoria tipurilor) autorul ajunge la concluzia interesantă că, de exemplu, termenul ,,spațiu'' nu denotă lucruri concrete, ci ,,proprietăți de un anumit tip'', cu alte cuvinte, nu se referă la proprietăți de indivizi (ordinul unu), ci la ,,proprietăți de proprietăți de indivizi'' (ordinul doi). Desigur, termenul ,,spațiu'' poate fi introdus și prin definiții nepredicative, folosind în acest caz fie o definiție extensională, (se indică disjuncția speciilor), fie una operațională (în raport cu anumite operații de măsură), fie una ostensiv — inductivă.

Urmînd planul expunerii, autorul dezvoltă unele considerații privind metapropozițiile semantice : reguli semantice (reguli de desemnare, reguli de adevăr, reguli de interpretare), definițiile termenilor semantici (referent, sens, adevăr, model), propoziții semantice descriptive, propoziții semantice generale etc. În continuare este făcut studiul semantic al diverselor limbaje formalizate : limbajul aritmetic, limbajul simbolic, limbajul logicii. Pentru limbajul aritmetic, principala problemă este formarea termenilor în diferite sisteme de

numerație. Este urmărită semantica sistemului binar pentru care se dau regulile semantice. În cazul limbajului simbolic sînt analizate semantic diferite clase de semne : semne obiectuale, operatori, semne pentru proprietăți, semne auxiliare. Limbajele logicii sînt tratate ca un caz special de limbaje simbolice, autorul arătînd că în general sînt cunoscute două moduri de a interpreta simbolismul logic : modul teoretico-lingvistic (semiotic) și cel ontologic (caz în care semnele de bază, variabile și operatori, sînt raportate nu la universuri semiotice ci la entități oarecare).

În continuare, după ce face o scurtă prezentare a sistemelor de categorii semantice ale lui Frege și Carnap, autorul prezintă în linii generale un posibil sistem semantic pe care îl denumește ,,sistemul semantic de referință'' (al ,,relației semantice de referință'').

Discutînd ideile de ,,interpretare'', ,,adevăr'' și ,,model'', autorul introduce în mod funcțional noțiunea de interpretare pornind de la formele sintactice spre conținutul semantic. Strict vorbind interpretarea avînd sens numai în raport cu formele sintactice (grafice), în alte cazuri însemnînd ,,reinterpretare'', autorul urmărește definiția acestei noțiuni pentru un sistem sintactic. Exemplificarea interpretării formalismelor logice se face prin interpretarea sintaxei logicii predicatelor, cu alte cuvinte prin transformarea ei în limbajul predicatelor.

Stabilind că sensul termenului ,,adevăr'' este acela de ,,adevăr — corespondență'' autorul arată că acest termen ocupă în logică poziții diferite. El este tratat, fie ca un predicat metateoretic, fie ca valoare (obiect abstract, semnificație). Luat ca valoare, conceptul de adevăr este subsumat definiției conceptului de valoare dată de Grzegorcyk. Definiția generală a conceptului de adevăr este dată după Tarski cu observația că relația de adevăr la Tarski nu se identifică cu relația nume — propoziție (așa cum se crede de obicei) ci corelează o asertiune despre propoziții cu o asertiune despre starea de fapt. În continuare sînt analizate original corelațiile dintre diferite tipuri de propoziții (singulare, particulare, generale, compuse, etc.) și conceptul de adevăr. Se remarcă de asemenea definirea conceptului de ,,realizabilitate'' într-un cadru mai larg decît la Tarski. Totodată, trecînd peste multe alte considerente, reținem redactarea paragrafului ,,Relații și proprietăți semantice speciale'' în concordanță cu sistemul de categorii semantice ale adevărului.

Ultimul capitol este atît o schiță a unor probleme dezvoltate de autor și în lucrarea *Filozofie și logică* cît și o deschidere care ține de posibilitățile aplicării logicii în general. Reținem sensurile pe care le are noțiunea de ,,aplicație a logicii'' : a) aplicarea logicii la procesele de gîndire în calitate de ,,metodă de verificare'' și ,,metodă de construcție a teoriilor'', b) aplicarea logicii în sensul de trecere de la variabilele ei la un sistem de constante (aspectul cel mai puțin interesant), c) aplicarea logicii la tehnică prin interpretarea adecvată a formalismelor ei, d) aplicarea în sensul modelării proceselor logice.

Din cele arătate reiese că lucrarea *Teoria sistemelor logice* pe lîngă valoarea ei în plan metalogic oferă în același timp și un model de analiză metateoretică pentru alte domenii, dintre care amintim (ținînd cont și de preocupările autorului privind aplicarea logicii în filozofie) științele sociale. Multe dintre conceptele, definițiile, clasificările, distincțiile etc. făcute în lucrare pot fi utilizate cu succes fie în mod direct în diverse studii fie pentru a sugera existența unor eventuale probleme sau posibilități de analiză.

Pentru științele sociale, de exemplu, urmează să se dezvolte ideea că anumite teorii pot fi organizate după criterii pragmatice sau că există concepte cu o natură teoretico-pragmatică. Un studiu metateoretic adecvat necesită și încercarea de a aplica în științele sociale așa numita ,,logică a discursului practic'' (termen introdus de von Wright), studiu pentru care putem găsi multe elemente utile în lucrare. Unele formule din logica deontică de exemplu, au un caracter ,,paradoxal'' în sensul că intră în contradicție cu intuițiile legate de interpretarea sistemelor respective. Fundamentarea logică a deciziei sociale, ca un alt exemplu, a pus în evidență existența unor situații decizionale cu caracter ,,paradoxal'' în care este imposibilă construirea unei reguli de alegere consistente. Pentru astfel de probleme care vizează folosirea anumitor formalisme în studiul normelor sau precizarea noțiunilor de ,,raționalitate'' și ,,optim'' pe domeniul social, ca și pentru multe altele de acest gen (modelarea proceselor logice în domeniul social, analiza logică a teoriilor sociale etc.) putem găsi în materialul cuprins în lucrare un sprijin în eforturile de cercetare și soluționare a lor.

Fără a epuiza nici pe departe gama foarte largă de probleme și aspecte, putem afirma în concluzie că lucrarea *Teoria sistemelor logice* reprezintă un eveniment important în viața științifică din țara noastră.

În obiectiv:

Marietta C. Moraru

VALOARE ȘI ETOS

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
1976, 194 p.

Participă:

ELENA SOLUNCA
PETRE NIȚĂ

O ANALIZĂ A INTERRELAȚIILOR CE SE INSTITUIE ÎNTRE VALOARE ȘI ETOS

DE

ELENA SOLUNCA

Expresie a procesului de integrare în existența socială a individualității, valoarea morală se constituie și se impune ca un mod propriu de afirmare a ființei umane ca ființă socială, a omului capabil, prin cunoaștere, acțiune și creație, de o permanentă umanizare în virtutea unui ideal. În cadrul mai larg al valorilor, cele morale se definesc printr-o continuă interrelație dintre elementele obiective și subiective, o interrelație dialectică ce poate duce la transformări reciproce în sensul progresului. Aceste interrelații sînt, firește, caracteristice tuturor valorilor, dar specific valorii morale este faptul că atît pe plan obiectiv cît și pe plan subiectiv ele reprezintă manifestarea unui anumit tip de necesitate ce ține de fundamentul însuși al umanizării continue a omului. La vremea sa, Emil Durkheim afirma că „numai întrucît celălalt participă la viața grupului, numai întrucît el este membru al colectivității în care sîntem atașați, capătă în ochii noștri ceva din demnitatea ei" (p. 9).

În tratarea relațiilor dintre valoare și etos, Marietta C. Moraru își propune o investigare a procesului de formare a unor trăsături ce structurează specificul valorii morale și al etosului, o analiză la nivel categorial, sistematizat a acestei probleme, lucru care impune o continuă raportare la contextul conceptual al filozofiei atît pe plan ontic și gnoseologic cît și pe cel al praxiologiei. În vederea realizării acestui scop, autoarea folosește în argumentarea unor interesante puncte de vedere atît elemente ce țin de istoria gîndirii filozofice propriu-zise, cît și o serie dintre cele mai noi date ale psihologiei experimentale a lui Jean Piaget, pledînd, pe bună dreptate, pentru o tratare multi- și pluridisciplinară, dată fiind complexitatea problemei cercetate.

În structura demersului său, Marietta C. Moraru urmează o desfășurare logică evidentă prin chiar intitularea capitolelor și a subcapitolelor expunerii: „Dimensiunea ontică a valorii morale"; „Gnoseologic-axiologic în determinațiile genetice ale valorii morale"; „Cunoaștere, valorizare și «fetișism» moral"; „Obiectivarea necesității ca libertate în specificul valorii morale"; „Sistemul etic și valoarea ca virtualitate"; „Noi perspective" (o încercare de abordare a problemei din perspectiva teoriei informației).

În conformitate cu exigențele pe care le impune o astfel de modalitate de tratare, în prima parte a lucrării autoarea, subliniind

de la început că materialismul dialectic şi istoric este cel care fundamentează ştiinţific principiile teoretice ale definirii ontogenezei valorilor, întreprinde un excurs critic asupra unor teorii nemarxiste, demonstrînd că «Ontologizarea» valorilor devine eronată abia în momentul în care le extrapolăm într-o lume autonomă de «natură spirituală» (p.15). Aceasta este poziţia pe care se situează, în modalităţi diferite, neokantianismul şcolii de la Baden care vorbeşte despre existenţa de sine stătătoare a unui ,,imperiu al valorilor", Husserl care vorbeşte de ,,lumea valorilor din regiunile de fenomene" sau Scheler pentru care subiectul uman este investit cu un aşanumit ,,apriorism emoţional". Viziunea ,,autonomistă" este împărtăşită şi de alţi gînditori contemporani, dintre care autoarea se opreşte asupra lui L. Lavelle, R. de Senne, R. Polin şi M. Dupreel.

Statutul ontic al valorilor capătă o temelie ştiinţifică în filozofia marxistă, raportat nu numai la ceea ce este, ci şi la ceea ce devine. «Lumea valorilor» nu poate fi înţeleasă decît luînd în consideraţie devenirea umanizată a onticului prin praxis, nedisociind în «substanţe» diferite «datul» ca ontic, reductibil la natura inertă, de «datul» axiologic, incert ca provenienţă pentru unii, suspendat în «aprioric» şi «idealitate» de alţii" (p. 29). Existenţa socială a omului poate fi interpretată în devenirea ei perpetuă ce conduce la o extindere a sferei realului prin valorile create de om în cadrul practicii sociale. Din această interpretare nu poate lipsi importanţa pe care o are determinismul, înţeles dialectic. ,,Noi credem însă că trebuie relevat, în acelaşi timp, că valorile fiind şi obiectivarea unor necesităţi umanizante constituite istoric, se înscriu după «momentul» realizării lor ca noi determinanţi ai praxisului. Acest fapt va explica (fără absolutizări) manifestările de autonomie şi specific reglatorii (normative) ale unora dintre ele, ca şi caracterul şi procesualitatea devenirii omului şi condiţiei umane prin valori" (p. 33).

Această devenire umanizată şi umanizantă generată de un tip specific de necesitate poate fi ilustrată pe întreg parcursul istoriei omenirii.

Fără a putea fi despărţită nici de obiect şi nici de subiect, valoarea, şi îndeosebi cea morală, nu este reductibilă doar la relaţiile dintre ele, oricît de complexe ar fi ele. Locul de confluenţă îl reprezintă, în acest cadru, procesul muncii unde acţiunea mereu mai conştientă a subiectului este îndreptată spre transformarea obiectului, ducînd totodată şi la transformarea interioară a subiectului, constituindu-se ca autentic generator de valori morale. Pornind de aici, autoarea *circumscrie sfera valorii morale* ca ,,valoare de finalitate" pe de o parte (în sensul în care Piaget scria că ,,valorile de finalitate sau instrumentele grupează pe cele care, prin însăşi calitatea lor, se raportează la structuri, cu alte cuvinte, care corespund nevoilor de elemente calitativ diferenţiate în vederea producerii sau conservării de structuri" (p. 39—40), iar pe de altă parte, ca ,,valori de randament", ele presupunînd atît consumul cît şi schimbul de energie şi fiind sub acest aspect posibil de cuantificat.

Valoarea morală înţeleasă ca esenţă a fenomenului moral reprezintă, cum s-a mai subliniat, expresia unui tip specific de necesitate. ,,*Valorile* — subliniază autoarea — *fac parte din existent într-un determinism social ce el însuşi îşi conturează specificitatea şi prin valori, valorile fiind de natură socială, cu o geneză constituită şi constituantă în şi prin esenţa socialului*" (p. 42). Pe un alt plan teoretic, valoarea morală îşi defineşte specificul faţă de alte valori ca expresie sintetică şi sintetizatoare a necesităţii armonizării dialectice dintre interesul individual şi cel colectiv, social.

,,Tipul specific de necesitate" devine astfel o coordonată de raportare permanentă în orizontul spiritualităţii în sensul cel mai profund al umanului. Acest tip de ,,necesitate umanizată" cîtă vreme ţine de însăşi esenţa socială a omului este denumit prin termenul de ,,*valoric*" moral utilizat pe parcursul lucrării ca instrument de sistematizare metodologică menit să ajute la clarificarea unor probleme ce ţin de fundamentul cercetării etice.

Capitolul următor conţine o analiză a procesului de structurare a axiologicului moral în procesul de ontogeneză a subiectului care justifică, într-o oarecare măsură, afirmaţia asupra ,,incompletitudinii" subiectului, a ,,idoneismului" în morală, elemente care la rîndul lor fac posibilă abordarea din mai largi perspective a judecăţii de valoare.

Înţelegînd dialectic acţiunea tipului specific de necesitate, formarea ,,conştiinţei de sine morale" a individului este un proces a cărui desfăşurare se petrece sub influenţa mediului social, beneficiind, în acelaşi timp, de un anumit tip de autonomie datorat specificului structurii fiecărui individ şi reliefînd, prin aceasta obligativitatea valorii morale. Aşa cum demonstrează în lucrările sale de psihologie genetică Jean Piaget, subiectul epistemic nu are o structură apriorică, ci se dezvoltă în diferite stadii bine determinate, dobîndind progresiv autonomie faţă de mediul înconjurător: ,,Gîndirea valorilor — scrie Piaget — este tot o funcţie a gîndirii umane pe care n-o putem izola logic de celelalte funcţii ale intelectului" şi ca atare este ,,o modalitate de adaptare a gîndirii la lucruri şi de punere de acord cu ea însăşi" (citat de autoare, p. 51). Dimensiunea axiologică a subiectului se află la început unită cu cea biologică şi se

diferențiază treptat, începînd cu vîrsta de 2 ani, devenind mereu mai evidentă apoi pe grupele de vîrstă 5—7—8 ani, 11—12 ani. Pe tot acest traseu *„cooperarea înlocuiește constrîngerea, copilul disociază conștiința sa de sine morală de cea a altuia, descoperind frontierele dintre eul moral și alteritate"* (p. 57). De aici o serie de implicații pentru procesul de educare morală, de care, firește, o pedagogie științifică ar trebui să țină seama.

Întregind contribuțiile pe care le-a adus psihologia genetică, idoneismul lui Gonseth dezvăluie o serie de noi perspective ale procesului de devenire a subiectului moral prin folosirea, și în acest domeniu, a metodei „colorimetriei". În virtutea acestei metode, fiecărui individ îi corespunde un anumit „corp al culorilor" ce pot ajunge și la așa-numitul „daltonism moral al subiecților". Se pune însă întrebarea dacă descoperirea *structurii subiectivității interpretabilă prin* „culori" poate configura cu exactitate realitatea lumii morale. Problema este foarte dificilă și Gonseth găsește un răspuns plauzibil prin așa-numitele „structuri în stare de incompletitudine". Acest caracter specific valoricului moral este determinat exterior, ca o condiție sine qua non a împlinirii potențialului moral al fiecărui individ. Incompletitudinea subiectului moral face posibilă înțelegerea diferențiată, nuanțată a individualității înțeleasă ca *„singularul valoric moral al personalității concrete"*. „O morală, orice morală — susține Gonseth — apare ca... un anumit *organon de obligații* ce trebuie acceptate, practicate și prezervate pentru ca viața în comun să fie posibilă și durabilă" (p. 63). În baza acestor afirmații, autoarea consideră că „anumite laturi ale idoneismului realizate de Gonseth în etică ne pot fi utile în efortul de a studia valoarea morală în relația ei cu etosul dintr-o perspectivă contemporană" (p. 64). Considerăm însă că o asemenea judecată se cerea argumentată mai întemeiat, convingător, fără ca autoarea să se limiteze, așa cum procedează aici, la o simplă prezentare.

Abordînd, în cadrul aceluiași capitol, mult discutata problemă a judecăților de valoare, Marietta C. Moraru pornește de la considerația potrivit căreia „devenirea valorii și implicit realizarea necesității (a valoricului obiectiv) prin libertatea constituantă a subiectului și responsabilitatea irecuzabilă a acțiunilor, simțirii și gîndirii lui în autentică raportare la alteritate, generează noul moral, creativul. Este un proces complex în care *judecata de valoare morală este implicată constitutiv*" (p. 64—65). Pe plan gnoseologic, judecata morală contribuie la progresul cunoașterii omului, a necesităților sale, deoarece, îmbogățind permanent existența dată, omul poate să cunoască și să se cunoască pe sine realizîndu-se pe planul creației. Lumea lui „trebuie" își are fundamentul în aceea a lui „este", reprezentînd un fel de „plus", un „proiect". De aceea, judecățile de valoare se instituie ca o formă „a comunicabilității", un gen specific de informație care reflectă planul idealității constitutive a valorii morale, reprezentînd, în esență, posibilitatea cunoașterii de sine a omului ca ființă perfectibilă.

În acest context, judecățile de valoare (morală) sînt constitutive însuși procesului de geneză a valorii, beneficiind prin structura lor de o anume logică subiacentă, specifică sferei etosului. Prin caracterul propriu pe care îl au — mai precis și-l formează — judecățile de valoare morală nu pot fi identificate cu simpla recunoaștere a valorii sau, respectiv, a non-valorii, existente la un moment dat într-un fapt sau o acțiune petrecute în aria moralității. Aici autoarea procedează la o distincție, propunînd expresia „judecăți de valorizare" cu care, operînd în cadrul larg și amplu al valabilității (sau non-valabilității) unei valori, se pot surprinde aspecte diferite ale etosului. „Valorizarea — scrie autoarea — privește tot ceea ce ține de momentul *de după apariția unei valori*, adică *tot ceea ce face să se acorde sau nu valoare unui obiect, persoană sau fapt* și aceasta bineînțeles că într-o ierarhizare determinată social-istoric. Așa după cum prin *meandrele procesului de valorizare* în moralitate, cel puțin găsim totuși și unele cauze ale devalorizării unei valori existente. Astfel se întîmplă cînd, de exemplu, valoarea morală a unei persoane sau a unui grup social se dizolvă sau se estompează prin resentiment care este *unul* din momentele tipice de devalorizare morală" (p. 94—95). Depărtîndu-se de Kalinowski autoarea afirmă că „întotdeauna *judecățile de valoare sînt judecăți constitutive ale unui produs valoric, așa după cum judecățile de valorizare sînt constitutive recunoașterii (constatării) sau nerecunoașterii, atribuirii sau nu — de valoare — unei valori deja existente*" (p. 95).

Pe această platformă teoretică, Marietta C. Moraru, abordează unele aspecte ale fenomenului de devalorizare a valorilor morale, nu atît în geneza lui cît în analiza situației existente la un moment dat, precizînd că acesta relevă „extrem de pregnant, caracteristica valorii morale autentice, de a exprima și puterea omului asupra lui însuși, ca o forță de umanizare a ființei, ca înscriindu-se în planul existențial de a fi, deci de a fi om umanizat" (p. 104). Din acest motiv, alienarea apare autoarei ca un fenomen ce ține de *„contrariul de esență al valorii morale"*, afirmație interesantă dar insuficient analizată poate și din cauză că autoarei i se pare că ține de evidență.

Capitolul IV prilejuiește o serie de reflexii asupra unei bogate literaturi, îndeosebi existențialiste, pe tema obiectivării necesității ca libertate. Cum s-a afirmat ades, conceptul

de libertate şi, legat de el, cel de responsabilitate sînt caracteristice îndeosebi epocii contemporane. Nu ne propunem să analizăm în detaliu acest fenomen. Vrem să subliniem doar că el marchează o etapă calitativ nouă a procesului de umanizare a omului. Analizînd din perspectiva materialismului dialectic şi istoric această problemă, autoarea consideră că *„în planul moralităţii, libertatea apare ca elementul nou pe care îl aduce omul, legat de răspunderea* pe care indivizii şi-o iau în comportare, în acţiune... Astfel, *libertatea morală exprimă capacitatea omului de a acţiona original, de a-şi lua răspunderea, de a acţiona în vederea unor scopuri umane care apar ca nişte criterii, de a nu fi robii nici a unor interese biologice, nici a unor interese materiale imediate"* (p. 112). Preocupată să nuanţeze multiplele aspecte ale fenomenului etic în scopul surprinderii şi reliefării specificului său, autoarea pledează pentru o cît mai profundă cunoaştere a acestuia, pornind de la ideea că libertatea e constitutivă valorii morale, deci e o libertate constituantă, care trebuie corelată cu responsabilitatea.

Concluzie firească la cele de pînă acum, capitolul despre sistemul etic şi valoarea ca virtualitate analizează conceptul de sine-stătător de *sistem etic* care include, într-o structurare logică, principiile etice, idealul, valoarea, ideea de normă morală. Acest concept ajută la descifrarea multiplelor semnificaţii ce se desprind dintr-o acţiune a unui anumit subiect moral, acţiune ce reprezintă, în esenţă, o *metamorfoză (proprie fiecărui individ)* a stărilor etice virtuale în realitatea actului făptuit. Este vorba de un proces complex, pe parcursul căruia se intersectează acţiunea factorilor obiectivi cu cei subiectivi. Căci „omul, ca personalitate morală, receptează selectiv cerinţele laturii ideatice virtuale ale valorii morale din sistemul valoric al societăţii respective şi *repune în circulaţie într-o modalitate proprie ceva nou"* (p. 147). În condiţiile societăţii noastre socialiste, în care scopul suprem îl reprezintă afirmarea deplină a potenţialului creator al omului „înţelegerea subiectului moral, ca o componentă necesară a personalităţii multilateral dezvoltate, îndreptăţeşte afirmaţia că valoarea morală în determinaţia ei profundă şi specifică este şi expresie a esenţei umanismului" (p. 149).

Ultimul capitol intitulat sugestiv „Noi perspective" poate să surprindă printr-o aparentă discontinuitate faţă de restul lucrării. Discontinuitate mai întîi prin noutatea tratării — cea din perspectiva teoriei informaţiei şi ciberneticii; discontinuitate apoi şi ca manieră de tratare impusă de noutatea metodei propuse. Căci, dacă pînă aici autoarea tratează foarte nuanţat complexitatea multiplelor aspecte ale valorii morale şi etosului, în acest ultim capitol este doar avansată o ipoteză de lucru, prezentată simplu, dar (şi nu credem că din această cauză) nu deajuns de convingător. Este locul unde ar fi trebuit, considerăm, să înceapă o altă lucrare. Desigur — şi aici legătura cu restul lucrării este evidentă — există elemente ce ţin de esenţa cercetării valorii şi etosului, al judecăţilor de valoare şi (mai puţin) de valorizare, care sînt compatibile cu o atare tratare. Dar nu trebuie să ignorăm existenţa unor numeroşi factori specifici valorii şi resorturilor ei subiective (mai precis, individuale) care, cel puţin în actualul stadiu de dezvoltare a ştiinţelor, nu pot fi lesne formalizaţi. Dar, dacă aşa cum se exprima un savant, cibernetica este încă la vîrsta copilăriei, este posibil ca viitoarea ei *dezvoltare să justifice o astfel de ipoteză.*

Dincolo de aceste observaţii, considerăm că prin tratarea sobră, nuanţată a relaţiei valoare şi etos, prin conceptele noi propuse, menite a fi tot atîtea instrumente de cercetare, prin convingătoarea pledoarie pentru o abordare multi şi pluri-disciplinară, lucrarea *Valoare şi etos* reprezintă o contribuţie la dezvoltarea cercetării fundamentale din etica marxistă, o coordonată de raportare pentru viitoarele lucrări.

AVATARURILE VALORII MORALE

DE

PETRE NIŢĂ

Lucrarea *Valoare şi etos* începe formulînd un energic protest: cercetătorii în domeniul eticii marxiste nu sesizează însemnătatea teoretică şi operaţională a valorii morale; deşi, atît în etica marxistă, în special, cît şi în etica nemarxistă, valoarea morală funcţionează cu rol de categorie centrală, ea este insuficient studiată, neglijată într-un mod inexplicabil.

Relansînd, într-un fel, dezbaterea asupra valorii morale, lucrarea îşi propune să se

înscrie cu o contribuție importantă în ameliorarea situației; ea tinde să întemeieze o strategie de circumscriere complexă, multilaterală a obiectului, pornind de la dimensiunea ontică și angajîndu-se în spinoase probleme de gnoseologie, epistemologie, soluționate prin cooperarea investigației etice, psihologice, psiho-sociale, sociologice și pedagogice (p. 7).

SUBIECTUL – OBIECT SISTEM MORAL

„Plusul de lumină" pe care autoarea consideră că l-ar aduce teoria informației la înțelegerea problemei „fundamental rezolvată" de întemeietorii marxismului (p. 176) este de obedientă scientistă, strict modernistă. El focalizează, inițial, în „includerea unei noi terminologii informaționale în definirea valorii morale" (p. 153).

Recursul la teoria informației este dictat de aspirația unei stăpîniri „mai temeinic ancorată în previzibil și descriptibil științific" (p. 153) a problemelor valorii în genere și a celei morale în speță. E regretabil că lucrarea nu declină motivele îndrituitoare aprecierii negative, din acest unghi de abordare, a cercetărilor existente. Ar fi fost foarte util să se infirme criteriile necorespunzătoare ce se folosesc sau care s-au folosit pînă acum în planul delimitării categoriilor ontologice și epistemologice, în conturarea autenticelor prolegomene ale teritoriului explorat, în reglarea strict științifică a silințelor de conceptualizare. Observațiile critice inserate în volum privesc numai orientările idealiste, iar pertinența lor nu convinge de multe ori. Lipsesc referirile la lucrări de sorginte marxistă, ceea ce determină sau ca substanța științifică a trudei cheltuite pentru elaborarea noii terminologii informaționale să nu beneficieze de un termen de comparație sau aprecierile negative de la care se pornește să fie puse la îndoială.

Aserțiunea de bază a noii terminologii privește valoarea morală ca „subsistem integral deschis, adaptativ (homeostatic sau cibernetic)" (p. 155). Acest pivot explicativ își extrage substanța din realitatea că valoarea morală întrunește calitățile cerute de teoria sistemelor pentru atestarea existenței unui obiect-sistem: părți stabile care determină o „entitate" relativ autonomă în raport cu celelalte manifestări ale condiției umane (p. 154). Întîmplător, „părțile stabile" ale valorii morale nu sînt definite, deși înfățișarea lor ar fi servit drept argument decisiv pentru demonstrarea alternativei sistemice a valorii. Deocamdată, nu știm ce reprezintă ele. O atare omisiune nu e de natură să creeze prea mari dificultăți. Max Scheler, foarte insistent invocat în *Valoare și etos*, susținea cu multă energie că valoarea morală nu obligă la o definiție ci, în caz extrem, la o descriere.

Așadar, să ne mulțumim cu nuanțarea că valoarea morală funcționează ca subsistem, atît pentru subiectul-obiect sistem cît și pentru fenomenul moral, atît la dimensiunea lui socială cît și la aceea particulară a subiectului, exercitînd „funcția integrativă de a «da calitatea de moral»" (p. 154–155).

Cum apare „calitatea de moral" în structura subiectului-obiect sistem? Este vorba despre subiectul individual. Selecția nu este justificată nici ontologic, nici gnoseologic, nici epistemologic. Deține individul generic prioritate ontologică față de subiectul colectiv? Pentru moment, întrebările nu primesc un răspuns direct. Deci, rămîne în discuție subiectul individual. „Calitatea de moral" generează în structurile acestui subiect: macro și microstructură care fuzionează, dar dispun de o autonomie scăzută din cauza emergenței socialului. Organismul material, corpul se sustrage „acțiunii conștiente și sociale" (p. 157). Apartenența dublă, atît „rigorii sociale" cît și „libertății naturale" poate genera conflicte, mult disputata opoziție dintre „glasul conștiinței" și „dorințele simțurilor" (p. 9). Confruntare inevitabilă, întrucît componentele subiectului-obiect sistem configurează tocmai laturile dihotomiei: macrostructura dă expresie conștiinței la nivel individual, iar microstructura evocă „inconștientul", lumea impulsurilor mai puțin controlabile" (p. 157 și 158).

Dacă baza raporturilor dintre „glasul conștiinței" și „dorințele simțurilor" pare a fi stabilită, anumite dificultăți intervin acolo unde se fixează granițele dintre cele două lumi. „Conștientului" i se atribuie psihicul cu procesele lui diferențiate „intelectiv, afectiv, volitiv". „Inconștientul" ar fi localizat în „centrii subcorticali ai afectivității, cu predispozițiile native primare și instinctuale" (p. 158). E dificil de disociat între afectivitatea conștientă și cea nonconștientă pe planul topografiei psihice. Îndoieli suscită și existența și localizarea „predispozițiilor native primare și instinctuale". Peste aceste detalii se poate trece. Confuzii mai derutante provoacă un alt detaliu: „inconștientul nu există în sine ci fuzionează direct cu macrostructura (conștientul), apărînd în orice act, gîndire, simțire" (p. 158). O atare elucidare complică realitatea subiectului-obiect sistem: dacă nu se poate opera o despărțire topografică, dacă conștientul și inconștientul fuzionează, de ce mai este nevoie de o distincție între ele?

Ce funcții îndeplinesc cele două componente ale subiectului considerat obiect sistem? „Conștientul" structurează obiectivul în subiectiv, se înclină în fața determinismului social, acceptă îngerește „constrîngerile normativului social, economic, politic, juridic" (p. 159).

E o raţiune bună, ascultătoare, angelică. „Inconştientul" ascultă de „legea inimii", este un „ordo amoris" (p. 160), cheltuie libertate şi spontaneitate şi îşi permite chiar rebeliune faţă de determinism, fără s-o practice în mod palpabil, păstrînd terenul pentru o anumită armonie cu rezonabila macrostructură.

Efortul de sinteză se întinde astfel de la Pascal la Scheler şi apoi la Freud, Jung, Adler, cărora li se recunosc profunzimea şi li se mărturiseşte întreaga gratitudine, aproape fără nici o nuanţă critică. Dar meritau să fie supuse criticii descoperiri atît de importante care pun la baza moralei „impulsurile incontrolabile", „inconştientul"? În ultimă instanţă, nu se declară în prefaţă şi nu acceptă mulţi cercetători că morala ar fi o formă a conştiinţei, iar conştiinţa, cel puţin pentru Scheler, Freud etc. nu echivalează cu domeniul psihicului?

Inconştientul dă fiinţă „structurii axiologice" de ansamblu a subiectului (p. 159), îmbibă judecăţile de valoare constitutive actului de moralitate care, astfel, se diferenţiază de judecăţile de existenţă, dominate de „raţional şi logicitate" (p. 159). Nu se întrevede o dominaţie a iraţionalului, ilogicului, impulsurilor şi, astfel, o fundamentare a dihotomiei, a conflictului dintre conştient şi inconştient? Perspectiva e cu atît mai seducătoare cu cît, în inconştient individul pare a trăi mai liber, mai consistent. „Legea inimii" sau „ordo amoris" este „primară în trăirea, alegerea şi acţiunea morală sau estetică" (p. 160). Prin dimensiunea vitală, existenţială, complexitatea de acte şi trăiri, soluţii, inconştientul — în viziunea autoarei — poate revendica dreptul de prioritate, de primordialitate faţă de social, de autentică realitate umană.

FISURILE MODELULUI TEORETIC INFORMAŢIONAL

În acest moment, demersul filozofico-informaţional înregistrează o reticenţă greu comprehensibilă: îşi exprimă dezacordul cu Fr. Brentano, cu şcolile psihologice, fenomenologice etc. întrucît acestea ar centra izvorul valorii în conştiinţa psihică a subiectului, ar hipostazia intenţionalitatea emoţională şi, astfel, ar interpreta subiectivist valoarea (p. 23).

Valoare şi etos străvede în poziţiile fenomenologilor pericolul ca valoarea morală să apară drept un fenomen „pur subiectiv", susceptibil să se confunde cu „însuşirile mai mult sau mai puţin constante ale psihicului uman" şi cu „posibilitatea persoanei de a realiza «valorile absolutului» care aparţin unei sfere externe, printr-un preformism psihologic al valorii" (p. 23). Poziţia e prea solicitantă însă pentru a fi părăsită. În lucrare se apreciază că „ni se pare judicioasă analiza făcută de Scheler relaţiei dintre subiect (persoană) şi *valoarea morală* (ca obiect), *ca cerinţă din afara lui*" (p. 22, subl. ns.). În continuare, contrabalansînd obiectivitatea, sînt subliniate accentele scheleriene potrivit cărora subiectul nu este o „sumă de acte" ci o fiinţă şi că, dimpotrivă, actele fiinţei îşi întipăresc adînc pecetea caracterului asupra actelor persoanei, ceea ce determină ca substanţa morală să nu devină inteligibilă decît prin referirea la intenţia prealabilă a persoanei. (În fapt, Scheler opune individul masei pe care o denigrează). Urmarea firească este tentativa unei noi contribuţii originale: „Regîndind aceste idei din perspectiva determinismului social marxist — conchide autoarea — vom înţelege de ce uneori, în cadrul aceleaşi orînduiri sociale, de pe aceleaşi poziţii de clasă, oamenii ca persoane individuale, se realizează moral diferit, cu toate că într-o însumare statistică conţinutul valoric moral al grupului, al clasei respective va *indica parametri valorici comuni*, acel climat propriu etosului respectiv" (p. 22).

Determinismul marxist nu numai că nu oferă sprijin pentru distincţia dintre „realizarea morală personală" şi „statistica morală" practicată cu atîta entuziasm de neopozitiviştii contemporani, dar răspunde şi printr-o replică destul de dură: „O împărţire a oamenilor în două grupe radical deosebite, în *oameni-omeneşti* şi oameni-animale, în buni şi răi, în oi şi ţapi, întîlnim, în afară de filozofia realităţii, doar la creştinism, care în mod cu totul consecvent are şi un judecător suprem care să facă această împărţire"[1].

Aşadar, întrucît marxismul nu are a face cu acţiunea unui obiectiv de „realizare morală" sau cu „împărţirea în grupe", este potrivit să revenim la adevăratele vecinătăţi teoretice pentru *Valoare şi etos*. La pagina 23, acestora li se reproşează că elimină „orice tangenţă a valorilor cu viaţa social-istorică şi chiar cu legile intrinseci ale apariţiei valorilor, ca acte de creaţie, *reducîndu-se constituirea valorii doar la un act de alegere, de preferinţă*" (subl. ns.). Deci, se acuză reducţia valorii la actul de opţiune. În expozeul ce întemeiază teoretic şi metodologic eşafodajul strategic al lucrării se consideră însă ca o virtute susţinerea ipotezei potrivit căreia „adevărata valoare morală a personalităţii" se naşte „în actul opţiunii etice" (p. 13)!

Valoare şi etos nu vrea să împartă descoperirea subiectului-obiect sistem nici cu fenomenologii, psihologizanţii, aprioriştii, nici cu sociologi ca Parsons, care furnizează sugestia subiectului-obiect sistem. Întîmplător, pro-

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 99.

babil, Parsons nu e citat în lucrare. În efortul de detașare a demersului, se produce o cotitură : înclinațiile spre spontaneitate, emotivitate sînt circumscrise sever și, pentru a îndepărta eventualitatea unui conflict interior dur, fondul energetic al microstructurii subiectului ajunge nu numai să escaladeze confruntarea iminentă, tensională, dar chiar să dea relief unor reacții de răspuns prin care se ajunge la... ,,indicii de eficiență specifică : libertate constituantă și responsabilitate irecuzabilă a subiectului moral" (p. 167—168). Înarmat cu acești indici, subiectul-obiect sistem asigură echilibrarea și chiar dominația asupra inconștientului, dejoacă posibilitatea unei iresponsabilități irecuzabile.

Dezvăluirea unei responsabilități irecuzabile se întovărășește de o altă evidență : prezența mai multor robinsoni. Adunarea, însumarea atomilor-Robinson declanșează o nouă dificultate : se observă că, individual, aceștia dispuneau de o responsabilitate irecuzabilă ; atunci cînd sînt însă împreună și se compară între ei, se dezvăluie o realizare morală diferită, o eficiență nuanțată a libertății și responsabilității. Privind mai stăruitor, se remarcă, cu consternare, diferențe paradoxale de realizare comportînd implicații capabile să răstoarne tot demersul de construire a subiectului-obiect—sistem-moral. Sînt mulți subiecți-obiect sistem care practică ,,ura, bîrfa, invidia, dorința de răzbunare", relații interumane săvîrșite ,,prin provocarea unei « agresiuni », a unei frustrații reale sau imaginare exercitate de alteritate asupra individualității" (p. 102). Freud, Adler, Jung clarifică substanțial dificultățile relațiilor interumane prin conceptele de ,,agresiune", ,,frustrare" care ar fi putut fi însoțite de ,,libido", ,,compensație", ,,complexul oedipian" și restul arsenalului psihanalitic. Dominația demonismului din inconștient, spiritul de agresiune ating asemenea dimensiuni, încît epoci întregi zac înnăbușite de promiscuitate, iar ,,omul însuși într-o complexă și specifică dialectică ajunge uneori să fie « orb » pentru valori morale" (p. 74). O atare viziune apocaliptică a situației morale n-au izbutit să zugrăvească decît profeții și teologii, pe care *Valoare și etos* preferă să nu-i pomenească.

Cum izbucnește o atare dezlănțuire a răului și cum devine dominantă zona inconștientului, cum se transformă Robinson dintr-o ființă bună și ascultătoare față de determinismul social, într-o brută agresivă ? Din cauza resentimentului sau a fetișizării, un fel de pervertire a afectivității și, respectiv, a judecăților de valoare morală.

Cum are loc această pervertire ? Printr-o ,,complexă și specifică dialectică", datorită claselor exploatatoare, retrograde. Există însă o posibilitate de contracarare a acestei avalanșe de maladii morale : ,,De exemplu, atunci cînd de pe poziții de clasă progresiste, subiectul respectiv opune în fapta sa morală cerințelor morale ale clasei dominante, cerințele morale ale progresului viitor" (p. 147). Deci, un Robinson mai energic se poate ridica prometeic și opune exemplul său moralizator, zguduind temeliile moralei claselor exploatatoare !

Totuși, Robinson nu poate să nu rețină că polaritatea : libertate irecuzabilă — agresiune are efecte ciudate care anulează libertatea și responsabilitatea. Robinson aflase că nu viețuiește totuși de unul singur, dar îi prețuise pe ceilalți pe baza sentimentelor sale. Acum își dă seama de polaritate și de consecințele acesteia, de necesitatea de a reacționa, de a ieși din starea de ființă originară, bună de la natură.

Îmbrăcînd haina de ființă socială, Robinson are de reflectat asupra modului de utilizare a libertății sale morale funcționale și creatoare. El urmează să se socializeze, să devină cetățean. Cum va dispune de vechile atribute ?

MISTERELE VALORII SISTEMICE

Transformarea lui Robinson în cetățean e însoțită de un cortegiu de surprize. Pînă acum îi era limpede că macrostructura lui, conștiința, era o ,,structurare a obiectivului în subiectiv" care nu-l împovăra pentru că ,,structura lui axiologică" era o ,,expresie directă a microstructurii subiectului", în stare de ,,libertate constituantă și responsabilitate irecuzabilă". În momentul ,,cetățeniei" el trebuie să-și dea seama, stînjenit, că, în fapt, libertatea lui e rezultanta unui ,,cadru *de structurări ale unui tip de necesitate specifică*". Libertatea lui era, deci, numai haina unei necesități pe care nu o percepea, a unui ,,feed back" specific între obiectiv-subiectiv privind reglările comportamentale ale subiectului (p. 162). Deci, reacțiile lui erau insensibil, spiritual dirijate de această necesitate specifică.

Eroarea lui Robinson rezidă în convingerea că valoarea morală ar fi produsul structurii lui axiologice, al inconștientului său. În realitate însă, valoarea morală îl depășește cu mult, îl transcende și tocmai ea, prin virtuțile ei, face jocul necesității. ,,Valoarea morală concepută ca fiind sistemică există nu numai la nivelul subiectului, ci *funcționează social la nivelul întregului* (societatea ca « obiect » sistem), ca un factor structurant atît al relațiilor și activităților multiple ale individualității cît și ale subiectului colectiv și al instituționalizărilor complexe din social" (p. 162). Nu se precizează dacă în ipostaza sistemică valoarea e generată de conștient sau de impulsuri.

Deci, ceea ce-i apărea lui Robinson o creație proprie ajunge să-l uimească prin

dimensiunea nebănuită de valoare a unui sistem social global, pe de-asupra claselor și grupurilor sociale. Robinson nu poate fi decît fericit, constatînd că identitatea dintre ceea ce — iluzoriu — i se înfățișa ca produs propriu și manifestarea sistemului îl integrează, îi înlesnește accesul în societatea globală. Optimismul lui Robinson crește atunci cînd intuiește că integrarea îi creează „încă la nivelul structurilor socio-economice *posibilitățile* și *pragul* de umanizare și legitimitate a emancipării și morale a condiției umane" (p. 163). Deabia în ipostaza ei sistemică valoarea morală e capabilă de adevărate miracole!

Și totuși: de ce i se părea lui Robinson că valoarea e produsul „structurii axiologice a subiectului"?

Emanație a sistemului, valoarea morală funcționează în cadrul vieții spirituale de ansamblu. Or, chiar numai această înfățișare ca atare este greu sesizabilă. Dar în cadrul spiritualității ea dispune de un statut special: îmbracă forma „virtualității valorice" (p. 163), adică oricît ar fi de dezirabilă, prețuită sau visată rămîne „ca într-o «așteptare»", este „«imaginea» posibilului valorii, dar ca o condiție sine qua non a împlinirii acestui posibil, ca *integrativ emergent doar în determinatul* «imaginii» lui" (p. 12—13). La pagina 25, lui Lavelle i se reproșau „limitele inerente gîndirii filozofice idealiste" pentru că socotea valoarea morală drept „o realitate spirituală obiectivă". Dar virtualitatea, nerealizarea, inexistența în fapt sau ființarea transcendentală ce statut pot deține? Accidentul e însă lipsit de importanță întrucît atît L. Lavelle cît și R. Le Senne, deși statornic plantați pe tărîm idealist, „fac totuși un remarcabil pas înainte", considerînd constituirea valorii morale ca fiind „în directă dependență de transformarea ei din cerință ideală"... (p. 25). Deci, convenind asupra concesiei de a modifica „realitatea spirituală obiectivă" în „cerință ideală", accidentul a fost rezolvat. Iar cerința ideală e virtualitate. Cînd virtualitatea se actualizează, ea impregnează și obiceiurile statornicite între oamenii unei colectivități pentru a le servi „convețuirea" (p. 163).

Dacă mai înainte „feed-back"-ul specific între obiectiv și subiectiv regla comportamentul individual, valoarea reglează convețuirea în societate. Comportamentul și convețuirea ar reprezenta, prin urmare, cele două zone importante în care s-ar realiza valoarea și ar contura și coordonatele moralei. Prin aceasta, nu trebuie să se înțeleagă decît că „valoricul moral impregnează viața spirituală, relațiile și starea de spirit din obiceiuri și moravuri, indicînd «matricea» conotativă a reperului etic concret istoric" (p. 163).

Așadar, este vorba numai de o impregnare și nu de modificarea esenței valorii morale, care rămîne spiritualitate și virtualitate. Un obstacol în schimbarea semnificației rezultă din starea ei de „incompletitudine *ce tinde în esență spre absolutul uman și spre universal*" (p. 168). Adică, valoarea morală este veșnică și neschimbătoare și conținutul ei nu poate fi niciodată epuizat în întregime în trecerea din virtualitate în actualitate.

E de notat, în treacăt, adeziunea la teoria valorilor absolutului, infirmată energic la pagina 23. Cauza acestei imuabilități și incompletitudini vine de acolo că „valoricul implicat într-o cerință a binelui sub formele lui particularizate concret istoric..., nu se realizează integral" (p. 168).

OBSCURITĂȚILE VALORII SISTEMICE

Spiritualitate, virtualitate, incompletitudine, luminarea moravurilor și a convețuirii ar fi suficiente atribute pentru a clădi și întări autoritatea valorii sistemice ca magistrală principală a integrării individului în sistem, pentru a injecta valorii morale chiar putere coercitivă în această funcționalitate a sa.

Valoare și etos pierde din vedere afirmații importante notate anterior. A precizat că epoci întregi zac înăbușite de promiscuitate morală, spații istorice în care oamenii devin „orbi" la valorile morale. Dacă aceste extensiuni sînt identificabile atunci este evident că statutul valorii sistemice trebuie reconsiderat din temelii. Sau devine strict inexact că valoarea sistemică dispune de capacitatea de integrare a majorității subiecților sau se ivește eventualitatea funcționării unei valori sistemice integrative dar cu sens negativ, a unei „valori" a promiscuității. Oricum, buna entitate sistemică integrativă nu mai are putere explicativă.

Valoare și etos încearcă să salveze aparențele făcînd apel la Durkheim și Parsons. Anomia este tradusă în termenii alienării morale ai fetișismului, ai devalorizării morale, toate exprimînd ideea unor anumite deficiențe morale ale sistemului social. În fapt, nu se clarifică sursele preponderenței răului ci se dezvăluie modul cum se înfățișează fenomenal acest rău. Dar tot îngemănînd izvoarele degradării, *Valoare și etos* revine la tiparul epocilor de promiscuitate și strînge argumente cu ajutorul cărora — de astă dată — demonstrează că Robinson nu mai e bun ci, dimpotrivă, rău de la natură. Angajîndu-se pe un asemenea făgaș de justificări și teoretizări, lucrarea își exprimă adeziunea la poziția lui Max Scheler privitor la morala resentimentului pe care o apreciază și o elogiază. Disponibilitate extrem de riscantă.

Cercetătorii contemporani, nu numai că au îndoieli cu privire la posibilitatea formulării unui elogiu la adresa lui Max Scheler — cum

procedează autoarea lucrării *Valoare și etos* — dar resping ca periculoase unele consecințe ale moralei resentimentului. J. Mac Gill, denunțînd anumite limite ale teoriei ca și anumite prejudecăți ale lui Max Scheller, demonstrează că morala resentimentului anunța, într-un fel, concepțiile naziste. J. Mac Gill insistă, în același timp, asupra poziției antidemocratice a lui Max Scheler, care ar explica și consecințele teoriei[2].

Studiind relațiile dintre structura socială, anomie și devianță, Robert Merton respinge teoriile lui Durkheim și ale lui Parsons care atribuiau reaua funcționare a structurilor sociale unei insuficiențe a controlului social asupra instinctelor biologice ale omului. Merton socotește că recentele progrese ale științelor au răsturnat asemenea concepții. În preambulul unei cercetări asupra relațiilor menționate, reputatul sociolog își înfățișa alternativa — pe care a probat-o — că anumite forme de așa-zis comportament deviant sînt la fel de normale din punct de vedere psihologic ca și comportamentul conformist, ceea ce repune în discuție identitatea dintre devianță și anormalitate psihologică[3]. Merton prevenea asupra erorii de a asimila anomia sau resentimentul cu revolta. Resentimentul „nu tinde spre o veritabilă schimbare a valorilor... În revoltă, dimpotrivă, frustrarea conduce la luarea de poziție împotriva valorilor recunoscute anterior". În societatea americană, „mișcările organizate pentru revoltă vizează introducerea unei structuri sociale în cadrul căreia să existe o corespondență mai strînsă între merit, efort și recompensă socială"[4].

Ignorarea unor asemenea criterii elementare și vehicularea consecințelor estimative ale anomiei, fetișismului, devalorizării, conduc în lucrarea *Valoare și etos* la poziții *fără nici un fel de suport științific*. Speculînd cu conceptul „libertății", *Valoare și etos* scoate din planul moralității pe „ignorant" și „credincios", întrucît aceștia ar fi robii „unor norme" și „idealuri" care le paralizează „capacitatea de a opta și simțul responsabilității" (p. 113). Autoarea face abstracție de sensurile acțiunii umane în epoci istorice luate în întregime. Marx și Engels au elogiat idealul antic de om, deși lumea antică, cu extrem de rare excepții, împărtășea convingeri religioase. Tot Marx și Engels au elogiat luptele revoluționare duse încă din secolul al II-lea al erei noastre pînă spre feudalismul tîrziu sub forma ereziilor. Sub ascetismul multor mișcări religioase, fondatorii materialismului istoric descopereau concentrarea revoluționară, efortul crîncen de lichidare a ultimelor polițe cu vechea orînduire.

În lumea contemporană, sute de milioane de oameni sînt încă sub influența credințelor religioase, dar participă la lupte economice, politice, revoluționare. A le refuza moralitatea echivalează cu neputința de a sesiza sensul moralității.

Astfel, nici fetișismul, nici devalorizarea morală nu oferă suportul pentru susținerea caracterului sistemic al valorii ci, dimpotrivă, le năruiesc și pe cele adunate pînă atunci.

INTERPRETĂRI ABUZIVE

În cele din urmă, *Valoare și etos* tatonează posibilitatea de a găsi în marxism un sprijin pentru conservarea valorii sistemice. Tentativă sortită de la început eșecului în măsura în care ea intenționează să împace — în fond — pozițiile idealiste cu materialismul istoric. Probabil, tocmai de aceea, „sudura" cu marxismul se face pe baza unor criterii ciudate, sub aparența unor „lecturi infidele".

Cum se procedează? Se invocă autoritatea lui Engels. „... Sincronic orice societate a prezentat și prezintă — așa cum arată Engels — trei morale"... (p. 99). Ceea ce reprezintă lectură strict inexactă. Engels, în lucrarea și în fragmentul citat, se referă la cele trei clase din societatea modernă, adică societatea capitalistă din a doua parte a veacului trecut și nu la „orice societate"[5].

Mai departe: „...Ceea ce au cucerit ca progres moral oamenii unei orînduiri sociale anterioare, dar care mai poartă încă și pecetea limitărilor unei clase sociale retrograde și depășite istoric, reprezintă «morala trecutului» care se prelungește în prezent prin inerția unor moravuri și tradiții" (p. 99). Autoarea topește cele trei clase în „oamenii unei orînduiri", fără deosebire socială, purtînd pecetea limitărilor unei clase retrograde. Engels atrăgea atenția în mod special că cele trei morale nu se pot dizolva într-o conștiință amorfă. Dimpotrivă, cele trei morale se află într-o opoziție de neîmpăcat întrucît „oamenii își formează concepțiile lor morale pornind de la relațiile practice pe care se bazează poziția lor de clasă"[6]. Relațiile practice nu sînt însă simple legături simpatetice sau de solidaritate abstractă între doi buni robinsoni, ci forme de activitate, de unire, asociere, de luptă pentru apărarea sau impunerea, ameliorarea poziției proprii împotriva claselor față de care se află în conflict și care le amenință sau cărora

---

[2] J. Mac Gill, *Scheler's theory of sympathy and love*, în „Philosophy and Phenomenological Research", II, 1942, p. 273—291.

[3] Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, ed. a II-a, 1965, p. 167—168.

[4] Robert K. Merton, *op. cit.*, p. 186.

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 92.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *op. cit.*, p. 92.

le amenință poziția. În *Ideologia germană*, în *Situația clasei muncitoare în Anglia*, în *Mizeria filozofiei* și în alte lucrări, Marx și Engels fundamentează pe larg înțelegerea moralei ca *activitate de afirmare a grupurilor, a claselor sociale*, în cadrul căreia asocierea se transformă din mijloc în scop, iar tensiunile luptei ating acele grade care configurează valori morale specifice ca disciplina, organizarea, abnegația, devotamentul, dăruirea fără margini, eroismul în efortul de impunere, ameliorare a poziției clasei respective.

Departe de a fi spiritualitate, virtualitate, așteptare etc., cum acreditează *Valoare și etos*, valoarea morală aparține acțiunii, are caracter obiectiv, stabilește relații între scopurile, mijloacele și rezultatele acțiunii, intervine energic în înfăptuirea scopurilor prin perfecționarea mijloacelor de luptă, a cadrului de asociere, organizare, imprimînd astfel eforturilor grade de angajare și tensiune materializate în abnegație, dăruire, eroism.

În această perspectivă, *Valoare și etos* nu poate să-și sudeze pozițiile cu cele ale materialismului istoric.

Pentru bunul Robinson, morala era corectarea comportamentului și regulă de conviețuire bazată pe valoarea morală construită de inconștient și, miraculos, devenită sistemică prin însumare sau consens. Cît despre însumarea statistică, despre conținutul ei de atomism social, nu numai că e departe de viziunea marxistă, dar ea n-ar mai fi fost acceptabilă nici pentru vremurile contractualismului lui Montesquieu care știa că între starea a treia și aristocrație nu prea era posibil un contract.

În sfîrșit, încă două interpretări abuzive: clasa dominantă ar avea cuvîntul decisiv și în stabilirea codului moral al societății, iar morala viitorului, prin valorile ei, „structurează cel mai direct tendințele de salvare a condiției umane de alienare morală" (p. 99). Or, Engels spune răspicat: „morala a fost întotdeauna o morală de clasă; fie că exprima dominația și interesele clasei dominante, fie că exprima, de îndată ce clasa oprimată devenea destul de puternică, revolta împotriva acestei dominații și interesele de viitor ale celor oprimați" [7].

Fără îndoială, o anumită osmoză morală e posibilă în cazul unirii unor clase, categorii sociale în vederea luptei pentru libertate sau în cazul mișcărilor de eliberare la scară națională. Dar într-o atare osmoză nu se eclipsează valorile coeziunii de clasă, ci se prelevă valorile libertății, demnității, suveranității, valorile cunoscute de tensiunea activității închinate obiectivelor social-politice. În momentul însă în care o clasă a cucerit puterea și a renunțat la obiectivele de interes mai general, ea intră în conflict cu foștii aliați și este firesc ca scopurile social-politice să difere, valorile politice și morale să ajungă entități total contradictorii. În același timp, clasele oprimate își consolidează tot mai mult coeziunea, proces în care acțiunea morală își revelă pregnant specificitatea și eficiența sa funcționalitate. „Cînd muncitorii comuniști se asociază, scopul lor imediat este doctrina, propaganda etc. Dar, în același timp, datorită acestui fapt, la ei se ivește o nevoie nouă, nevoia de societate, și ceea ce apare ca mijloc devine scop" [8].

Apare evident că morala și valorile ei sînt specifice, interne, organice fiecărei clase, grupurilor sociale. Marx și Engels nu au susținut nicăieri posibilitatea unei adoptări inconștiente sau conștiente de către membrii unui grup a valorilor morale ale grupului opus, fără ca aceasta să nu fi fost precedată de o schimbare a poziției lor economice și de clasă. Fondatorii marxismului prețuiau poziția lui Hegel, potrivit căruia răul moral este o formă în care se manifestă forța motrice a dezvoltării istorice. Fiecare progres apare în mod necesar ca un sacrilegiu împotriva a ceva sacru, ca o rebeliune împotriva stărilor vechi, muribunde dar consfințite prin obișnuință. Astfel, încît, așa-zisa problemă a răului moral, a alienării trebuie cercetată istoric în modificările relațiilor și pozițiilor de clasă, ale obiectivelor de luptă, ale intereselor etc. și nu utilizînd concepte ca „promiscuitate", „devalorizare" ce presupun o morală veșnică, imuabilă, valori imuabile, supraomenești de la înălțimea cărora se judecă faptele bieților robinsoni vinovați. Și morala feudală și morala burgheză, chiar și aceea a epocii imperialismului, sînt morale autentice, nepervertite. Că ele încearcă să justifice și să înfrumusețeze exploatarea, forța, violența, războiul, că ele sînt ipocrite prin esență — acestea sînt trăsăturile moralelor proprii claselor exploatatoare. Chiar și cele mai reacționare partide burgheze evită pe cît posibil să mărturisească rațiunea lor decisivă — *unirea exploatatorilor pentru consolidarea* dominației. Mai mult, pentru a ține treze convingerile necesare în conștiința exploatatorilor, ele nu se feresc să le reamintească chiar acestora „virtuțile" orînduirii capitaliste. Cu atît mai multă pasiune vor încerca să inculce atari convingeri clasei muncitoare.

Prin asemenea coordonate, morala burgheză poate fi cinică, ipocrită dar nu e denaturată, pervertită. Ea este întocmai ceea ce-i trebuie burgheziei. A ignora acest lucru înseamnă a declara artificială, iluzorie etc. orice morală care nu se potrivește tiparului unei morale veșnice a binelui și răului.

[7] K. Marx și Fr. Engels, *op. cit.*, p. 93.

[8] K. Marx și Fr. Engels, *Mici scrieri economice*, București, Edit. politică, 1969, p. 119.

Oamenii au nevoie de morală nu pentru reglarea comportării și convieţuirii exploataților și exploatatorilor în cadrul unei așezări sau țări oarecare. Grupurile sociale au nevoie de morală pentru a-și afirma și ameliora poziția, pentru ca prin unire, asociere, organizare să impună soluționarea marilor lor probleme vitale. Wright Mills explica realitatea că în epoca noastră, prin marile schimbări sociale ce au loc, a crescut accesibilitatea deciziei, ceea ce redefinește problema responsabilității sociale, a obligativității de a lupta pentru a cîștiga și practica dreptul la decizie, pentru a determina cursul progresist al istoriei. Abandonarea acestei funcții e apreciată drept imorală.

Consecința cea mai importantă a acestei împrejurări rezidă în reliefarea tot mai pregnantă a rolului obiectiv al moralei ca activitate constitutivă a grupurilor, a societății, ca dimensiune obligatorie a existenței sociale și nu ca un deziderat idealist, cum era socotită pînă acum.

A coborî morala și valorile ei la nivelul așa-ziselor relații de bîrfă, la sentimente de invidie, la resentimente, la anomie, alienare, maladii sociale înseamnă a ignora tocmai datele esențiale ale domeniului, esența și funcțiile, semnificațiile contemporane ale eticii.

METODOLOGIE ȘI CONCEPTUALIZARE

Cum este posibil să ignori marile și autenticele înțelesuri ale moralei, să le reduci la meschine expresii psihologice ale unor indistincte relații de convieţuire umane, de reglare a comportamentului individual?

Eroarea fundamentală teoretică și metodologică săvîrșită în *Valoare și etos* rezidă în *psihologizarea moralei*, în identificarea acesteia cu o structură psihologică, anterioară, preexistentă acțiunii umane, avînd baza în psihic, în mișcarea izolată, anistorică a acestuia. Încercînd să extindă viziunea psihologizantă la nivel filozofic, lucrarea în discuție vehiculează categoria de *umanizare, necesitate umanizantă*, pe care pretinde că a elaborat-o, omițînd să spună că, între altele, categoria respectivă este folosită în lucrarea *Morala și societatea* de Tibor Huszar, apărută cu un deceniu înainte tot la Editura științifică. Ce înțelege autoarea prin umanizare? „Valoarea morală fiind și *măsura omului ca om și sens de umanizare a instinctelor atavice... ne indică și limitele și natura măsurii omului ca om* și sub acest aspect al libertății omului față de îngrădirile «instinctualului» sau ignoranței" (p. 114).

Valoarea sistemică nediferențiată, despre a cărei obedienţă parsoniană nu se pomenește, ajunge și o entitate veșnică, impenetrabilă la mișcarea istorică. În viziunea lucrării *Valoare și etos*, omul se umanizează într-una, își depășește la nesfîrșit atavismul și instinctualismul, căzînd însă des în promiscuitate, degradîndu-se. Cercetările arheologice, antropologice au demonstrat însă că în formarea și evoluția omului sînt detectabile momente distincte ale umanizării: autodominarea, în etapa în care hominoidul învață să se deprindă cu făurirea și mînuirea uneltelor care cer o anumită coordonare a mișcărilor, repetare, disciplină; o altă etapă cvasiconcomitentă a deprinderii cu munca în comun, într-ajutorarea, colaborarea, în cadrul cărora se ivește emulația („animal spiritis"); în sfîrșit, viața organizată în cadrul grupurilor sociale antagoniste.

Încă din zorii umanității apar primele categorii morale, categorii ontologice — tabuurile, dînd expresie materială în acțiunea colectivă unei noi orientări a raporturilor față de natură, care nu mai e distrusă animalic, ci protejată, dar și unor reglementări în structurarea legăturilor interumane cu sens de protejare a indivizilor, menținere a coeziunii grupului. Nediferențiate de normele alimentare, tehnice, sexuale, principiile morale arhaice evoluează spre forma atestată de primele coduri juridico-morale, alimentare, spre sisteme bazate pe tradiție, sistem de grup etc.

Toată această istorie cu clasificările și evoluțiile tipologiilor sale este dizolvată de *Valoare și etos* în termeni vagi și obscuri ca „sens de umanizare a instinctelor atavice", „îngrădire a instinctualului", care sînt evocați în afara unor începuturi, a unor modificări istorice, a unor perspective. Astfel, încît, întreaga promisiune a definirii „gnoseologic-axiologicului în determinațiile genetice ale valorii morale" este redusă confuz la ontogeneza subiectului care s-ar dezataviza și dezinstinctualiza, căpătînd autonomie și opțiune de alegere a unor norme... obligatorii.

Pretenția de a „îmbogăți" marxismul cu o teorie a subiectului-obiect sistem moral rămîne doar o tentativă eșuată de a descrie reacțiile psihologice ale individului izolat în ipostaza ființării lor morale. De pe aceleași poziții psihologizante sînt interpretate numeroase citate preluate din lucrările de tinerețe ale lui Marx și Engels. *Valoare și etos* ignoră cu seninătate lupta fondatorilor marxismului împotriva psihologizării moralei, a criticii moralizatoare care substituie analizei științifice a vieții sociale critica morală a orînduirilor bazate pe exploatare.

Neidentificată istoric, valoarea rămîne difuză chiar și în planul unui ansamblu sistemic. Conotațiile și denotațiile nu sînt susținute de cercetarea unor valori anume, nu se pornește de la particular la general sau invers, ci, dimpotrivă, se imaginează un cadru abstract, un sistem neparticularizat social-isto-

ric, în care categoria respectivă se mişcă fără nici un fel de conexiuni vii, palpabile.

Refuzul explorării devenirii istorice a categoriei ontologice a valorii morale, absenţa analizei existenţiale sociale şi abandonul în „momente subiective", „spiritualizare", ocolirea descifrării fenomenelor, proceselor specifice domeniului sînt înnobilate în *Valoare şi etos* de adînci susţineri teoretice: „Nu ne-am propus o investigare asupra naturii sociale a valorii morale sau a genezei etosului în planul istoriei". Motivaţia acestui refuz se reazemă pe argumentul potrivit căruia acestea sînt „probleme despre care există în literatura de specialitate o bogată informaţie" (p. 10). Trecerea în revistă a tezelor utilizate de lucrare a evidenţiat că, de fapt, s-a recurs la poziţii sociologice şi psihologice pe care le părăsesc chiar şi cei mai lucizi sociologi occidentali, poziţii combătute, la vremea lor, de către fondatorii materialismului istoric. *Preferinţa metodologică* s-a îndreptat, în schimb, spre „o tratare la nivel teoretic categorial a acestor probleme, fără a intra în meandrele unei exemplificări etico-psihologice şi socio-culturale, ci raportîndu-ne, permanent, la conceptele fundamentale filozofice atît în plan ontic cît şi gnoseologic sau praxeologic" (p. 11).

Surprinde în această precizare de poziţie aparenta vehemenţă în combaterea „exemplificărilor". Este evident că procedeul ilustrării este incompatibil cu cercetarea ştiinţifică. Ce rost are această scuză indirectă? Nu cumva se confundă explorarea realului, a fenomenelor şi proceselor sociale cu „exemplificarea"? Spre a nu stărui asupra faptului că în lucrare se fac şi „exemplificări", dar totdeauna contestabile.

Unde au condus înclinaţiile spre o metodologie bazată pe psihologie şi filozofie? Psihologizarea, reducerea specificului moralei la formă a conştiinţei sociale, la un fenomen psihologic, îmbrăţişarea necritică a poziţiilor durkheimisto-parsoniste-scheleriene etc. marchează cel puţin eşecul intenţiilor de a atinge „nivelul" filozofic.

Dar atît refuzul analizei social-istorice cît şi — compensatoriu — imaginarul recurs la categorii „teoretice" nu-şi află justificarea în planul analizei ontologice. Este aproape un consens că principiile teoretice şi metodologice se formulează în funcţie de natura obiectului. Or, a postula ocolirea principiilor şi metodologiei sociologice în examinarea unei categorii sociale şi a da prioritate, a considera decisive procedee psihologizante şi principii (pretins) filozofice înseamnă a ignora natura obiectului şi exigenţele dictate de acesta analizei. Dacă, din punct de vedere teoretic şi metodologic, strategia lucrării porneşte de la ontologie, şi, prin aceasta, ar trebui să înţeleagă existenţa socială, atunci, începînd cu configurarea categoriei valorii morale, continuînd cu devenirea ei istorică, cu relaţiile în care se află faţă de celelalte valori sociale, delimitarea specificului, interpretarea diverselor puncte de vedere funcţionînd în analiza obiectului cercetat, în esenţă, întregul demers teoretic şi operaţional urma să aibă tot timpul drept criterii de orientare structura, dinamica onticului.

La sfîrşitul acestor observaţii, apare evident că promisiunea de a aduce un „plus de lumină" problemelor gîndirii marxiste nu exprimă altceva decît o declaraţie pripită. Nu numai că *Valoare şi etos* nu aduce nici un „plus de lumină" în dezbaterea problemelor valorii morale, dar, prin confuziile grave semnalate, imputările adresate eticienilor pentru neglijarea valorii morale, pentru nesesizarea „locului central" al acesteia se înfăţişează, în final, ca proprie neputinţă a lucrării de a circumscrie sensul şi specificitatea valorii morale.

În forma în care a fost încredinţată tiparului, *Valoare şi etos* se înfăţişează ca o adunare amorfă de date nesistematizate şi netrecute prin lumina analizei critice. Abia după acest stadiu ar fi putut începe întocmirea fişelor şi conceptualizarea, elaborarea de puncte de vedere şi, mult mai tîrziu, redactarea.

Deutsche zeitschrift für philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 11/1976

Din sumar: G. HOPPE, Probleme actuale ale dialecticii socialismului și comunismului; K. HENTSCHEL, F. KLOTSCH, Ridicarea productivității în socialism și creșterea continuă a nivelului de viață material și cultural al poporului; H J. FIEBER, F. REICHELT, Apropierea dintre clase și straturi sociale — lege social-politică a socialismului; A. LUTZKE, R. SCHÖNEFELD, Legalitate, ordine și securitate — condiții indispensabile evoluției și apărării societății socialiste; H. FRIEDRICH, G. GROSSER, Cîteva condiții metodologice pentru studiul legilor obiective a relațiilor politice; E. SAVERMANN, Problemele educației comuniste și dezvoltarea personalității în socialism; I. HILDEBRANDT, Probleme metodologice ale istoriei comunismului științific; E. FROMM, Sub steagul anticomunismului.

Nr. 12/1976

Din sumar: M. FRITZHAND, Unele probleme ale filozofiei marxiste în Polonia; T. M. JAROSZEWSKI, Specificul omului; J. LADOSZ, Rolul clasei muncitoare și al partidului marxist-leninist în societatea socialistă avansată; J. KUCZYNSKI, Aspecte filozofice ale războiului și păcii; A. SYNOWIECKI, Fapte și legi empirice în lumina tezei existenței evenimentelor obiective; J. KMITA, Despre validitatea aserțiunilor științifice în epistemologia marxistă; M. KOKOSZYNSKA, Definițiile în sens larg și în sens restrîns; Z. AUGUSTYNEK, Trecutul, prezentul, viitorul și timpul; Z. CACKOWSKI, Condiții ale interpretării calitative a informației.

Nr. 1/1977

Din sumar: H. FRIEDRICH, Aspecte filozofice ale problemelor tehnologiei; D. M. UGRINOWITSCH, Esența și funcțiile obiceiurilor și riturilor în societatea socialistă; G. K. LEHMANN, Dialectica comunicare-conștiință ca obiect al sociologiei culturii; A. CORNU, Evoluția ideologică a lui Marx și Engels pînă la revoluția din 1848; H. SIEDEL, Marxism și spinozism; H. HARMEL, Cu privire la conceptul de relații sociale materiale și ideologice; U. KLOTZ, Despre natura relațiilor ideologice; F. RUPPRECHT, Idee și materie; H. PEPPERLE, Cu privire la istoria marxismului.

BERGSON ȘI SENTIMENTUL TRAGIC AL TIMPULUI

DE

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU

În aparență, itinerariul gîndirii lui Bergson respectă fidel un crez formulat în tinerețe: „A ști să te bucuri de prezent, să stăvilești neliniștea și teama, iată adevărata înțelepciune și scopul ultim al oricărei filozofii" [1]. Umbra lui Epicur, a cărui lectură i-a prilejuit aceste gînduri, pare să însoțească statornic destinul filozofului francez. Sărbătorit în timpul vieții („unul din rarii filozofi pe care gloria i-a vizitat", cum spune nu fără maliție Louis Lavelle [2]), subjugînd auditoriul cu magia verbului sclipitor, obișnuit să poarte de timpuriu legenda țesută de exaltările apologeților, Bergson a căutat parcă, prin temele filozofiei sale, cele mai potrivite rime pentru acest triumf și li s-a devotat fără preget: speranța, optimismul, fericirea. Dar această grandioasă revărsare a „bucuriei vieții" se produce doar în apele de suprafață ale filozofiei sale: adîncurile divulgă altceva, cursul capricios, lipsit de ordine, sumbru și stihial, al unui „curent al vieții" pe care Bergson ambiționează să-l pătrundă, să-l aducă în albii disciplinate, să-l pună sub autoritatea înțelegătoare a sufletului. Din cronica încordatei lupte interne, a cărei desfășurare descurajează rațiunea și îl face pe filozof să semneze pactul cu iraționalul, Bergson se îndîrjește să nu comunice decît succesele, tăinuind înfrîngerile. Acestea din urmă, rană nevralgică, mereu deschisă a cugetării lui, se întrevăd totuși, cu toată prudența lui obsesivă de a-și trece concluziile prin distileria optimismului. Schisma dureroasă dintre această tenace încleștare și fundalul ei de menuet despică opera bergsoniană și trimite la o altă interpretare, deosebită și chiar opusă față de aceea acceptată comod de unii exegeți apuseni — imaginea tradițională a unui Bergson patriarh al bucuriei. Consimțind la această imagine, insuflînd-o discret, Bergson a vrut să prevină orice interpretări neortodoxe; prin testament a interzis publicarea oricăror manuscrise nefinisate, cu o blîndă intransigență a evitat confesiunile intime și s-a complăcut în postura de Mecena al încrederii în „evoluția creatoare" a vieții. În pofida acestei iluzii, sciziunea dintre nestăvilitele torsiuni ale „elanului vital" și og înda fermecată în care îl reflectă Bergson își pune pecețile asupra structurii interne a bergsonismului. Iar cînd Maurice Merleau-Ponty îl numea pe Bergson, împrumutînd o metaforă a lui Verlaine, „un philosophe maudit", insolita expresie, departe de a fi un paradox, era o presimțire a tensiunii mocnite, dramatice a filozofiei bergsoniene.

Citită în lumina sugestiei lui Bergson, cum adesea s-a făcut, opera lui, altminteri multiplu diversificată, pare unitară și organizată consecvent în jurul aceleiași idei directoare — trăirea subiectivă a duratei. Într-o scrisoare către Harald Höffding, Bergson avertiza categoric că în centrul operei sale se află „intuiția duratei" [3] și orice altă perspectivă (cum se încumetase să caute exegetul danez) închide nesupusului calea spre ea. Făcîndu-se ecoul dorinței filozofului, unii comentatori entuziaști au repetat că bergsonismul este un întreg organic (V. Jankélévitch spunea că momentele cristalizării lui sînt doar „detalii protocolare" care nu primejduiesc „ipseitatea" ansamblului [4]), o metafizică a duratei înălțată gradat și încununată cu un benefic corolar optimist. Dar, contrazicînd acest

[1] Henri Bergson, *Écrits et paroles*, Paris, 1957—1959, tome premier, p. 29.

[2] Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, 1942, p. 91.

[3] Harald Höffding, *La philosophie de Bergson* (suivi d'une lettre de M. Henri Bergson à l'auteur), Paris, 1917, p. 160.

[4] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, 1959, p. 4.

Rev. filoz., **XXIV**, 2, p. 227 — 252, București, 1977.

clișeu, lucrările principale ale lui Bergson refuză să poarte numitorul comun favorit — durata, fiecare aducînd o schimbare revelatorie de accent. *Eseu despre datele imediate ale conștiinței* (1889) se axează asupra libertății eu-lui, *Materie și memorie* (1896) asupra raportului dintre spirit și corp, *Evoluția creatoare* (1907) asupra dinamicii vieții în univers, iar *Cele două surse ale moralei și religiei* (1932) virează brusc spre o apologetică creștină; numeroasele studii și conferințe, înmănunchiate în două volume, sporesc și mai mult mozaicul conglomer de subiecte adunate sub bolta meditației bergsoniene. Fiecare lucrare orchestrează altfel experiența eu-lui — experiență crucială pentru gîndirea lui Bergson — dar nicidecum cu final de odă a bucuriei; în partitura fiecăreia revin stăruitor acordurile grave ale unui sentiment tragic al timpului, tînguitoare ca un clopot al destinului. Filozofia bergsoniană solicită o anume tehnică a privirii, specifică tabloului impresionist: privită de departe, pare să reveleze armonia întregului, privită de aproape trădează trudnica lucrare a tușei divizate, amara dispersie a conturului, liniile frînte ale unui întreg care nu-i decît pretext pentru decompoziția părților. Prima cale conduce spre un bergsonism festiv, comemorat cu pietate sau condeseendență la aniversări (centenarul celebrat în 1959, de pildă), cealaltă cale conduce spre examinarea exigentă și critică a locului lui Bergson în istoria filozofiei, a cauzelor pentru care această filozofie, *socotită îmbătrînită și obsolescentă, cunoaște* astăzi o recrudescență în gîndirea burgheză.

Prin filozofia sa, Bergson încearcă să ofere, peste veacuri, o replică lui Descartes, cu care mai apoi va fi alăturat prin contrast și considerat al doilea pilon care susține spiritul filozofic francez. În locul dictaturii cogito-ului și a pretenției raționii de a controla despotic „pasiunile sufletului", Bergson pune viața, în diversitatea ei infinită și ubicuă, aspirînd să înfăptuiască o mare frescă evoluționistă a vieții; cartezianul *cogito ergo sum* este preschimbat în *cogito ergo vivo*[5]. El singur își mărturisește „afinitățile elective" cu filozofia vieții atunci cînd, prefațînd o traducere în franceză a lui Rudolf Eucken, scrie: „Toți marii gînditori și-au pus problema sensului vieții; dar foarte puțini ne-au făcut să înțelegem că noi purtăm la noi, sau mai degrabă în noi, cheia enigmei"[6]. Două sînt explicațiile anterioare date vieții care stîrnesc elocința polemică a lui Bergson: prima, deja amintită, de sorginte carteziană, supraapreciază puterea intelectului de a cuprinde și ordona bogăția manifestărilor vieții, cînd de fapt nu face decît s-o sărăcească; și a doua, de inspirație eleată, slăvește imobilitatea hieratică a unei lumi inerte, saturate de acalmie, închipuind-o ca parafrază a eternului cînd de fapt nu este decît parodia lui. Bergson le respinge pe amîndouă. A descifra enigma vieții înseamnă deci a purta bătălia pe două fronturi: unul, gnoseologic, un examen al facultăților cognitive care se va solda cu eșecul intelectului și victoria intuiției; celălalt ontologic, un tablou sinoptic al devenirii cosmice a vieții, care va converti devenirea în durată trăită. Separarea celor două fronturi este gratuită, un artificiu steril de metodă, preocuparea filozofului fiind să le unifice într-unul singur[7]. Gîndind, ca și Fr. Schlegel, că filozofia vieții se dezinteresează de orice propedeutică, Bergson urmărește să capteze ritmul vieții, să redea plasticitatea ei impunătoare printr-o gîndire la fel de suplă și plastică, neconstrînsă de arhetipurile sterpe ale metafizicii. Filozofia lui, departe de a concepe viața ca o abstracție, „ca o simplă rubrică sub care se înscriu toate ființele vii"[8], vrea să-i păstreze intactă prospețimea, să plonjeze în abisurile ei însondabile, să se implice în vîltorile fluxului vital și să urce pînă la rangul de conștiință de sine a acestuia. Efortul arzător de a găsi sensul vieții însuflețește căutările filozofului atît de mult, încît fiecare carte pare o anticameră a descoperirii visate; dar acest efort este dublat de decepția mereu alungată, mereu voalată, de a nu-l fi găsit. Pe drumul vitalismului irațional, pe care s-a afundat, nici nu-l putea găsi.

Originea vieții este nelimpede, insinuînd genuni primordiale care înfiripă nebulos miracolul ei. La început rigoarea științifică cedează loc poeziei (în *Evoluția creatoare* el asimilează traiectoria vieții cu un obuz explodat într-o jerbă de fărîme sclipitoare[9]), pentru ca la sfîrșit să cedeze loc misticii (în *Cele două surse ale moralei și religiei* intră în scenă Providența, universul fiind imaginat ca „o mașină de făurit zei"[10]). Forța explozivă a vieții înfrînge rezistența materiei brute — echivalată cu „inerție, geometrie, necesitate"[11] și deschide defileul somptuos al evoluției, al mișcării imprevizibile și spontane a „elanului vital" — energie ocultă, răspunzătoare de ascensiunea vieții de la amoebă la om. Elasticitatea acestei evoluții boicotează determi-

---

[5] Mircea Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine kritische Untersuchung*, Greifswald, 1914, p. 15—16.

[6] Henri Bergson, *Écrits et paroles*, ed. cit., tome second, p. 372.

[7] Henri Bergson, *Œuvres*, Paris, Édition du Centenaire, 1959, p. 493.

[8] *Ibidem*, p. 516.

[9] *Ibidem*, p. 578.

[10] *Ibidem*, p. 1245.

[11] *Ibidem*, p. 824.

nismul, iar Bergson în teoria sa va prelungi cu încîntare acest boicot. Puzderia de argumente în favoarea indeterminismului, risipite pe multe pagini, are însă un fragil suport, doar refrenul obositor al creativităţii nestăpînite a naturii. El compară extaziat natura, tulburătoare prin imensa eflorescenţă de forme, prin jocul arbitrar al forţelor ei, cu „o mare operă de artă" [12] şi împrumută motive proprii romantismului pentru a o descrie: mobilitatea infinită care desfide legea, muzicalitatea care suspendă haosul, emoţia artistică intensă care revelează nemărginirea. Totuşi acest romantism, activ la Bergson, este pus în surdină de o altă tendinţă, de asemenea activă, tendinţa pozitivistă, manifestată prin respectul pentru ştiinţele naturii şi prin intenţia de a face din filozofie o sinteză a lor. De aici provine alura preţioasă şi pedantă a analizei fenomenelor biofizice; decolorarea rapidă a bergsonismului se datorează nu puţin vetustei înfăţişări de „filozofie a naturii", tradiţie părăsită căreia Bergson îi plăteşte un tribut întîrziat.

Cărările filozofiei bergsoniene şi ale pozitivismului se separă însă datorită unui măr al discordiei — psihologia; A. Comte o acoperise de dispreţ, eliminînd-o din ierarhia ştiinţelor, Bergson o preamăreşte, consacrîndu-i un adevărat cult. Luînd viaţa ca obiect de analiză, Bergson vizează un anume ţel, nelipsit de un freamăt umanist: să arate că îndelunga şi sinuoasa ei evoluţie a pregătit apariţia omului, „marea reuşită a vieţii" [13]. Cum şi de ce apare această „situaţie limită" a evoluţiei Bergson nu explică, ci sugerează ideea creaţiei divine; şi dacă un critic al său remarca ironic că „la capătul elanului vital este locul lui Dumnezeu" (Henri Mougin), trebuie spus că Bergson, înrolat sub flamura spiritualismului, nu aşteaptă atît de mult ci îi conferă un loc chiar de la început. Cu patetice efuziuni, Bergson proclamă supremaţia spiritului în univers şi clădeşte o teză programatică a gîndirii sale, identificarea vieţii în general cu viaţa psihică, teză prin care converge spre panpsihism. El însuşi declară: „În fond, viaţa este de ordin psihologic, şi ţine de esenţa psihicului să înfăşoare o pluralitate confuză de fire ce se întrepătrund" [14]. Ca filozof al vieţii, Bergson exaltă viaţa trăită, caută firul Ariadnei pentru „labirintul de acte, stări şi facultăţi ale spiritului" [15], iniţiază o aventură temerară către acele adîncuri spirituale pe care metafizica de pînă atunci fie că le ocolise precaut, fie că le închipuise ca sălaş al gorgonelor. Conceperea vieţii instinctului şi a dorinţei ca reactiv pentru înţelegerea omului, convertirea penumbrelor psihice în echivalent spiritual, caligrafierea cu o fineţe de filigran a stărilor afective, scrutarea perseverentă a memoriei (acea „indiscretă fiică a plictiselii", cum o numea Giuseppe Ungaretti), sînt elemente cu care bergsonismul vrea să recucerească latifundiile pierdute ale preceptului socratic γνῶθι σεαυτόν. Folosit de Bergson, preceptul devine însă solidar cu elanul vital şi insurgent faţă de raţiune, de aceea nu fără temei Léon Brunschvicg sesiza că acest „connais-toi" bergsonian „ignoră imperativul moral al lui Socrate" [16]. A cunoaşte omul înseamnă, după Bergson, a desluşi în clocotul străfundurilor aritmiile şi euritmiile elanului vital, a acorda puterile sufletului la tumultul răscolitor prin care viaţa cosmică irumpe iraţional în noi. Adeziunea lui Bergson la temele filozofiei vieţii, predilecţia de a citi, din cartea vieţii, îndeosebi capitolul vieţii psihice, strădania lui de a angaja spiritul la un exerciţiu decisiv de autocunoaştere, motivează atenţia consacrată în ultimele decenii filozofiei sale de o serie de gînditori francezi (Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, M. Merleau-Ponty, Jean Lacroix, Jean Wahl). Deşi diferiţi între ei ca orientare, ei au reactivat filozofia bergsoniană considerînd-o o „cosmologie a conştiinţei", o „fenomenologie a afectivităţii", o „fenomenologie a percepţiei' etc., care trasează drumul spiritului către sine însuşi (intuirea duratei nu-i decît un segment preferenţial al acestui drum), şi prin aceasta înrîureşte şi anunţă personalismul şi existenţialismul. Iar Jacques Maritain l-a „valorificat" pe Bergson, chiar în timpul vieţii acestuia, din unghiul neotomismului, afirmînd că există două bergsonisme, un „bergsonism de fapt", repudiat ca „un soi de nihilism intelectual" şi un „bergsonism de intenţie", meritoriu pentrucă în viitor „va să-şi elibereze şi ordoneze puterile întru marea înţelepciune a lui Toma d'Aquino"! [17]. Chiar dacă n-a împlinit întru totul profeţia lui Maritain de a adera la neotomism, Bergson, căutînd sensul vieţii pe tărîmul unde bîntuie eriniile nedomolite ale trăirilor iraţionale şi eşuînd mai apoi în credinţă, a oferit destule surse de inspiraţie pentru curentele burgheze actuale cu profil spiritualist şi iraţionalist. Stăruinţa lui Bergson de a preschimba eriniile în eumenide (după pilda înţeleaptă a zeiţei Atena) n-a

[12] *Ibidem*, p. 833.
[13] *Ibidem*, p. 834.
[14] *Ibidem*, p. 713.
[15] *Ibidem*, p. 1294—1295.

[16] Henri Bergson, *Essais et témoignages*, recueillis par A. Béguin şi P. Thévenaz, Neuchâtel, 1943, p. 182 (Léon Brunschvicg, *La vie intérieure de l'intuition*).

[17] Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, Paris, 1930, p. 396—397.

convins, pentru că filozoful însuşi şovăie în această convingere. Tocmai de aceea J.-P. Sartre tălmăceşte avîntul lui Bergson către eul profund ca o încercare de a masca angoasa[18]. Filozofia bergsoniană cioplește lent, jenată de această îndeletnicire şi disimulînd-o, idolii „conştiinţei nefericite" pe care mai tîrziu aceste curente îi vor revendica.

Cînd se adresează vieţii psihice umane, acestui teritoriu de vrajă care face să amuţească dicteul stereotip al limbajului şi refuză rigiditatea „logicii solidelor", personalitatea lui Bergson îmbină laolaltă filozoful şi poetul. Sufocată de mecanicism, metafizica epocii s-a lăsat îndrumată de o „logică a retrospecţiei"[19] care, proiectînd retroactiv „mirajul prezentului în trecut"[20], a redus plenitudinea fascinantă a spiritului la înjghebări posterioare şi sinteze simulate. Apărînd, cu pătimaşă ardoare, originalitatea ireductibilă a eu-lui, Bergson cere o legislaţie specială a investigării lui, care să repună în drepturi „spiritul de finețe" al lui Pascal. Numai „spiritul de finețe" poate transforma filozofia într-un autentic partener de dialog al eu-lui, numai el reprezintă cataliza acelui monolog extraordinar, ceremonial solemn al cugetului, prin care Sfinxul lăuntric îşi dezvăluie taina. Această mişcare de detentă interioară este stingherită însă de o prejudecată vătămătoare a metafizicii, ideea neantului; socotită pînă acum „resortul ascuns, motorul invizibil al *gîndirii filozofice*"[21], ea a înspăimîntat mereu spiritul, obligîndu-l la reculuri şi claustrare înlăuntrul său. Graba şi obstinaţia cu care Bergson alungă stafia neantului decurge, după cum asigură el, din încrederea în atotputernicia vieţii, în tăria ei de a anula vidul prin creaţiei necontenită, în capacitatea elanului vital de a trece triumfător peste orice vămi ale negaţiei. Dar, deşi îşi închipuie că în filozofia lui tema neantului este o temă rezolvată, ea nu încetează să-l preocupe, să-l tulbure chiar, să-l facă să revină adesea la ea. O cugetare a lui Pascal, că fiinţa umană balansează între două prăpăstii, a infinitului şi a neantului, reprezintă acel seducător cîntec de sirenă căruia Bergson nu-i rezistă chiar dacă, asemeni corăbierilor lui Ulise, ar vrea să fugă de chemarea lui. Însăşi articularea ideii de neant cu sondarea subiectivităţii umane (în *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei*, sentimentul tristeţii atrage adierea perturbatoare a neantului[22]), atestă că lui Bergson i s-a impus ca o temă dificilă şi stînjenitoare raportul dintre existenţă şi neant. Pentru Bergson, premisa necesară a înţelegerii condiţiei umane este abolirea neantului; pentru existenţialişti, admiterea lui. De la Bergson la existenţialism raportul dintre fiinţă şi neant a fost inversat, aidoma negativului unei fotografii. Nu critica bergsoniană a neantului, ci neliniştile subterane antrenate de ea au polarizat atenţia existenţialiştilor; Bergson a fost continuat astfel printr-un paradox — nu prin ceea ce a crezut că rezolvă, ci prin ceea ce n-a reuşit[23].

A surprinde „jocul secund" desfăşurat pe ecranul labil al vieţii interioare semnifică, după Bergson, a ajunge la izvoarele libertăţii umane. Pentru aceasta trebuie transgresate cadrele îngheţate ale unui „*eu* amorf, indiferent, imuabil"[24], ficţiune a speculaţiei mecaniciste, care transferă ilegitim canoanele geometriei şi *mecanicii la o zonă definită* prin excelenţă de indeterminare, spontaneitate şi absenţă a regulilor. Bergson evidenţiază gradaţia infinitezimală şi calitativismul vieţii psihice, desfăşurarea ei nu sub semnul extensiei, ci al intensităţii şi nuanţei. O dorinţă obscură, de exemplu, se infiltrează treptat în straturile psihice adînci, le inundă, le dăruieşte propria sa culoare, se maturizează crescendo într-o pasiune puternică, zguduitoare pentru întreaga fiinţă; sub şocul ei, personalitatea umană renaşte, se schimbă simţitor, priveşte lumea altfel decît înainte, trecînd-o prin filtrul combustionat al noii pasiuni. Pasajele în care Bergson descrie, cu har de romancier, progresia calitativă a sentimentelor, rivalizează cu celebra analiză a cristalizării iubirii făcută de Flaubert şi, de ce n-am spune-o, se şi inspiră din ea. Creionînd delicat, cu patientă migală, nuanţele subtile, eterice ale stărilor afective, Bergson corectează, pe lîngă eroarea canti-

---

[18] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 81.

[19] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1267.

[20] *Ibidem*, p. 1341.

[21] *Ibidem*, p. 728.

[22] *Ibidem*, p. 11.

[23] Şi astăzi analiza bergsoniană a neantului suscită interes. Un comentator american observa că prin respingerea neantului, Bergson urmăreşte să acrediteze ideea că durata acţionează liber, creator, învingînd orice contingenţă. Dar această analiză, care elimină orice „nonexistenţe parţiale", conduce la o imagine contrară, la o realitate fixă, încremenită, sustrasă devenirii. Fisurile demonstraţiei au făcut posibile interpretări diametral opuse intenţiei lui Bergson. Autorul însuşi propune o astfel de interpretare, conchizînd: „În loc să fie marele campion al temporalităţii, Bergson este în fond un mistic care împărtăşeşte viziunea eleată despre realitate" (Richard M. Gale, *Bergson's Analysis of the Concept of Nothing*, în „The Modern Schoolman", volumul LI, nr. 4, 1974, p. 300).

[24] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 497.

tății, și o alta, înrudită cu ea, eroarea succesiunii. Descrierea vieții psihice ca o succesiune de stări juxtapuse mecanic nu-i decît „intruzia ideii de spațiu în domeniul conștiinței pure" [25], și ea deformează atît înțelegerea conștiinței cît și a timpului. Stările conștiinței sînt un ansamblu bine sudat, armonic, marcat de o „organizare intimă a elementelor", de o „solidaritate" și „penetrație reciprocă" a părților [26]. Ele se aseamănă cu o melodie neîntreruptă zămislită de vuietul nețărmuritelor talazuri ale sufletului, din care nici o notă nu poate fi smulsă sau uitată. Aceste stări, în rostogolirea și unduirea lor ilimitată, se aliază inseparabil cu durata sau, cum afirmă Bergson, sînt durata însăși [27]. La porțile sufletului, timpul orologiilor și ceasornicelor, acest „concept bastard" [28], proiecție impersonală a spațiului, obsesie a calculului astronomic, încetează să bată; orele lui reci se deapănă anevoie asupra materiei inerte. Refuzul timpului obiectiv se însoțește cu subiectivizarea duratei. Plasată în intimitatea sufletului în virtutea unei implozii, dobîndind enzimele afectivității și căldura ei, durata bergsoniană exprimă instabilitatea perpetuă a vieții, varietatea amețitoare a ipostazelor ei, vîrtejul impresiilor adunate și răsfirate pe harta memoriei. Durata interioară este certificatul de identitate al eu-lui. O introspecție prelungită, pornind de la „datele imediate ale conștiinței" pînă în profunzimile ei, dezvăluie un „eu fundamental" a cărui percepere readuce ființa umană la ea însăși, o face să se regăsească. Bergson descoperă un clivaj între eul superficial, înrobit de rutinile cotidiene, terorizat de interesul practic („umbra eu-lui proiectat în spațiul omogen" [29], „fantoma sa decolorată" [30], „un eu parazit" [31], cum îl etichetează sarcastic) și eul profund, siluetă gracilă a adîncurilor psihice, matrice a creației și invenției, arhitect al opțiunii și deciziei libere. Eul profund plămădește și depozitează energiile libertății umane. Bergson nu raportează libertatea la necesitatea istorică, ci o sustrage determinismului și o limitează exclusiv la sfera vieții spirituale. Viciul acestui procedeu, criticat de Marx la alți gînditori idealiști, constă în aceea că „transpunînd libertatea în cerul înstelat al închipuirii, în loc de a o situa pe terenul solid al realității", o reduce la „un deziderat sentimental" [32].

Așa încît Bergson supune tema libertății nu unei analize științifice, ci unei justiții poetice: prin salvarea eu-lui profund de tirania eu-lui convențional, actul liber răsare ca o magnifică floare a grației, creația liberă vestește o deschidere aurorală a ființei. Însă acest eden al libertății interioare se întrezărește palid și nu dăinuie. Clipele libertății, perle neprețuite ale sufletului, se ivesc cu greu („actele libere sînt rare" [33], recunoaște Bergson), crusta exterioară a automatismelor le înăbușă mereu. Pentru ele, ființa umană trebuie să urce răbdătoare golgota de fiecare zi — „în căutarea eu-lui pierdut". Voința ezită adesea în fața acestei odisei spirituale; dacă noi devenim liberi ori de cîte ori vrem să ne scrutăm pe noi înșine, rareori ajungem să vrem [34], notează cu amărăciune Bergson. Analiza bergsoniană a libertății are un deznodămînt descurajant: postulatele fanteziei poetice se încheie printr-un tremolo sceptic.

Înțelegerea duratei pure ca un timp interior al eu-lui nu este o idee originală a lui Bergson, ci avansată cu mult înainte de Plotin, în *Enneade*; filozoful neoplatonic considera timpul ca o extensie a sufletului, iar Bergson, cu cerit de această idee, o va amplifica. Centrul de greutate al meditației bergsoniene se va fixa însă nu asupra duratei în sine, ci asupra acelei puteri sufletești capabile s-o redea în plinătatea ei. Desemnarea acestei puteri, în urma unei minuțioase radiografii a spiritului, îl absoarbe febril pe Bergson; prin ea gînditorul speră să legitimeze dreptul la noutate al filozofiei sale. Sondajele sale epistemologice îl conduc la o concluzie neașteptată: perceperea duratei a fost atribuită de știință în exclusivitate inteligenței, adică tocmai acelei facultăți aflate în neputință s-o cuprindă. De aceea Bergson purcede la procesul inteligenței, demers care va imprima un caracter antiintelectualist fățiș filozofiei sale. Torentul acuzelor se precipită vertiginos; inteligența frustrează durata de esența ei — mobilitatea, traduce fluiditatea momentelor printr-o transpoziție spațială, și tot ea, „turmentată de o insațiabilă dorință de a distinge" [35], substituie melodia interioară a sufletului cu un portativ arid de note separate. Ea descompune artificial viața, disecă brutal sentimentele, pietrifică „impresiile delicate și fugitive ale conștiinței noastre individuale" [36], preferă aritmetica sumară a stărilor discontinue pe care le derulează indiferent, printr-un mecanism cinematografic. Aliată cu materia rigidă și adversară a vieții, inteligența ne introduce într-o lume încremenită, înghețată,

[25] *Ibidem*, p. 66.
[26] *Ibidem*, p. 68.
[27] *Ibidem*, p. 67.
[28] *Ibidem*, p. 66.
[29] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 85.
[30] *Ibidem*. p. 151.
[31] *Ibidem*, p. 110.
[32] Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 75.
[33] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 110.
[34] *Ibidem*, p. 156.
[35] *Ibidem*, p. 85.
[36] *Ibidem*, p. 87.

„rece ca moartea" [37]. Oriunde domnește inteligența, viața se încovoaie umilită : „spontaneitatea se resoarbe în inerție iar libertatea în necesitate" [38]. Între inteligență și vis este o distanță la fel de mare ca între cei doi poli ; în inteligență omul află un îndreptar sever al vieții practice, o călăuză dibace a acțiunii utile, un argus mereu atent la scopurile imediate. Ea veghează ca „atenția la viață" să nu slăbească, să se fortifice neîncetat, să se apere de voluptatea visului, de verbul de mătase al reveriei. De la acest punct Bergson se desparte de William James, pe care altminteri l-a omagiat cu osîrdie. Ca și acesta, Bergson dă întîietate „fluxului conștiinței" și deschide ofensiva împotriva inteligenței ; dar spre deosebire de pragmatistul american (considerat de Bergson doar un psiholog care „a venit prea tîrziu pentru metafizică" [39]), el respinge apologia succesului, socotind că orice imixtiune a interesului utilitar destramă candoarea și suavitatea sufletului. De aceea și osîndește cu atîta violență inteligența. Nu numai pentru că parcelează nepăsătoare „fluxul conștiinței", ci și pentru că aservește ființa umană unui pragmatism meschin, făcînd-o insensibilă la zborul către înalt al spiritului, la marile fericiri sufletești care justifică trecerea noastră pe pămînt. Bergson critică cu îndreptățire lacunele raționalismului dogmatic, mecanicismul concepției metafizice, limitele intelectului abstract, convenționalismul gîndirii algoritmizabile. Pagini de o mare virtuozitate analitică, scrise cu incandescența afectivă a unui filozof-poet, dedică el capacității sufletului uman de a se cupla cu devenirea, de a capta cu un diapazon măiastru apelul august al Vieții. Înflăcărarea lui se convertește însă în înverșunare, într-o înverșunată respingere *de plano* a inteligenței, într-o nedreaptă filipică împotriva rațiunii. Poziția lui antiintelectualistă nu va rămîne nesancționată chiar în cadrul filozofiei occidentale. Bertrand Russell reproșa filozofiei bergsoniene că „prosperă de pe urma erorilor și confuziilor intelectului" și din această cauză „ajunge să prefere gîndirea rea celei bune, să declare insolubilă fiecare dificultate de moment și să considere fiecare eroare nesăbuită ca faliment al intelectului și triumf al intuiției" [40]. Iar gînditorul marxist francez Georges Politzer remarca o contradicție internă a acestei filozofii care „nega posibilitatea de cunoaștere a realului prin știință și declara că vorbește în numele unei cunoașteri științifice «superioare»" [41].

Intuiția, instanță gnoseologică suverană, după Bergson, iluminează adîncurile unei subiectivități rebele față de logică, focalizîndu-se asupra duratei interioare. Filozoful mărturisește că a stat în cumpănă multă vreme înainte de a prelua termenul „intuiție" ; situația acestui termen în istoria metafizicii îl nemulțumea. Și alți filozofi, sesizînd imperfecțiunile gîndirii analitice, discursive, au apelat la o facultate suprainteIectuală — intuiția, și Bergson le aprobă gestul, mai mult, socoate că orice filozofie durabilă trebuie să fie vivificată de intuiție. Dar, fie că au pus-o în spirijinul cunoașterii raționale (intuiția intelectuală a lui Descartes și Spinoza), fie că au opus-o acesteia (intuiția irațională a lui Schelling și Schopenhauer), aceștia au înzestrat-o cu puterea de a surprinde esențele eterne și imuabile, numite Substanță, Eu, Idee, Voință [42]. Presupoziția că inteligența operează în timp, în aria relativității și efemerului, iar intuiția duce spre absolut, către esențe atemporale, reprezintă, potrivit opiniei lui Bergson, o bizară inversare de roluri, care compromite funcția intuiției. Pentru a restabili ecuația firească, el argumentează contrariul : inteligența se cantonează la o statică și nevolnică imitare a eternului, deci ei îi scapă irevocabil durata. Privilegiul surprinderii nemediate și vivace a duratei este rezervat numai și numai intuiției. Dorul de eternitate este o boală veche a metafizicii, dar o boală închipuită. O nevoie maladivă de ordine și securitate lăuntrică i-a făcut pe metafizicieni de-a lungul secolelor să asocieze fixitatea și imobilismul cu beatitudinea, iar devenirea cu o privare de veșnicie, cu o interdicție fatală a nemuririi, deci cu o damnațiune a ființei umane. Împotriva acestui eleatism secretat subteran de vechea metafizică, Bergson salută omnipotența mișcării infinite, rememorează heracliteanul πάντα ρεῖ și condiționează puterea omului de a spulbera himerele eternității de intuirea acestei deveniri în durată. Intuiția se caracterizează printr-o desăvîrșită supunere afectivă la obiectul său — durata internă ; „a gîndi intuitiv înseamnă a gîndi în durată" [43], a exprima viața *sub specie durationis*. Bergson crede că intuiționismul său vindecă spiritul de căutările donquijotești ale Absolutului (Absolutul se află în noi, este de esență psihică, susține filozoful), și oferă umanității o alternativă salvatoare, eroică : în locul spaimei chinuitoare, deșarte

[37] *Ibidem*, p. 1364.
[38] *Ibidem*, p. 144.
[39] Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, 1959, p. 21.
[40] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1967, p. 762.
[41] Georges Politzer, *Filozofia și miturile*, București, Edit. Univers, 1975, p. 258.
[42] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1272.
[43] *Ibidem*, p. 1275.

în fața vremelniciei, o confruntare lucidă cu timpul, realizată printr-o imersiune în străfundurile psihice unde palpită durata pură. Această tentativă i-a adus și sufragii (Jean Lacroix asemuia intuiția bergsoniană cu o metodă de purificare), dar și ironii (Julien Benda califica bergsonismul drept „figarism filozofic" pentru că tratează timpul cu petulanța lui Figaro). Unii comentatori de astăzi ai lui Bergson susțin însă că dincolo de focarul stins al controverselor, ceva rămîne nealterat și viabil în bergsonism: proiectul pasionat de „a trezi conștiința din torpoarea sa", spectacolul mirific al vieții lăuntrice, afirmarea prin om a „voinței de viață" și totodată a „insurecției" sale contra acesteia[44]. Nu în dizertația „savantă" și emfatică asupra timpului se caută acum indicele de supraviețuire al bergsonismului[45], ci în primatul acordat vieții, în denunțarea pulsației convulsive a sinelui, a dualității eu-lui și a lipsei acute de autenticitate a ființei umane. Centrîndu-se asupra vieții și instalînd intuiția în hotarele elanului vital, intuiționismul bergsonian ajunge să dizolve cunoașterea existenței în trăire irațională; această perspectivă îl expune azi pe Bergson unei interpretări la care a evitat să subscrie — aceea de existențialist ce se ignoră.

În filozofia lui Bergson, intuiția este termenul cu cele mai multe definiții și — poate tocmai de aceea — cu cel mai ambiguu înțeles. Bergson manifestă apriga dorință de a-și cizela metoda atît de fin, încît să redea cu maximă suplețe o experiență interioară asupra căreia meditația filozofică nu s-a aplecat: osmoza trecutului și prezentului în retorta împovărată a memoriei, plăsmuirea viitorului profil al eu-lui din amalgamul de impresii trecute, arabescurile descrise de durată în mișcarea de străpungere a viitorului. Metoda intuiției trebuie racordată la pulsul acestei procesualități și concepută ca „viziune directă a spiritului prin spirit"[46]. Intuiția anulează hiatusul dintre subiect și obiect pentru că devine conștiință imediată a obiectului, „cunoaștere care este contact și chiar coincidență"[47]. La nivel subuman, viața se călăuzește după pilpîirea oarbă a instinctului; la nivel uman torța o poartă intuiția, adică „instinctul devenit dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și a-l lărgi indefinit"[48]. Transportată în interiorul obiectului prin simpatie, intuiția coincide cu ceea ce are el unic și inexprimabil[49] și accede nemijlocit la esență; ea deșteaptă din somnolență încrustații lîncezinde ale memoriei, descifrează hieroglifele criptice ale abisurilor, reînvie vechi imagini sortite la pieire de durere sau uitare și predispune sufletul să asculte înfiorat „liturghiile intime" (Verlaine), murmurate tainic în adîncul lui. Oglindită de intuiție, personalitatea umană apare ca o pasăre Phoenix renăscută fără istov din cenușa vechilor alcătuiri sufletești. Mergînd pe firul intuiției, meditația bergsoniană are o fecundă revelație: în modelarea personalității, inconștientul nu este un factor nevrednic de luat în seamă. Unele cercetări contemporane ale filozofiei lui Bergson atribuie intuiției meritul de a sublinia rolul inconștientului în viața psihică și de a sensibiliza filozofia la această temă cu mult înainte de a fi invadată de freudism[50]. Referirile lui Bergson la inconștient sînt numeroase, toate descriindu-l ca un creuzet al trecutului individual, ca loc geometric al antitezelor și pulsiunilor clar-obscure, care trimite cînd și cînd scăpărări fulgurante înspre orizontul conștiinței. Lui Bergson nu i-a rămas necunoscută teoria lui Freud dar, în mod ciudat, raportările la ea sînt foarte discrete. Faima freudismului, care amenința s-o eclipseze pe a sa, nu-l lasă indiferent; dar filozoful francez susține, cu străveziu orgoliu, că acesta confirmă teza sa despre „conservarea integrală a trecutului"[51], iar în unele texte practică, evident, un freudism camuflat, vorbind despre refularea în inconștient a trecutului emoțional[52]. Este adevărat, instinctivismul freudian, concluziile mohorîte recoltate de psihanaliză nu puteau găsi în Bergson un suporter declarat; dar, sub incidența freudismului, filozoful renunță la tratarea idilică a inconștientului, chiar mai mult,

---

[44] Pierre Trotignon, *L'idée de la vie et la critique de la métaphysique. Essai sur le système de Bergson*, Paris, P.U.F., 1968, p. 9 și 47.

[45] În exegeza actuală a lui Bergson, nu lipsesc unele încercări de a-l socoti un „maestru" al fizicienilor de renume, care a anticipat marile descoperiri ale fizicii din acest secol; dacă i-am pune în seamă astfel de merite, remarca ironic un critic, el n-ar mai fi filozof ci un fel de magician. (François Heidsieck, *Bergson et la physique contemporaine*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4, 1975, p. 539).

[46] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1285.

[47] *Ibidem*, p. 1273.

[48] *Ibidem*, p. 645.

[49] *Ibidem*, p. 1395.

[50] De pildă, un comentator occidental argumentează, printr-o minuțioasă inventariere a textelor, că gîndirea lui Bergson implică incontestabil inconștientul și că ea schițează chiar o metafizică a inconștientului. (Maurice Dayan, *L'inconscient selon Bergson*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1965, p. 287 și *passim*).

[51] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1316.

[52] *Ibidem*, p. 498.

își manifestă neliniștea îngrijată în fața lui. Forțele reprimate ale inconștientului presează asupra biografiei prezente a individului, combustia lui explozivă o minează, curenții lui anarhici o împing spre făgașe divergente; copilăria fiecărui individ făgăduiește un evantai de posibile împliniri care, pe parcursul vieții, în pîrjolul acestei demonice zbateri, sînt irosite și trădate rînd pe rînd. Înaintînd, cu lampa de minier a intuiției, prin galerii neștiute și primejdioase ale spiritului, Bergson deslușește priveliști luciferice, tenebroase, care îl fac să-și regrete excursul. Și din această pricină, după multe revizuiri în definirea intuiției, entuziasmul său pentru această metodă se diminuează. Uneori o limitează doar la o „franjă de imagini"[53] care înconjoară inteligența, alteori se îndoiește de puterea ei de a clarifica țesătura alambicată a personalității. Intuiția nu împlinește prea bine misiunea de a lumina „obscuritatea nopții în care ne lasă inteligența", deoarece „proiectează o lumină tremurătoare și slabă", licărește vag și intermitent, la fel ca „o lampă aproape stinsă, care se reaprinde din cînd în cînd, de-abia pentru cîteva clipe"[54]. Dînd glas neîncrederii în intuiție, bergsonismul se plasează în miezul unui paradox: dacă inteligența este respinsă iar intuiția, departe de a fi infailibilă, se vădește incertă și cețoasă, atunci devine îndoielnică însăși capacitatea ființei umane de a cunoaște. Cu toate că a promis noi zări gnoseologice spiritului uman, intuiționismul bergsonian evoluează spre o încheiere agnostică.

Bergson însuși încearcă, cel dintîi, dezamăgirea pentru drumul urmat, constatînd că gîndirea sa propune o nouă metodă dar nu-i pregătită de fel să-i fructifice roadele. Pentru a comunica sensurile dezghiocate, intuiția recurge tot la abstracțiile fără culoare și simbolurile reci ale discreditatei inteligențe. Filozofia, credincioasă categoriilor logice, nu deține mijloacele de expresie sperate. Le tezaurizează, în schimb, arta. Marea ei virtute — imaginea, structura expresivă, exercită o ispititoare atracție asupra filozofului. De aceea Bergson suprapune intuiției filozofice intuiția artistică, glorifică arta și o încununează olimpian cu laurii metodei sale. Un suflet de artist percepe lucrurile în „manieră virginală", formele, culorile și sunetele i se destăinuie în puritatea lor imaculată, irizările multicolore ale vieții interioare îi apar în grația lor vaporoasă și diafană. Împotrivirea artei la tot ceea ce violentează armonia inefabilă a vieții este promptă: ce altceva reprezintă comicul, arată Bergson în eseul *Rîsul* (1900), decît sancțiunea oricărui reflex automat, mecanic, care întrerupe fluența cursului vital?[55]. Revitalizînd „rațiunile inimii" semnalate încă de Pascal, bergsonismul invită să li se restituie titlurile de noblețe, pînă atunci renegate, în arhitectonica Spiritului; prin aceasta instaurează un climat prielnic descătușării sensibilității, revărsînd un suflu reavăn asupra conștiinței artistice. Răsunetul intuiției bergsoniene în atmosfera artistică a epocii va fi sonor și percutant, cu mult mai mare decît în filozofie (unde, după cum s-a remarcat, Bergson „n-a creat o școală filozofică distinctă"[56]). Impresionismul în pictură și muzică, simbolismul în literatură, și-au aclamat în bergsonism doctrina. Contra scientismului glacial al lui Taine și Renan, a naturalismului sobru și neutral al lui Zola, a obiectivismului doct și impasibil al parnasienilor, o reacție vulcanică izbucnește în epocă, de care impulsul bergsonian nu-i străin. Fluiditatea eu-lui, melodicitatea trăirilor afective, evaziunea din celula cotidianului în căutarea unui paradis pierdut, năluca stranie a trecutului, alchimia magică a inconștientului, sînt idei care, înmugurite în bergsonism, vor fi transfigurate creator în proză (Proust), în poezie (Paul Claudel), în pictură (Monet), în muzică (Debussy), în eseistică (Ch. Péguy, animatorul legendei lui Bergson la început de veac). Foarte semnificativ, bergsonismul este receptat în mișcarea artistică prin laturi mai puțin limpezite de filozof, a căror prezență l-a deconcertat pentru că nu sînt în consens cu convenția acceptată a optimismului său. Sensibilitatea ascuțită a creatorilor de artă a reperat lesne subsolurile tensionate ale gîndirii bergsoniene, și această poziție contrazice afirmația unor exegeți că filozofia bergsoniană este o filozofie „atragică"[57]. Gîndirea lui Bergson nu numai a inspirat, ci și-a completat fizionomia prin intrarea în circuitele artei. De altfel, constatările acide și critice făcute de Bergson însuși asupra discrepanței dintre viața tihnită și filistină a lumii burgheze — cum apare ea la suprafață — și contradicțiile care o macină în substrat, nu sînt de natură să stimuleze euforia. Cucerirea individualității umane, reintrarea în posesia „eului fundamental" are riscurile și deziluziile ei, fiindcă dînd în vileag acea „parte ascunsă din noi înșine", ne pune față în față cu „elementul tragic al personalității noastre"[58]. O lectură atentă a textelor atestă că filozofia bergsoniană se

[53] *Ibidem*, p. 1 285.
[54] *Ibidem*, p. 722.

[55] *Ibidem*, p. 410 și 414 (Bergson definește comicul „du mécanique plaqué sur du vivant").
[56] A. N. Ceanîșev, *Filosofia Anri Bergsona*, Moskva, Izdatelistvo Moskovskogo Universiteta, 1960, p. 53.
[57] Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 248.
[58] Henri Bergson, *Œuvres, ed. cit.*, p. 464.

conjugă stîngaci şi declarativ cu optimismul, iar reflecţiile filozofului asupra artei (şi reverberaţiile lor în creaţia artiştilor) dau o lovitură de graţie mitului imunităţii la tragic a lui Bergson.

După o îndelungată perioadă de tăcere, Bergson publică o carte parcă anume destinată să-i pună în derută şi pe adepţi şi pe adversari — *Cele două surse ale moralei şi religiei*. Lucrarea nu ilustrează numai o subită retrezire a ambiţiei de făuritor de sistem — după ce s-a ocupat de „filozofia naturii", de „filozofia spiritului" şi a prefigurat o estetică, vrea să închidă cercul printr-o etică şi o filozofie a religiei. Chiar şi prin aceasta filozoful se dezice, de vreme ce decenii de-a rîndul a biciuit neiertător orice încercare de a încarcera viaţa în calapodul sistemului metafizic, iar acum cade el însuşi în eroarea combătută. Lucrarea stă mărturie însă şi pentru altceva, mult mai revelatoriu: filozoful se răfuieşte aici cu propriile iluzii, cu utopia optimismului său şi caută un liman al temerilor sale. Dar, ieşind dintr-o utopie, filozoful cade în alta; închipuindu-şi că toate frămîntările antrenate de căutarea sensului vieţii se sting sub mantia divinităţii, meditaţia sa degenerează într-o apologetică creştină. De aceea el merită din plin ironia că dacă papa ar fi prevăzut finalul operei bergsoniene, n-ar mai fi pus-o, la început, la index [59]. Vitalismul bergsonian n-a reuşit să înalţe omul la demnitatea de valoare supremă a universului şi acum transpare cu claritate de ce. Elanul vital nu ajunge să producă decît o „societate închisă", omologată regnului biologic, dominată de exigenţele imediate ale vieţii, cu o morală de asemenea „închisă", care impune individului obedienţă absolută la normele coercitive ale grupului, absenţa iniţiativei, ferecarea în carapacea egoismului. Destinul uman se află în suferinţă, cunoaşte nu libertatea ci servitutea determinismului biologic, absolutismul naturii oarbe; steaua polară a visurilor nu luminează pentru el. Biologismul profesat se răzbună, amputînd fiinţei umane orizonturile umanizării. Şi atunci Bergson imaginează o ieşire salvatoare, susţinînd că elanul vital produce şi indivizi de excepţie — eroii, profeţii, sfinţii — ctitori ai unei „morale deschise", care îndrumă oamenii către „societatea deschisă", adică umanitatea. Individul îşi va regăsi patosul şi fervoarea idealurilor numai prin consimţire la misticismul creştin care, după Bergson, are „nobila" menire de a mîntui „sufletul umanităţii" [60]. Îmbibată de platitudini şi teze eclectice, analiza bergsoniană a moralei şi religiei combină hilar emanatismul plotinian (dizolvarea naturii în divinitate), asceza budistă (anihilarea fluxului suferinţei în Nirvana), elogiul martirilor întru credinţa creştină (o întreagă galerie de sfinţi, în care este aşezată şi Ioana d'Arc). Eşecul filozofiei bergsoniene — pentru că recursul resemnat la credinţă este fără îndoială un eşec — probează că gînditorul n-a putut birui cu armele propriei construcţii filozofice, acel „sentiment tragic al timpului" care i-a hrănit neîncetat zbuciumul lăuntric. Filozoful se degradează în „profet", şi cu toate că din direcţia neotomismului (A.-D. Sertillanges) sau a personalismului (E. Mounier) s-au auzit aplauze pentru aceasta, trebuie subliniat că „profetul" nu absolvă de furtuni şi dezacorduri interioare gîndirea filozofului, ci le pune şi mai mult în relief. Forţa corozivă a decepţiei, prezentă încă de la început, cînd a pornit în căutarea eu-lui pierdut al individului, se intensifică în ultima fază a creaţiei sale, cînd porneşte în căutarea eu-lui pierdut al umanităţii (sau a unui „eu profund" al umanităţii caracterizat prin viaţa mistică [61]). De la primul stadiu la cel de-al doilea, dezamăgirea progresează ca o reacţie în lanţ. În forjeria eu-lui, dincolo de cortina volatilă de emoţii trecătoare, dincolo de focurile bengale ale sensibilităţii, durata trasează ireversibil şi implacabil destinul fiinţei muritoare. Ea apropie viitorul, dar totodată îl „roade" (expresia revine des la Bergson), îl macină vorace. Prins în capcana timpului, în înlănţuirea lui haină, omul trece necurmat prin şirul metamorfozelor, devine mereu altul; niciodată fiinţa lui intimă nu se scaldă de două ori în apele aceluiaşi rîu sufletesc. Cursul vieţii oferă o dezolantă şi plăpîndă certitudine: „ea curge, fără să putem spune dacă într-o direcţie unică şi nici dacă totdeauna şi peste tot este acelaşi rîu care curge" [62]. Nicăieri omul nu găseşte un reazem, Absolutul promis, după care a tînjit zadarnic, nu se află „în noi". Învîrtindu-se fără sens, sau cu noime şi tîlcuri nepătrunse de spirit, roata neînduplecată a vremii pogoară amurgul asupra vieţii. Intuiţia duratei, în adevăratul şi temutul ei rost, este o percepţie gravă şi crîncenă a scurgerii fără întoarcere a timpului. La acea şoaptă rugătoare „O, Timp, opreşte-ţi zborul!" (Lamartine), clipa nu se supune. Omul îi apare lui Bergson ca vasalul preaplecat al lui Cronos şi nu ca suveranul lui. Fiinţa umană este sacrificată necruţător timpului. Copleşită de „agonie şi extaz" în faţa duratei, meditaţia bergsoniană se înfioară de

---

[59] Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 290.

[60] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1177.

[61] Madeleine Barthélemy-Madaule, *Le temps chez Bergson et Teilhard de Chardin*, în volumul *Time in Science and Philosophy*, Prague, 1971, p. 248.

[62] Henri Bergson, *Œuvres*, *ed. cit.*, p. 1442.

imensitatea ei, or, așa cum arăta Marx, „sentimentul copleșirii este începutul evlaviei[63]", Ajuns, într-un ceas tîrziu al gîndirii sale la evlavie mistică, Bergson însuși aduce dovada supremă, de netăgăduit, că decorurile optimiste ale filozofiei sale erau prea șubrede și ireale pentru a încadra, fără seisme tragice, problematica timpului.

În filozofia bergsoniană, examenul duratei pure echivalează cu un examen al condiției umane aflate în luptă cu timpul. Ideea generoasă a creativității umane ar fi trebuit să-i fie lui Bergson o călăuză către umanism. Dar Bergson este filozoful-risipitor al acestei idei. Filozofia lui nu făurește o strategie a biruinței omului asupra timpului și nici nu luminează, în cuvenita splendoare, vocația unică, titanică, a omului de a dura valori nepieritoare, de a căuta, în zborul clipei, „mirabila sămînță" a eternului. Căci, în faustica și neînvinsa lui sete de perenitate, omul poate să discearnă, în orice Sahară de clipe fugare, nisipul clepsidrei care măsoară eternitatea.

[63] Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul I, *ed. cit.*, p. 33.

NIETZSCHE ÎN GÎNDIREA CONTEMPORANĂ

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Opera lui Friederich Nietzsche — unul dintre gînditorii cei mai disputați în contemporaneitate — înmănunchiază tendințe extrem de contradictorii, care pun critica filozofică în fața unui fapt insolit al evoluției culturii moderne. Căci autorul *Nașterii tragediei* a oglindit într-un mod exemplar criza societății burgheze, sesizînd cu multă pătrundere conflictul valorilor în lumea modernă și fenomenul care se va numi apoi „criza culturii moderne".

Vom încerca de aceea să schițăm în cele ce urmează o viziune interpretativă asupra a ceea ce s-a numit „cazul Nietzsche", punînd în lumină îndeosebi semnificația și limitele analizei pe care celebrul gînditor a întreprins-o asupra problematicii omului modern într-un moment de răspîntie în înlănțuirea vîrstelor istoriei timpurilor noi.

Este de menționat că, deși prin voluntarismul său Nietzsche deschidea o „filozofie a vieții", iar prin nihilism — o tematică existențialistă, punînd pe primul plan instinctul și intuiția și negînd valorile raționaliste și umaniste clasice, el a elaborat o critică susținută a mărginirii mercantile și a filistinismului și a inaugurat o disciplină teoretică de perspectivă: filozofia stilului.

Cele două elaborări pozitive ale lui Nietzsche se întregesc și se armonizează, de fapt: polemica sa cu optimismul clasic este în esență o critică a optimismului nemotivat și a „lipsei de stil" a epocii contemporane lui, pregătind o nouă viziune despre rosturile filozofiei, și, în genere, ale creației culturale. El a căutat omul și, prezentîndu-se pe sine, a propus omul: Ecce homo! Un caz rar ce îndreptățește în mod exemplar aforismul celebru al lui J. Herder: „Omul nu are un cuvînt mai nobil pentru a arăta cine este decît numele său (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IV, VI).

2. Nietzsche a fost, în același timp, poet, filolog și filozof, preocupat în principal de probleme de psihologie, etică și istoria și teoria culturii[1]. De fapt, esența gîndirii sale cade mai

[1] Cît de influentă este gîndirea lui Nietzsche în Occident astăzi, ne-o arată existența unor „Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung", herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müler-Lauter, Heinz Wenzel, din care apare anual cîte un volum, începînd din 1972, în celebra editură Walter de Gruyter (Berlin—New York). În strînsă legătură cu revista amintită, aceiași autori au inițiat colecția „Monografien und Texte zur Nietzsche-Forschung", din care au apărut deja: vol. I — Peter Heller, *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Fr. Nietzsche* (1972); vol. II — Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Untersuchungen zum Problem einer humanistischen Ethik* (1972); vol. III — Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist* (1973). Această colecție, care continuă, a fost precedată de monografii celebre ca: W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philoso-*

mult în sfera eticii și a criticii adusă culturii filistine din Germania epocii lui, critică ce s-a manifestat și în filozofia sa a stilului, printr-o reacție față de pozitivism și scientism și prin *încercarea de a concepe filozofia însăși ca pe o formă de viață*. Este adevărat însă că, în atitudinea sa critică, Nietzsche a adoptat un mod de înțelegere nihilist și, pronunțîndu-se pentru „o reevaluare a tuturor valorilor", de fapt, solicitînd o restructurare a tablei de valori a epocii, el a considerat că „s-au devalorizat" toate valorile tradiționale, a respins cultura rațională și totodată idealurile burghezo-democrate și socialiste.

Poziția antidemocratică a profetului nihilismului (bazat pe ideea dispariției criteriilor valorice, în formule: „Gott ist tot"; „Umwertung aller Werte") a vizat, deci, nu numai creștinismul, ci și idealurile umaniste ale mișcării muncitorești. Așa se face că, interpretînd creștinismul ca pe un simptom al „degenerării" civilizației și morala tradițională (creștină și burgheză) ca pe o morală „a sclavilor", Nietzsche propunea (chiar și împotriva pesimismului modelului său, Schopenhauer, pe care-l privea ca o „capitulare lașă") o „morală a stăpînilor", bazată pe cultul forței, fără criterii valorice, „dincolo de bine și de rău".

Formula ca atare viza, evident, criteriile de moralitate funcționale pînă atunci și atunci, evidențiind nevoia acută a depășirii cadrului creștin și burghez al trăirii morale și al normelor transcendente acestei trăiri. Nietzsche nu oferă însă o perspectivă, accentuînd pe latura de contestare, foarte importantă în perioada unor mutații profunde în structura societății și a spiritualității moderne. Așa cum s-a observat încă la sfîrșitul veacului trecut, problema vieții lui Nietzsche „a fost găsirea unui criteriu, după care să se poată judeca valorile morale și sociale ale oamenilor de azi"[2]. Profetul nihilismului, deși nu o proiecta teoretic, dorea, totuși, o reconstrucție în morală și în modul de comportare și afirmare al omului.

Ceea ce în *Aurora* (*Morgenrötte*, 1881) numea „gînduri asupra moralei ca prejudecată", „campania mea împotriva moralei", anunța *Dincolo de bine și de rău* (1886), un „prolog la o filozofie a viitorului", carte considerată de Nietzsche „o critică a modernității"[3] și, implicit, o „eliberare" a spiritului de prejudecățile ascetice și intelectualiste, o regăsire a omului, a vieții lui autentice, la dimensiunile reale ale acestuia. Dincolo de critica „omului modern" nu putem să nu vedem aici o prețuire a omului, pierdută din vedere în morala religioasă, bazată pe „iubirea lui Dumnezeu", și în cea „rațională", care reducea omul la „cunoașterea de sine"; „cine nu vrea să vadă ceea ce-i măreț în om — scria Nietzsche — privește prea stăruitor la ceea ce e scăzut și secundar în el și cu aceasta se dă de gol pe sine însuși"[4].

Dincolo de un Nietzsche „atotdistrugătorul" (ca să folosim formula lui M. Mendelsohn cu privire la rolul istoric al lui Kant) se instaurează astfel imaginea unui Nietzsche care trăiește acut conflictul valorilor în lumea modernă, criza „modernității", încercînd să salveze umanul din om de pericolul căderii în filistinism și mărginire mercantilă, al

---

phie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie (1971); M. Heidegger, *Nietzsche* (2 vol., 1961); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (1960).

Menționăm că, tot în legătură cu „Nietzsche-Studien", s-a inițiat la W. de Gruyter: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Mortinari, în 30 volume, din care au apărut pînă acum 19 volume. În aceeași redactare (G. Colli — M. Mortinari) s-a inițiat: *Nietzsche-Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, în 20 de volume, din care au apărut deja 5 volume, o impresionantă corespondență, care pune opera și personalitatea lui Nietzsche într-o nouă lumină. O amplă bibliografie au dat H. W. Reichert — K. Schlechta: *International Nietzsche Bibliography*, University of North California, Nr. 29, 1960. De fapt, Karl Schlechta a dat și: *Nietzsches Werke* în 3 vol. (München, 1954, ed. II, 1960), dintre care vol. III prezintă un mare interes pentru modul în care încearcă să integreze în operă și corespondența. Același autor a mai publicat: Nietzsches-Index zu den Werken in drei Bänden (München, 1965). O bibliografie selectivă, bine elaborată, dă Ivo Frenzel în volumul „Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1966, pp. 139—147. De fapt, o „Bibliografie — Nietzsche" rămîne o parte componentă a ceea ce începe deja să se numească „Nietzscheforschung". Astfel, la bibliografia alcătuită de Reichert și Schlechta s-au adăugat: International Nietzsche Bibliography 1968—1971 (în „Nietzsche-Studien", Bd. 2, 1973, p. 320—340) și International Nietzsche Bibliography 1972—1973 (în „Nietzsche-Studien", Bd. 4, 1975, p. 351—373).

---

[2] C. Rădulescu-Motru, *Fr. W. Nietzsche* (1897), ed. a III-a, Editura „Reforma Socială", București, 1921, p. V.

[3] Fr. Nietzsche, *Werke*. Auswahl in zwei Bänden, II. Band, A. Kröner, Leipzig, 1938, p. 295.

[4] Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, A. Kröner, Leipzig, 1930, p. 77, 221.

pierderii printre lucruri. Posibilitatea unei proiecții pe verticală în istorie nu poate să nu conducă astfel la premisele metafizicii acelui *Dasein* existențialist și, implicit, ale unei ontologii a umanului.

Este de reținut că, în întreaga evoluție a gîndirii lui Nietzsche, de la studiul creației artistice în *Nașterea tragediei* (1872), la o metafizică a vieții și a umanului, anumite teme rămîn constante și alcătuiesc pilonii specificității demersurilor sale.

Se știe că, încă în 1936, K. Jaspers a propus o periodizare devenită clasică a operei și, implicit, a lărgirii ariei tematice și a dezvoltărilor ideatice ale lui Nietzsche. „Mersul acestei gîndiri — scria Jaspers — se împarte foarte bine în *trei* perioade, care se determină în primul rînd ca timpul încrederii nemărginite în cultură și în genii (pînă în 1876), în al doilea rînd ca timpul încrederii în știința pozitivă și al dezagregării critice, (pînă în 1881), iar, în al treilea rînd, ca timpul filozofiei noi (pînă spre sfîrșitul anului 1888)"[5]. Același autor preciza că „tabloul omului" cel care trece în prim plan și capătă semnificație „în loc de dumnezeire și în loc de orice morală"; mai mult, „Got ist tot", „această concepție care domină întreaga operă tîrzie a lui Nietzsche, se anunță de timpuriu, încă înainte de 1872"[6].

De fapt, Nietzche însuși, în *Ecce homo* (1888), privește unitar opera și viața sa. „Reevaluarea tuturor valorilor (Umwertung aller Werte) — scria Nietzsche, — aceasta este formula mea pentru un act de cea mai înaltă conștiință de sine (Selbstbesinnung) a umanității, care în mine a devenit carne și geniu"; „eu sînt primul *imoralist*: cu aceasta eu sînt nimicitorul prin excelență"[7]. Preluînd formula lui Voltaire „Ecrasez l'infâme!, Nietzsche proclamă: „Dionysos împotriva Crucificatului"; prin Dionysos anunța însă „filozofia veșnicei reîntoarceri" (Philosophie der ewiger Wiederkunft), care constituie „concepția de bază" a lucrării *Așa grăit-a Zarathustra*.

Tema „reevaluării tuturor valorilor" încheie lucrarea *Antichrist* (1888) și constituie laitmotivul volumului publicat postum cu titlul *Voința de putere*, asociindu-se cu ideea „moralei ca opusă naturii" din *Crepusculul idolilor* (1888)[8]. Epilogul îl constituie, evident, *nihilismul*, ceea ce, mărturisește însuși Nietzsche, înseamnă nu numai „critica valorilor supreme de pînă acum", ci faptul că cele mai înalte valori se devalorizează (entwerten): „lipsește scopul, lipsește răspunsul la «de ce»"[9]. În acest context, formula „Gott ist tot" accentuează nihilismul; prezentă în autoexpunerea din *Ecce homo*, formula oarecum inversată, „dass Gott tot ist"[10], domină prima parte din *Așa grăit-a Zarathustra* (1883—1885), urmată fiind de ideea „veșnicei reîntoarceri", ca „formulă supremă a afirmării" (cum preciza Nietzsche în *Ecce homo*) și de ideea „supraomului".

Rezultă astfel pe ansamblu ceea ce E. Fink numea „ideile fundamentale ale filozofiei lui Nietzsche": „moartea lui Dumnezeu"; „voința de putere"; „veșnica reîntoarcere a aceluiașului"; „supraomul"; ceea ce unește aceste teme și dă „specificul" filozofiei nietzscheene, „premisa ei de bază", este „egalitatea fundamentală «Sein = Wert»"[11]. De aci a izvorît, se pare, în climatul de la Freiburg in Breisgau, unde E. Fink și M. Heidegger au lucrat împreună (au ținut chiar seminarii speciale împreună), interpretarea lui Nietzsche ca un existențialist *avant la lettre*, interpretare propusă încă de K. Jaspers (în 1936): prin „conceptul fundamental" de „voință de putere", Nietzsche s-ar situa astfel „în rîndul metafizicienilor"[12].

Dincolo de limbajul metaforic al scrierilor lui Nietzsche s-a descoperit astfel un „gînditor metafizic"; deși nu este un „gînditor riguros", ci un „Dichterphilosoph", Nietzsche formulează un „principiu metafizic": „orice existent este în esență voință de putere"[13]. „Teoria eternei reîntoarceri a aceluiași-ului (des Gleichen) și teoria voinței de putere — scria Heidegger — — sînt legate laolaltă în modul

---

[5] K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., W. de Gruyter, Berlin — New York, 1974, p. 43.

[6] *Ibidem*, p. 161, 246.

[7] Fr. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, în vol. *Götzendämmerung. Der Antichrist. Gedichte*, A. Kröner, Leipzig, 1931, p. 400, 401. De fapt, *Antichrist* este cartea I a unei mari lucrări proiectate sub titlul *Umwertung aller Werte*, rămasă neterminată (vezi pp. 185—290 ale volumului citat).

[8] *Ibidem*, p. 283, 101—105.

[9] Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, în Fr. Nietzsche, *Werke*. Auswahl in zwei Bänden, Band II, p. 352, 318.

[10] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, în *Nietzsches Werke*, „Klassiker Ausgabe", Band VI, A. Kröner, Leipzig, f.d., p. 12. Menționăm că există un *Zarathustra — Kommentar*, 4 volume, publicat de Gustav Nauman în 1899—1901 la Leipzig.

[11] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart—Köln—Mainz, 1973, p. 59, 18.

[12] K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 290.

[13] M. Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 11, 12, 13.

cel mai profund. Unitatea acestor teorii este văzută ea însăși în mod istoric ca reevaluare a tuturor valorilor de pînă acum"[14]. Mai mult, „voința de putere" este „principiul unei noi așezări a valorilor (Wertsetzung) și viceversa" ; cu aceasta, Nietzsche apare „ca gînditorul care a desăvîrșit metafizica", o „metafizică" a „existentului ca întreg"[15].

Sensurile „reevaluării", ale nihilismului și „reașezării valorilor" se află însă nu numai în metafizica „voinței de putere" ci și în încercare de raportare critică a lui Nietzsche la societatea și la organizarea burgheză modernă a culturii. Tip prin excelență contestatar, el a împins însă contestarea prea departe, extinzînd-o asupra valorilor pozitive și a forțelor sociale progresiste ale timpului. Prin aceasta, poziția lui burgheză iese însă în evidență, cu toată critica filistinismului, a mărginirii mercantile și a intelectualismului și, în genere, cu toate meritele pe care le poate avea o intuire realistă a conflictului valorilor în lumea modernă.

Reacția îndreptățită față de tabla de valori a culturii burgheze și, în particular, față de morala tradițională nu l-a condus pe Nietzsche la aflarea unei noi formule de viață etică, ci la un amoralism (acesta este sensul a ceea ce determină Nietzsche ca „imoralist") cu consecințe social-politice reacționare, care au fost apoi puse pe primul plan și utilizate de ideologia fascistă.

Teoria „voinței de putere" (un idealism voluntarist, după care lumea este un ansamblu al voințelor care tind spre dominație), exalta valorile vitale și conducea la ideea (din *Așa grăit-a Zarathustra*) că ar fi necesară apariția unui „supraom" (*Übermensch*) și, în consecință, constituirea unei societăți a elitelor, a celor tari, pentru care morala ar fi o „prejudecată". La toate acestea, se adaugă teoria „veșnicei reîntoarceri", care neagă progresul istoric tocmai într-o perioadă de profunde mutații în structura lumii moderne. Pe bună dreptate, F. Mehring considera filozofia lui Nietzsche ca pe o „proslăvire a marelui capital" [16].

Critica „lumii moderne" vizează însă și o eliberare a omului, o salvare a umanului, anunțînd o problematică de perspectivă a antropologiei filozofice. Nietzsche respingea, ca și Marx, conceptul „naturii umane" a „luminilor", dar nu înțelegea esența socială a omului, raportul dintre individul real și omul ca „ființă generică" (Marx). Concepția abstractă despre individ se vede și în interpretarea relativismului normelor morale ca o dispariție a moralității.

O înfăptuire rămîne, totuși, apreciabilă : Nietzsche sfarmă mitul veșniciei normelor și pe cel al omului ca „Vernunftperson". Omul este legat de condiția umană, dar este eliberat de spectrul transcendenței și al vinovăției absolute de care el însuși nu este răspunzător. Din păcate, vechiului mit al omului i se substituie cel al „supraomului", ceea ce transformă noua proiecție a omului într-o utopie, care implică însă, prin caracterul ei elitar și prin „superioritatea" valorică, pericolul unor încercări de tratare politică nedorită.

Critica lumii moderne în opera lui *Nietzsche* se concentrează în special asupra insuficiențelor intelectualismului și romantismului[17] și *încearcă să afle rosturile creației artistice în contextul culturii timpurilor noi*. El caută să reîndreptățească *mitul ca valoare permanentă* a spiritului uman. Pentru Nietzsche, mitul nu are o valoare gnoseologică (ca la Vico sau chiar la Wagner), nici nu este o verigă între filozofie și poezie (ca la Schelling și la romantici), nici o formă mai veche, depășită a spiritului omenesc, ci este o valoare autonomă, care ne pune în contact cu substratul metafizic al realității, întrucît conține în sine aspirația spre viață.

Fuziunea acestei teorii a mitului cu „voința de putere" (Wille zur Macht) dă o „filozofie a

---

[14] *Ibidem*, p. 26.

[15] *Ibidem*, p. 487—488 ; 473, 481. Ideea fondului „metafizic" al operei nietzscheene este susținută și de alți interpreți contemporani. Astfel, K.-H. Volkman-Schluck (Köln) consideră că „începutul veritabil al gîndirii lui Nietzsche îl constituie scrierea « Omenesc prea omenesc », în care Nietzsche se întoarce pentru prima oară în mod hotărît spre omul viu (das Lebenswesen Mensch) ca fundament al metafizicii. Deoarece omul este subiectul metafizicii, atunci metafizica este la rîndul ei ceva uman, care aparține omului, anume un fenomen al omului viu" (*Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1968, p. 5).

[16] F. Mehring, *Pagini de critică*, București, E.S.P.L.A., 1958, pp. 114—130.

[17] Așa cum a precizat B. Russell (*Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1953, p. 772—773), Nietzsche a criticat romantismul, dar el datora mult romantismului, fără a fi un romantic conștient ; de fapt, ideea romantică a geniului circulă în reflecțiile lui Nietzsche : „supraomul" seamănă cu „Siegfried" al lui Wagner, iar modelul de erou în filozofia politică nietzscheană îl reprezintă Napoleon. Tema romantică apare și în încheierea la lucrarea lui Nietzsche din 1886, intitulată *Jenseits von Gut und Böse* (A. Kröner, Leipzig, 1930) ca un imn panteist înălțat prieteniei (pp. 234—236 : *Aus hohen Bergen. Nachtgesang*).

vieții", sau, mai bine zis, *concepe filozofia* nu în mod intelectualist, *ci ca pe o formă de viață*, încercînd astfel, în filozofia culturii în genere, „o sinteză a idealismului german clasic al culturii cu naturalismul biologic-darwinist al timpului său" [18].

Ca și mitul, cunoașterea și arta, creația culturală în genere, nu au funcționalități intelectualiste (pentru Nietzsche ideea funcției cognitive a formelor culturii este secundară), ci sînt forme de viețuire. Viața însă nu are un sens pur biologic și nici nu este un produs al „voinței oarbe" (Schopenhauer), ci este o „voință de putere", în sensul de putere creatoare.

Așa cum am mai remarcat, Nietzsche nu poate fi considerat un elev propriu-zis al lui Schopenhauer. Chiar ceea ce el a preluat de la Schopenhauer, i-a dat o formă personală, proprie. Nietzsche „este însuflețit de o dispoziție sufletească a luptei asemănătoare cu cea a lui Schopenhauer. Și el combate violent intelectualismul. Simpla cunoaștere intelectuală, simplul scientism este pentru el odios. Cunoașterea îi apare ca un simplu mijloc al vieții, iar eroarea valorează pentru viață nu mai puțin decît adevărul. Ba chiar Nietzsche afirmă ocazional puternic funcția biologică a cunoașterii. Însă viața nu este pentru el în mod darwinist o simplă luptă pentru existență, care decurge din necesitate, și nici în mod schopenhauerian o simplă acțiune a voinței metafizice ... ea este pentru el o luptă pentru mai mult decît simpla viață, pentru o intensificare, înălțare a vieții, care în mod fundamental este « voință de putere ». Negării schopenhauriene a lumii îi va fi opusă cea mai puternică afirmare a vieții. Viața trebuie să fie creatoare, să fie înălțată și victorioasă tot mereu ... Filozoful trebuie să pună noi valori, nu trebuie să fie cunoscător, ci ordonator" [19].

De fapt, la aceasta și conduce echivalarea „existenței" (Sein) cu valoarea, de care vorbea E. Fink. Unui biologism în conceperea rostului valorilor i se poate opune astfel deschiderea inversă, înălțarea vieții spre valori, chiar dacă era vorba, în primul rînd, de valorile vitale. Prospectarea studiului creației pe o direcție axiologică nu poate să nu fie recunoscută aci. Așa cum s-a observat, se pare că, dintre toate încercările de a degaja sensul filozofiei lui Nietzsche, „singura relevantă" este „tratarea lui, în primul rînd, ca un filozof al valorilor, care a proclamat ca țintă supremă a omenirii formarea și educarea unei elite spirituale apte să creeze noile valori ale culturii spirituale" [20].

Din păcate însă, concepția despre valori a lui Nietzsche nu sesizează fundamentul social-istoric al creației valorice și al funcționalității valorilor. „Egalitatea" de care vorbea E. Fink închide calea spre punerea problemei temeiurilor reale și totul se raportează la umanul din om, la creativitatea nelimitată a acestuia. „Reevaluarea" (Umwertung) și „Gott ist tot", care condiționează nihilismul, pun viața culturii în sfera umanului, îl salvează pe om de pierderea în mediul ambiant. O regăsire a omului-demiurg este inevitabilă aci și vine în totală contradicție cu nihilismul, sau, mai exact, prin această regăsire nihilismul se autoanulează și produce o deschidere, implicată în punerea premiselor contestării radicale a „lumii moderne", dar dezvăluită abia prin aflarea adevărului simplu că *omul este mai mult decît este de fapt.*

Cu aceasta Nietzsche conduce la o eliberare de criterii exterioare, transcendente, anunțîndu-i oarecum pe Heidegger și Sarte. „Omul transformator... este cel care creează (der Schaffende). El este omul propriu, care are realitate. Natural, «creator» nu înseamnă omul care muncește fizic, ci cel care crează cu ușurință, cel care instituie valori... Pentru creator nu există o lume cu sens gata făcută ... Dumnezeu este o contradicție în raport cu libertatea umană" [21]. „Moartea lui Dumnezeu" înseamnă astfel pentru Nietzsche „declinul renegării timpului și recunoașterea timpului ca dimensiune proprie a oricărei existențe. În opoziție cu idealismul, care scosese timpul din existență, Nietzsche vrea ca « pămîntul » să preia existența inteligibilă în timp și să gîndească o conexiune fundamentală a existenței cu timpul... Creatorul (der Schaffende), care prin moartea lui Dumnezeu își dobîndește pentru prima dată libertatea sa

---

[18] *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, 12. Aufl., Berlin, 1923, p. 543. După unele interpretări, nu biologismul, ci tradițiile dialectice heracliteene ar domina demersurile mai teoretice ale lui Nietzsche. „Nu Schopenhauer, nici Darwin, nici Wagner, ci o nouă metafizică a nevinovăției și a vieții a vrut să vestească tînărul Nietzsche. Lumea i-a apărut ca un loc de prezentare a unei riguroase dreptăți, care ar decurge din lupta forțelor... Cu aceasta, Heraclit apare ca filozoful tînărului Nietzsche; Heraclit este însă și filozoful celui din urmă Nietzsche" (Alfred Baeumler, *Zur Einführung* la Fr. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, Erster Band, A. Kröner, Leipzig, 1931, pp. XXXIX—XL).

[19] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 91.

[20] L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972, p. 127.

[21] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 74.

cea mai exterioară și își deschide pămîntul, se situează în mod expres și intenționat în timp, depășește efemeritatea și cu aceasta propriul său sfîrșit" [22].

Astfel, Nietzsche opune voluntarismului lui Schopenhauer și naturalismului idealul unui *om — creator*, liber de premise transcendente, ancorat în timpul existențial, dar care tinde spre „supraom" ca ideal cultural: „voința de putere nu este tendința de a ajunge situat liniștit într-o poziție puternică, ci ea este totdeauna voință către superioritate (Übermacht) și depășire" [23].

În felul acesta, Nietzsche construiește o „filozofie a vieții" în centrul căreia se află omul creator de cultură, îndeosebi geniul, care, în formula „supraomului", a căpătat însă interpretări nedorite, în forma unei teorii reacționare a cultului forței și a arbitrariului în actele umane. Este adevărat însă că, pentru toate aceste interpretări, Nietzsche poartă cel puțin o vină morală. Teoria desprinsă mai sus după textele lui Eugen Fink (gînditor situat între Husserl și Heidegger, colaboratorul lui Heidegger la Universitatea din Freiburg în Breisgau) ne arată nu numai un Nietzsche al epocii sale, ci și un precursor al tematicii existențialiste.

De fapt, nu este întîmplător ca monografiile celebre ale lui Jaspers, Fink și Heidegger nu sînt studii asupra lui Nietzsche, ci prilejuri de a expune o anumită variantă de „filozofie a existenței", care rămîne parțial, ca și la Nietzsche, o încercare de reconstrucție în teoria culturii și a umanismului și totodată o critică de la dreapta a societății burgheze, cu accente de conservatorism însă (mai ales la Heidegger)" [24].

Cît de departe au mers interpretările în sensul existențialismului, ne-o arată, în primul rînd, celebra monografie a lui Jaspers (din 1936), după care nietzscheanismul ar fi „filozofia autodepășirii, a neliniștii fără scop, a absolutei negativități. El n-a vrut să fie deloc un sistematic; el nu are în genere nici o patrie... ...Această filozofie ... ar fi o pasiune pentru neant. Totul ar fi o filozofare pe baza lipsei de dumnezeu [25]".

Este adevărat că Nietzsche consideră totul (morală, rațiune, umanitate, cultură, adevăr, filozofie, creștinism) din unghiul de vedere al acestei din urmă teze, dar, așa cum am mai spus, Nietzsche nu numai distruge (nihilism), ci și încearcă să construiască ceva (o filozofie a omului și a culturii). Însăși critica lumii moderne, în special critica creștinismului, care conduce, cum recunoștea Jaspers [26], la o teorie ateistă specifică, este un cîștig al filozofiei.

Trebuie să punem în evidență, pentru condițiile istorice respective, valoarea acestui ateism, care, deși nu se construiește pe o nouă concepție despre lume, științifică, este pozitiv prin însuși faptul negării creștinismului ca valoare etică supremă. După unele interpretări, „ateismul lui Nietzsche a avut ca baze teoretice ... materialismul, pozitivismul și darwinismul epocii sale. Din acest punct de vedere, efortul lui Nietzsche se integrează în curentul de idei care cerea o cultură laică, critică, adversară compromisurilor cu religia și cu orice fel de idealism filozofic (linia lui Erasm, Voltaire, Feuerbach)" [27].

Este meritul lui K. Löwith [28] de a fi subliniat de timpuriu semnificația specifică a

---

[22] *Ibidem*, p. 75.

[23] *Ibidem*, p. 80. De fapt, ideea *omului — creator* constituie conținutul ideatic al metaforei „supraomului", iar interpretarea „superiorității" în sine în sens de cult al forței (chiar al puterii !) aparține unor mistificări mai tîrzii (în orice caz, de după primul război mondial !). Așa cum subliniază cercetarea mai recentă, interpretarea rasistă, bazată pe ideea că „așa cum animalul a fost o treaptă premergătoare omului, omul trebuie să devină animal pentru a putea să fie premisă a supraomului", nu se justifică; căci „existența supraomului" nu apare ca „reală", ci „mai curînd într-o dimensiune literară" (D. Brennecke, *Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagworts*, „Nietzsche — Studien", Bd. 5, 1976, p. 123, 124, 143). Este semnificativ că cercetarea de după cel de-al doilea război mondial este axată pe dezvăluirea mistificărilor și, mai ales în ultimele două decenii, caută un Nietzsche autentic, unii îl leagă chiar de tradițiile progresiste ale culturii (Vezi E. Biser, *Nietzsche und Dante*, „Nietzsche — Studien", Bd. 5, 1976, p. 146—177).

[24] Așa cum s-a observat însă, pe bună dreptate, Nietzsche cel prezentat de interpreți ca Betram, Baeumler, Klages, Löwith, Jaspers și Heidegger „nu este cel istoric, ci unul resemnificat, «îmbunătățit»" (Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, 4. Aufl., Herder, Freiburg-Wien, 1960, p. 477).

[25] Joh. Hirschberger, *Op. cit.*, p. 481.

[26] K. Jaspers, *Op. cit.*, pp. 29—30; 57; 161.

[27] C.I. Gulian, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1975, pp. 245—246.

[28] Prin exegezele sale: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1938); Von Hegel bis Nietzsche (1941); Fr. Nietzsche (1956); *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche* (1967).

acestui tip de ateism. Marea realizare a lui Nietzsche, susținea Löwith, nu o constituie explicația după care „Dumnezeu a murit", ci „depășirea" nihilismului corelat cu această explicație, ceea ce îl transformă pe Nietzsche „în primul mare antropolog modern". „Odată cu eliminarea unei voințe divine conștiente, a intențiilor divine și a unei ordini morale a lumii, lumea se arată din nou așa cum era originar : dincolo de bine și de rău, ca o « nevinovăție a devenirii » ... Omul ca un produs contingent al lumii naturii nu are nici o vină în raport cu un Dumnezeu, care ar fi *causa prima* a tuturor... Cu Nieztsche se desăvîrșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoștere a lumii ca lume. Cu aceasta el încetează de a fi a-teism" [29].

Evident, „ateismul" nietzschean nu mai este un simplu nonteism, concretizat în eliminarea divinității transcendente, ci redă lumii și omului autonomia și „eliberarea" de o sancțiune exterioară. Ordinea morală nu mai este a lumii impusă lumii, ci și-o creează în mod liber omul „Depășirea nihilismului" conduce astfel, așa cum am mai menționat, la omul-demiurg, dar, din păcate, lipsit de solul fertil social-istoric care îi determină acțiunile și creația de libertate. O deschidere spre mai mult decît „omul modern" al religiei și al intelectualismului este cuprinsă aici, deși ia forma utopică, și nu lipsită de riscuri, a lui „Übermensch". Regăsirea lumii și a omului nu se poate împlini în lumea dată (neacceptarea condițiilor burgheze ale ființării omului), dar, după Nietzsche, în nici o altă lume istorică. Este limita peste care conștiința burgheză nu poate trece.

Este astfel important să înțelegem nuanțat raporturile între Nietzsche și existențialism, pentru a nu pierde din vedere nici elementele comune, dar nici deosebirile în atitudinea față de viață, de filozofie, cultura modernă.

Transformarea lui Nietzsche într-un „filozof al existenței", așa cum face Heidegger, conduce la neglijarea domeniilor celor mai importante de care celebrul gînditor s-a ocupat — etica și filozofia culturii. Nietzsche apare astfel cu o ontologie, pe care a intituit-o dar oricum, nu a elaborat-o. Așa cum s-a observat însă, „a interpreta întreaga gîndire a lui Nietzsche în funcție de existență, înseamnă să rescrii, pornind de la Nietzsche, o filozofie total nouă" ; concepînd „voința de putere" ca φύσις, Heidegger crede că „nu numai esența existenței, ci existența însăși se exprimă în voința de putere" [30]. „Existența" își subordonează „voința de putere" și este „eterna reîntoarcere" de care vorbea Nietzsche și pe care o considera ca esențială pentru gîndirea sa ; Heidegger „proiectează" în opera lui Nietzsche concepte care nu-i sînt proprii : „unitatea existentului" și „prezența permanentă a cercului", a revenirii „aceluiași-ului" [31].

---

[29] K. Löwith, *Nietzsche Wollendung des Atheismus*, în vol. *Nietzsche. Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, Vandenhoeck u. Ruprecht Göttingen, 1974, p. 18.

[30] F. Assad Mikhaïl, *Heidegger interprète de Nietzsche*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 1, 1968, p. 18, 25.

[31] *Ibidem*, p. 30, 49. Interpretările existențialiste tind în genere să evite punctul de vedere axiologic, perspectiva aprecierii, care este proprie lui Nietzsche. „Căci existența este totdeauna aceea care ghidează orice estimare concevabilă și, pentru aceasta ea scapă aprecierii însăși" ; cu alte cuvinte, aprecierea ar ține de un „pragmatism vital", legat de o tablă de valori" (Vezi J. Granger, *Nietzsche et la question de l'être* (II), în „Revue de la France et de l'Etranger", nr. 3, 1971, pp. 276—277).

Pe un alt plan, trebuie remarcat însă că unele interpretări au exagerat ideea heideggeriană a unui Nietzsche „metafizician al subiectivității" ; „puterea" creatoare a acesteia a luat la unii autori un sens fizic, nu „metafizic" și, de aceea s-a propus precizarea : „putere și nu forță" (B. Taureck, *Macht, und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches*, „Nietzsche-Studien", Bd. 5, 1976, p. 29—54). Este clar însă că receptarea „metafizică" a lui Nietzsche de către Heideger este speculativ antropologică, dar nu are afinități cu răstălmăcirile rasiste ale lui Gobineau sau Chamberlain. Căci Nietzsche a subliniat „declinul omului de pînă acum", nu al omului ca atare, ca ideal proiectat mistic în Dionysos sau Zarathustra ; de aceea s-a și spus, pe bună dreptate, că „supraomul" este un concept pentru „omul care se produce pe sine", un „dichterische Bild" (P. Köster, *Das Fest des Denkens*, „Nietzsche-Studien", Bd. 4, 1975, p. 255, 260).

3. Ca un ecou, poate, al aprecierilor din epocă, autorul *Naşterii tragediei din spiritul muzicii* a intrat în conştiinţa filozofică a veacului nostru în formula „cazul Nietzsche". Îndeosebi perioada de după primul război mondial, în urma constatării fondului mai adînc al conflictului valorilor, intuit de Nietzsche în spirit realist şi cu o remarcabilă luciditate, gîndirea nemarxistă vădea un interes sporit pentru modalităţile de filozofare propuse de acesta, dincolo de ceea ce s-a numit „der Fall Nietzsche" descoperind o problematică de mare semnificaţie pentru omul contemporan. Pe măsura ascensiunii existenţialismului, opera lui Nietzsche a devenit pur şi simplu un cadru de reconstrucţie a metafizicii idealiste şi a unei ontologii a umanului. Atît de pregnantă a devenit asimilarea operei şi a istoriei Occidentului în numele lui Nietzsche încît Heidegger a ajuns să susţină că „numele gînditorului stă ca titlu pentru faptul (die Sache) gîndirii sale", iar celebrul aforism „Gott ist tot" ar fi formula pentru experienţa fundamentală a unui eveniment al istoriei occidentale [32].

Într-un anumit fel, Heidegger avea dreptate. Căci aforismul amintit, ca şi altele care expun temele de bază ale gîndirii nietzscheene, exprimă în esenţă sensul istoriei şi culturii Occidentului, anunţînd o proiecţie a gîndirii ce depăşea climatul ideatic al ultimelor decenii ale secolului trecut, dar exprima nişte tendinţe sociale şi spirituale reale ale acelor vremuri. Asprul rechizitoriu făcut de Nietzsche „modernităţii" surprindea aspecte critice, de criză ale societăţii burgheze în faza de intrare în imperialism.

Ridicînd contestarea prezentului la rangul de principiu, denunţînd mărginirea mercantilă şi filistinismul burghezului modern, intuind fermentul dezagregării în tabla de valori a epocii şi insuficienţa criteriilor tradiţionale de evaluare şi comportare, Nietzsche, dincolo de atitudinile sale aristocratice, antidemocratice şi antiscientiste, punea sub semnul întrebării un mod de viaţă şi un model uman care, cel puţin pe terenul filozofiei nemarxiste, se bucuraseră pînă atunci numai de elogii. Şi aceasta nu putea să nu atragă atenţia şi să nu-l integreze pe Nietzsche în conştiinţa critică a epocii care se năştea, încet dar sigur, urmînd legile nescrise ale istoriei şi vădind criza umanismului burghez clasic, care îşi aflase consacrarea în conceptul de „umanitate".

Ceea ce este caracteristic operei nietzscheene în ansamblu se leagă, de fapt, de transformarea a ceea ce se numea încă demult „critica civilizaţiei" în preocuparea centrală a filozofiei. Ca urmare, Nietzsche poate fi privit, desigur *mutatis mutandis*, ca un Rousseau german la care latura dominantă însă este latura critică, desfăşurată de la dreapta, de pe poziţiile antidemocratismului şi aristocratismului, renunţînd definitiv la idealurile progresiste ce-l însufleţiseră odinioară pe autorul *Contractului social*.

Deşi esenţa gîndirii lui Nietzsche cade în sfera criticii moralei şi a mărginirii mercantile a omului din epoca lui, nu poate să nu reţină atenţia încercarea, de sorginte romantică desigur, de a concepe filozofia ca pe o formă de viaţă, distanţîndu-se însă atît de subiectivismul şi de pesimismul romantic, cît şi de intelectualismul „luminilor". O reacţie îndreptăţită împotriva pozitivismului este constitutivă noii modalităţi de filozofare, care, în ciuda tezei „devalorizării tuturor valorilor", constituie o căutare a omului, a sensului şi a valorii, încearcă proiectarea unui nou model uman, proiectare caracterizată, din păcate, prin utopism şi exprimată în forma unor metaforemituri care, în procesul adîncirii crizei gîndirii burgheze, au condus la interpretări exagerate.

Este de reţinut că studiul creaţiei artistice şi justificarea acesteia în contextul culturii, timpurilor noi, deşi pe fondul temei „veşnicei reîntoarceri" (neacceptarea progresului istoric efectiv), l-a condus pe Nietzsche la conturarea unei metafizici (= filozofii) a vieţii şi a umanului. Nihilismul, „imoralismul" (corect : amoralismul) privesc trecutul şi prezentul, nu exclud o afirmare în negaţie a umanului din om, năzuinţa spre o înaltă „conştiinţă de sine" a umanităţii.

În acest sens, voluntarismul lui Schopenhauer şi naturalismul sînt depăşite în asimilarea vieţii în sfera creaţiei culturale şi, implicit, a afirmării umanului. Se poate spune, de aceea, că nihilismul, şi formulele pe care se susţine, îndeplinesc şi o funcţie constructivă sau sînt cel puţin o manifestare de cutezanţă opusă pesimismului epocii şi devalorizării umanismului abstract-contemplativ. „Voinţa de putere" încetează de a fi numai o afirmare a voluntarismului şi devine, aşa cum preciza Heidegger, „principiul unei noi aşezări a valorilor" şi, implicit, a umanului.

[32] M. Heidegger, *Nietzsche*, Band I, p. 9, 183.

VIZIUNEA ISTORICĂ DESPRE LUME LA WILHELM DILTHEY

DE

C. I. GULIAN

Am arătat cu alt prilej că poziția critică față de concepția generală idealistă — din punct de vedere ontologic și gnoseologic („înțelegerea" — *Verstehen*) — nu trebuie să ne împiedice să valorificăm meritele istorice ale lui Dilthey în filozofia contemporană a culturii[1]. W. Dilthey (1833—1912) a fost un adversar al „conștiinței generice", al conștiinței metafizice; el a arătat că omul ca subiect al istoriei și plăsmuitor de cultură este întotdeauna omul real, omul istoric-concret. Împotriva interpretărilor subiectiviste ale creației spirituale, Dilthey a reluat și aplicat categoria hegeliană a „spiritului obiectiv"; el a vorbit foarte clar despre faptul că creatorul, chiar cînd este o mare personalitate, ca ființă istorică este integrat în „istoria oamenilor și a alcătuirilor sociale" (*Ordnungen*). Împotriva lui Nietzsche, Dilthey a arătat că nu introspecția (noi am spune: *nu numai* introspecția) este calea cunoașterii omului, ci istoria, inclusiv istoria culturii Mai arătam că prin noțiunea de *Lebensstimmung*, Dilthey punea problema de a explica diferitele *Weltanschauung*-uri nu prin disecarea ideilor, ci raportîndu-le la atitudini, afecte, scopuri, valori. Deși n-a putut să pătrundă pînă la legitatea complexă pe care o relevă dualitatea factorilor social-istoric și uman, relevam stăruința cu care Dilthey, învingîndu-și psihologismul inițial, lupta pentru o viziune istorică asupra spiritului și nu fără a sesiza totodată realitatea „marilor puteri obiective", care domnesc asupra istoriei culturii.

Tematica centrală a teoriei culturii ne obligă să luminăm și alte idei valoroase ale lui Dilthey. În spiritul valorificării critice care ne călăuzește în istoria filozofiei, se cere revizuirea unor păreri simplificatoare și unilaterale asupra unor noțiuni care joacă un rol central în opera lui Dilthey — „viață" și „filozofia vieții", sensul „trăirii", „expresia" (expresia vieții) și înțelegerea plăsmuirilor spirituale, concepția structurală despre creații și epoci de cultură, raportul dintre atitudine (*Verhalten*) și *Weltanschauung*, raportul dintre „forță" și „sens". Se impune, de asemenea, în mod deosebit, datorită actualității ei, examinată hermeneutica lui Dilthey, valoarea și limitele ei.

Credem că latura pozitivă a tuturor conceptelor și categoriilor de mai sus, cît și a hermeneuticii, poate fi bine reliefată în lumina strădaniilor metodologice, dar și aplicative, pe care le-a depus Dilthey pentru apărarea și evidențierea specificului „științelor spiritului".

Autoexplicarea spiritului și a creației lui era o convingere curentă la sfîrșitul veacului trecut și la începutul veacului nostru. Căci în ciuda constituirii sociologiei marxiste și a sociologiei nemarxiste a culturii, cît și a dezvoltării și influenței sociologiei marxiste și nemarxiste asupra unor istorici ai literaturii, artei, filozofiei, moralei, dreptului, religiei etc. concepția spiritualistă se menținea dominantă. Nu prin *interpretarea* fenomenelor culturii se deosebește Dilthey de majoritatea reprezentanților idealismului, ci prin noutatea și stăruința preocupărilor lui metodologice: prin ce se deosebește fenomenul spiritual de cel natural?

Primul concept care ne întîmpină în concepția lui Wilhelm Dilthey, care a și pecetluit pentru unii gîndirea lui, este conceptul de „viață". De aici înregistrarea lui ca reprezentant al „filozofiei vieții", (*Lebensphilosophie*") alături de Nietzsche și Simmel, Rudolf Eucken și Spengler. Fără îndoială că Dilthey a plătit tribut tendințelor iraționaliste care au răbufnit în filozofia nemarxistă la Bergson și autorii mai sus citați. Dar obiectivul principal al lui Dilthey n-a fost proclamarea supremației forțelor iraționale, abandonarea gîndirii riguroase în favoarea intuiției (Bergson) sau exaltarea vreunui vitalism „dincolo de bine și rău" (Nietzsche). Preocuparea principală și stăruitoare a lui Dilthey a fost de a lărgi orizontul metodologic al filozofiei, de a dobîndi un tărîm specific și o metodă specifică pentru științele istorice („științele spiritului"). El năzuia să dea o „critică a rațiunii istorice", așa după cum Kant dăduse o critică a rațiunii îndreptate asupra naturii. Bollnow apreciază că Dilthey a vrut „să înțeleagă viața prin sine însăși". Dar noțiunea de viață, la sfîrșitul veacului al XIX-lea, nu mai era filozofic valabilă, fără a se ține seama de darwinism și de bazele fizico-chimice ale fenomenului biologic.

---

[1] C.I. Gulian, *De la filozofie la sociologia contemporană a culturii*, în vol. *Confruntări despre om și cultură*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1972, p. 10—12.

Aspectul pozitiv în conceptul diltheyan al vieții a fost folosirea lui metaforică pentru a reda *istoricitatea*, transformarea neîntreruptă a realității social-umane. Dilthey era fascinat de ,,enigma'' și plenitudinea vieții, pe care o sesizează și o redau poezia și arta. Întrucît marii scriitori au fost neîntrecuți cunoscători ai sufletului omenesc și ai relațiilor umane, Dilthey se întreabă dacă filozofia n-ar putea să învețe de la marii artiști, păstrîndu-și însă mijloacele sau uneltele ei specifice: conceptele ... Ca și Nietzsche, deși într-un chip mai puțin radical, Dilthey are o altă viziune, decît cea tradițională, despre filozof și filozofie. În prefața la *Introducere în științele spiritului* (1883), Dilthey ia poziție clară față de tipul filozofului tradițional raționalist-analitic, se războiește cu ,,acel subiect cunoscător pe care l-au construit Locke, Hume și Kant, în ale cărui vine nu curge sînge adevărat, ci sucul subțiat al rațiunii ca pură activitate mentală'' [2]. Acestui subiect abstract, schematizat, Dilthey îi opune ,,omul total'' la care l-au dus cercetările *psihologice* și *istorice*.

Desigur că afirmația lui N. Bagdasar că la Dilthey ,,critica rațiunii istorice își are temelia în știința sufletului'' [3] — este îndreptățită, însă înțeleasă numai istoric: după cum arată convingător Bollnow, Dilthey a depășit psihologismul, care caracterizează numai prima perioadă a activității lui.

După cum se știe, meritele istorice ale lui Rickert în stabilirea *valorii* ca zodie sub care se desfășoară fenomenele spiritului — sînt indiscutabile. Dar Rickert era totuși un neokantian, căruia viața, sub dublul ei aspect — uman și istoric — îi rămînea depărtată, dacă nu chiar străină. Dilthey era o conștiință sensibilă, fremătătoare, un mare istoric al culturii, un spirit deosebit de atent la ceea ce-i unic, *biografic*, în creația spirituală. Între rafinata preocupare a metodologilor neokantieni de a șlefui concepte și cunoașterea vieții, Dilthey alegea hotărît viața: ,,Să înțelegi viața trăită de oameni — aceasta-i vrerea omului contemporan'' [4]. Iată o lozincă filozofică pe cît se poate de actuală.

Evoluția filozofică a lui Dilthey n-a fost lineară. L-au ispitit, pe parcursul afirmării treptate și din ce în ce mai hotărîte a simțului realității istorice, chemări anacronice spre ,,filozofia transcendentală'', ,,panteism'', influențe teologice etc. Dar în ciuda acestor ocoluri, conștiința primatului vieții, a realității istorice, a răzbătut biruitor: ,,Tendința generală a epocii noastre este simțul realității și caracterul pămîntesc (*Diesseitigkeit*) al intereselor ei'' [5]. Distanțîndu-se însă de empirism și pozitivism — pe acesta din urmă îl acuză de ,,mutilarea lumii spiritului'' — Dilthey vorbește în numele unei *experiențe filozofice plenare*, capabile să cuprindă atît natura, cît și spiritul, atît faptele, cît și *structurile*, atît existentul, cît și valorile.

Pentru a surprinde specificul realității social-umane, pentru redarea a ceea ce-i unic în creația spirituală, pentru a depăși mărginirea pozitivistă și raționalist-abstractă, Dilthey a apelat la concepte metodologice noi, care, fie uneori din vina lui, fie mai ales din pricina climatului spiritual și al interpreților lui, au putut fi greșit înțelese. Acesta-i cazul, în primul rînd, al conceptului ,,trăirii'' (*Erleben*). Cuvîntul trebuie curățit de zgura obscurantistă pe care a avut-o ,,trăirismul'' înăuntrul curentelor ideologice profasciste. La origine, termenul ,,trăire'', de sorginte romantică (Herder, Jacobi, ,,Sturm und Drang'') a fost opus pe bună dreptate mărginirii raționalist-metafizice, intelectualiste; ,,sentimentul'' și ,,trăirea'' aveau sensul de a deschide ochii asupra bogăției aspectelor vieții, asupra afectivității, sensibilității etc. Dar dezvăluind caracterul fluent, bogat în aspecte, straniu, caracterul de ,,sfinx'' al vieții, Dilthey n-a lunecat cîtuși de puțin pe făgașul intuiționismului ca Bergson. Bollnow arată cu deplină îndreptățire că repulsia față de intelectualism și dorința de a reliefa fenomenele afective și etice — pasiunile, jertfa, dăruirea față de valori etc. relevă numai o opoziție față de intelectul uscat, ,,iar nu căderea într-un iraționalism dușman rațiunii'' [6]. Putem adăuga că Dilthey, din acest punct de vedere, a repetat și a reluat critica hegeliană a intelectului abstract, căreia marele filozof german i-a opus rațiunea dialectică.

Conceptul ,,trăirii'' ca și ,,înțelegerea'' sau ,,comprehensiunea'' (*Verstehen*) vor să sugereze necesitatea contopirii cu obiectul, fie o creație spirituală, fie o situație istorică. Dilthey a plecat de la rîvna pătrunderii realității: ,,Trăirea este un mod deosebit în care îmi este prezentă realitatea''. La Dilthey trăirea nu are un sens subiectivist, nu este un mijloc de a înlocui realitatea obiectivă cu lumea strîmtă a eului și a stărilor lui. Prin trăire este ,,dată'' (percepută sau reprezentată) realitatea obiectivă. Faptul trăirii estetice sau capacitatea istoricului de a ,,retrăi'' o epocă, a unui istoric literar de a retrăi biografia unei mari personalități — n-au nimic subiectivist. Obiectul estetic,

---

[2] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, 1921, I, p. XVIII.

[3] N. Bagdasar, *Filozofia contemporană a istoriei*, București, 1930, p. 4.

[4] W. Dilthey, *Op. cit.*, VIII, p. 121.

[5] W. Dilthey, *Op. cit.*, I, p. 123.

[6] O.F. Bollnow, *Dilthey*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 28.

cultural etc. este „interiorizat", între creator (sau receptor) și fenomenul spiritual se petrece o contopire, dar avînd drept scop *cunoașterea* (sau înțelegerea și juisarea estetică). În acest sens, fenomenologia avea să reia de pildă problema percepției estetice a obiectului (Geiger, N. Hartmann, Dufrenne).

Bollnow dovedește în chip minuțios cum a depășit Dilthey punctul de plecare al psihologismului. „Trăirea" participă și ea la această evoluție, căci Dilthey scrie: „Nu ne mișcăm în sfera senzațiilor, ci a obiectelor, *nu în cea a simțurilor, ci în cea a valorilor și semnificațiilor*" [7].

De la ideea cuprinsă în acest citat începe drumul direct spre inima faptelor spirituale, spre sensul sau semnificația lor, cît și spre hermeneutică înțeleasă ca artă-știință a tălmăcirii sensului. Dilthey a parcurs totodată drumul de la o concepție vagă despre viață spre o înțelegere precisă a vieții ca *realitate istorică*. După cum s-a arătat, interpreți diferiți ca poziții (Friedrich Ueberweg, A. Degener, W. Moog, R. G. Collingwood etc.) au recunoscut vigoarea spiritului istoric al lui Dilthey și realizările de seamă pe tărîmul istoriei spiritului [8]. După noi, acest ultim argument este cel mai convingător: cel care a scris *Analiza omului de la Renaștere și Reformă* și *Trăire și poezie* (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin) — a vădit în chip strălucit chipul obiectiv, istoric, în care înțelegea „trăirea" și „comprehensiunea".

În acest punct ne interesează în chip deosebit sudura pe care o realizează Dilthey între *devenire și sens*. Pentru el, istoricitatea nu este ceva neutral. Viața ne impune o atitudine față de timp, față de îmbinarea specifică pe care o înfățișează între trecut, prezent și viitor. Ceea ce-i dat în mod nemijlocit este prezența timpului, prezență din care iradiază interesul sau solicitarea fie pentru trecut, fie pentru viitor. Trăirea nu-i neutrală, ci, am spune azi, motivațional colorată. Dilthey n-a fost contemporan cu remarcabila aprofundare pe care a căpătat-o în epoca noastră problema motivației [9]. El este preocupat nu de motivele semnificației, ci de prezența ei. De aceea el definește trăirea drept „o unitate semnificativă" și adaugă luminoasa definiție: „Trăirea este o unitate ale cărei părți sînt legate printr-o semnificație comună" [10].

De la „trăire", Dilthey a pornit spre construirea științelor spiritului, în care a amestecat două discipline: filozofia istoriei și filozofia culturii. El nu și-a dat seama că trăirea, ca unitate semnificativă, nu poate constitui metodologia istoriei și a filozofiei istoriei, n-a sesizat că trăirea și comprehensiunea nu pot înlocui explicația materialist-istorică atît a faptelor istorice propriu-zise, cît și a creației spirituale. Pornind de la dorința legitimă de a reliefa specificul științelor noologice, al științelor spiritului, Dilthey a lunecat spre desemnarea unei *opoziții* **între explicarea** cauzală și înțelegere. Dar „înțelegerea" nu poate surveni decît *după* dezvăluirea legității istorice, *după* integrarea unei epoci sau a unei creații spirituale în desfășurarea legilor obiective ale evoluției istorice. „După", adică pe baza *explicației* social-istorice a specificului iluminismului, sau romantismului german, putem trece la „înțelegerea" personalității și creației unui Lessing sau Hölderlin, ca fenomene unice sau „biografice".

Trebuie însă mereu subliniat că „înțelegerea" diltheyană este întotdeauna altoită pe o profundă viziune istorică și pătrunsă de *atitudine* sau *reacție afectiv-axiologică*. Trăim înțelegerea unei opere de artă sau a unei viziuni despre lume, adică sentimentul estetic sau analiza unei filozofii sînt scăldate într-o atitudine fundamentală de bucurie, simpatie, adeziune sau reprobare. În viața spirituală, „fiece trăire este raportată la un întreg. Acest întreg al vieții (*Lebenszusammenhang*) nu este o sumă de momente care se succed, ci o unitate constituită prin raporturile care leagă toate părțile" [11]. Putem să spunem fără șovăială că Dilthey nu numai că a sesizat, dar a și accentuat caracterul *structural*, de întreg, al vieții spirituale. Dar acest întreg nu este pura succesiune în timp a cunoștințelor pe care le acumulăm, a experiențelor etice sau estetice etc., ci este străbătut de fapt de un întreg constituit prin semnificație, prin *sens*. Bolnow subliniază că la Dilthey „semnificația (*die Bedeutung*) este tipul special de legătură pe care îl au părțile întregului" [12]. Merită adăugat faptul că Dilthey nu s-a mulțumit cu analiza logică, abstractă, a semnificației, ci a raportat semnificația la viață: „Sesizăm (*erfassen*) semnificația unui moment al trecutului, /adică/ el este semnificativ întrucît în el se realizează o punte spre viitor prin faptă sau printr-un eveniment exterior sau întrucît sesizăm planul unei conduite viitoare" [13]. În lumina unor astfel de formulări înțelegem de ce Dilthey repeta că „viața se explicitează prin sine însăși".

---

[7] Dilthey, VI, p. 317, (subl. ns.).

[8] Al. Boboc, *Dilthey* (în *„Filozofia vieții" de la Nietzsche la Spengler*), Centrul de multiplicare al Universității București, 1975.

[9] Pentru o orientare în problemă, vezi C.I. Gulian, *Antropologie filozofică*, București, Edit. politică, 1972, cap. II, § 5.

[10] Dilthey, VII, p. 234.

[11] Dilthey, *idem*, p. 140.

[12] Bollnow, *op. cit.*, p. 120.

[13] Dilthey, VII, p. 233.

Aria semnificației în gîndirea lui Dilthey nu se mărginește la ceea ce se petrece în viața noastră interioară. Pentru el, semnificația sau sensul istoriei nu este niciodată ceva încheiat, pentru că depinde de *viitor*. Spre deosebire de viziunea monadică, discontinuă, asupra istoriei universale la Spengler, la Dilthey istoria universală este permanent *deschisă*. Cu alte cuvinte, sensul istoriei și al culturii sînt de neconceput fără acest orizont deschis. *Viitorul* este tot atît de pregnant și eficient în constituirea sensului, atît pentru realitatea istoriei universale, cît și pentru etosul personal. Sensul istoriei, ca și al vieții personale, se constituie prin perspectivă deschisă, prin *plan* sau *proiect*, născut din *hotărire*. Ceea ce are și o importanță deosebită pentru înțelegerea trecutului istoric, pentru că „ceea ce stabilim ca scop viitorului nostru, determină semnificația trecutului"[14]. Folosind o terminologie modernă, am spune că trăim în perspectivă, *actualizăm* și trecutul în lumina prezentului (și viitorului).

După cum se vede, departe de a subiectiviza trăirea, Dilthey o raportează la realitatea istorică și la viitor, la coordonate obiective și actuale, idee la care sîntem astăzi foarte sensibili. Deși protagonist al „filozofiei vieții", Dilthey nu este un idealist care exaltă viața drept bun suprem. S-ar putea spune că acea carte de polemică pe care a scris-o Rickert după primul război mondial împotriva „filozofiei vieții" — nu-l privește. Căci Dilthey a marcat foarte limpede importanța *categoriei valorii*. Împreună cu amintitele categorii ale planului și scopului, valoarea alcătuiește un triptic axiologic care îl desparte riguros pe Dilthey de amatorii „trăirii vieții ca atare", ideologie a dezabuzării și formă tipică a hedonismului, apărută imediat după încheierea primului război mondial. Pentru Dilthey, viața ca atare nu este un scop, ci mijloc spre scopuri, valori, idealuri: „taina vieții este că în ea se poate realiza un scop suprem, căruia i se subordonează toate scopurile particulare. Ea (viața) realizează un bun suprem, este determinată de idealuri. Se realizează astfel o plăsmuire (modelare)"[15].

Introducînd noțiunile de scop, idealuri și valori, Dilthey păstrează categoria sensului ca predominantă. În cursul vieții — am adăuga: și al desfășurării istoriei — apar valori deosebite, se succed valori și nonvalori, dar *sensul* rămîne permanent, ca și steaua polară. Sensul este definit drept „categoria cea mai proprie a gîndirii istorice".

Deși Dilthey nu a diferențiat întotdeauna sfera subiectivă de cea istoric obiectivă, mai important este faptul că el a reliefat penetrația sensului atît în istorie, cît și în etosul individual. Planuri, scopuri, valori — într-un cuvînt: sensul — nu vine „dinafară", ci saturează originar devenirea obiectivă și cea subiectivă. Dilthey folosește o terminologie foarte semnificativă: el afirmă că planurile, scopurile, idealurile etc. nu vin să informeze („ca forme" care modelează realitatea), ci „sînt înseși *formele structurale* (subl. ns. — C.I.G.), ale vieții însăși, care se exprimă în desfășurarea ei temporală"[16]. Așadar, pentru Dilthey structură și sens relevă o unitate indestructibilă; sensul, după cum s-a văzut, este totodată firul roșu care constituie întregul istoriei ca și al vieții noastre.

În gîndirea lui Dilthey există puternice elemente de concepție structurală: elementele (din cursul vieții sau istoriei) capătă sens ca părți ale unui întreg. Într-un fragment postum, în care sînt enumerate categoriile, Dilthey pune în frunte „întregul și părțile sale". Dar nu este vorba de un întreg de tipul organismului natural, ci de un *întreg purtător de sens*: „Categoria sensului desemnează raportul dintre părțile și întregul vieții"[17].

Bollnow nu ezită să scrie în monografia lui două paragrafe despre *structură*. Dilthey înțelegea structura ca fiind specifică vieții și spiritului, întrucît în aceste sfere părțile sînt elemente ale unui întreg. Analiza plăsmuirilor spirituale trebuie să se îndrepte asupra structurilor. Dar structurile nu sînt opuse devenirii. La Dilthey conceptul de structură este solidar cu conceptele „vieții și istoriei". Structura trebuie înțeleasă sau descoperită sub formele exterioare: „numesc structură articulația sau structurarea (Gliederung) unui întreg"[18]. Așa, de pildă, în viața unui individ, sub varietatea actelor, stărilor etc. se poate sesiza o structură permanentă. Este structural ceea ce se repetă, ceea ce-i constant. Structura psihică rezistă, se manifestă ca atare față de mediu, întîmplări etc.

Mi se pare deosebit de interesant faptul că Dilthey a înțeles structura psihică nu ca o entitate, ci ca un *raport între eu și lume*[19] (Das Korrelatverhältniss des Selbst und der gegenständlichen Welt). Poate că tocmai din rolul central pe care îl joacă acest raport — care este evident dinamic — decurge și dinamismul concepției lui despre structură, pe care îl relevă Georg Misch și Bollnow.

De fapt și din alt motiv nu putea concepe Dilthey structura într-un chip static și formal. Dacă viața are facultatea de a se *exprima* și dacă înțelegerea poartă asupra expresiilor vieții, ale istoriei, dacă plăsmuirile spirituale

[14] *Ibidem.*
[15] Dilthey, *idem*, p. 236.
[16] *Idem*, p. 203.
[17] *Idem*, p. 233, 243, 244, IV, p. 177.
[18] Dilthey, V, p. XCVI.
[19] Dilthey, *idem*, p. 200.

sînt expresii ale spiritului obiectiv, străbătut, în istoria lui, de tensiunea sensului, înțelegerea structurilor implică sesizarea istoricității și sensului sau semnificației lor. Deși a pornit de la realitatea psihică și era înclinat să-și exemplifice analizele prin structura psihică, Dilthey a dat egală atenție istoriei, dreptului, filozofiei etc., pe care le vedea ca expresie a „speciei umane". Dar, lucru demn de subliniat, confruntînd concepția sa cu psihologismul lui Nietzsche, Dilthey arăta că nu introspecția, ci istoria este cheia spiritului uman și a obiectivărilor : Nietzsche, scria Dilthey, „...a concediat istoria, poate din silă față de infinitatea amănuntelor fără de care ea nu poate exista ca știință. El și-a închipuit mai ales că se poate face abstracție de ceea ce a săvîrșit istoria și comunitatea asupra lui /omului/...". Bizuindu-se doar pe introspecție, Nietzsche a descoperit „supraomul", dar tot atît de bine putea afla în sine și alte trăsături și idealuri. Din „supraom", Nietzsche „...a construit o schemă abstractă a omului, idealul lui abstract și vid... Ceea ce-i omul — *ne-o spune numai istoria*" [20].

Această istorie — deși nu-i conceputâ dimensional, sociologic, cum va face Max Weber, înfățișează structuri : Dilthey vorbește despre „structura plăsmuirilor istorice", despre „structura fiecărui complex istoric", despre „structura epocii luminilor", despre „structura unei epoci istorice". „Modul acestor structuri este deosebit de al celor psihice" [21]; sînt structuri pe care nu le găsim în viața individuală. Pentru că subiectul istoriei îl reprezintă popoarele, statele, „sistemele de cultură" ca educația, economia, dreptul, instituțiile politice, arta, filozofia etc.

Firește, Dilthey n-a văzut deosebirile dintre aceste sisteme, faptul fundamental că structurile social-economice se află la baza celorlalte. Însă el a subliniat stăruitor, ca și neokantienii de la Baden, că în sfera istoriei, spre deosebire de sfera naturii „...se realizează valori și scopuri. Și nu în chip întîmplător, nu ici și colo, căci este /specific/ structurii spiritului... să producă valori și să realizeze scopuri. Istoria creează. Ea se află într-o continuă creație de bunuri și valori și toate conceptele care se referă la ele nu sînt decît reflexul activității ei [istoriei]" [22].

Dilthey a contestat un sens transcendental, care ar exista sau veni dinafara istoriei. Fiece epocă, fiece plăsmuire „este centrată în sine", dar fără ca această convingere, care sesizează structura unică, concret-istorică, a epocilor și plăsmuirilor să ducă la o viziune monadică. Dimpotrivă : „dacă ... fiece acțiune, fiece gînd... își capătă semnificația prin raportare la întregul epocii" [23], fiece epocă, fiece cultură este istorică, trecătoare, mijlocește realizarea spirituală la scară universală. După cum se vede, Dilthey este influențat de Hegel și în această concepție dialectică despre structura istoric limitată și structura universală, deschisă, neîncheiată, a istoriei culturii.

Merită însă să stăruim asupra modului în care înțelege Dilthey să sesizeze raportul dintre faptele de cultură și întregul culturii unei epoci : este o neîndoielnică viziune în spiritul analizei structurale. Căci Dilthey scrie : „Într-o anume epocă, toate au o semnificație prin raportare la energia care le dă orientarea fundamentală. Ea se exprimă în piatră, pînză, fapte sau cuvinte. Ea se obiectivează în constituție și legiuirile națiunilor" [24].

Deși nu a pus problema pe care o socotim decisivă a raportului dintre *istoric și axiologic*, Dilthey a vorbit despre faptul că în istoria culturii, în fiece epocă, tocmai pentru că este istorește delimitată, finită, se vădește o împletire de insatisfacție și realizare, tensiune și creație, mărginire și lărgire a existenței. Pe de o parte, fiece epocă ne întîmpină cu realizările ei specifice, unice ; pe de altă parte, nu putem să nu observăm că în fiece epocă există o anumită mărginire, un „orizont închis", o nesatisfacție și o neîmplinire. Este soarta tuturor plăsmuirilor istorice. Mîngîierea sau compensarea acestei finitudini se trage din faptul că fiece epocă se dezvăluie a fi o verigă în lanțul viu al istoriei culturii. Toate epocile „...sînt legate structural într-un întreg, în care sensul conexiunii lumii social-istorice izvorăște din semnificația părților singulare" [25]. Istoria culturii universale se înfățișează ca un lanț de structuri ; viziunea dinamică o cuprinde — fără să o pună în umbră — pe cea sincronică.

Eroarea expresiei „nemijlocite". După cum am menționat, Dilthey a preluat fără șovăire de la Hegel conceptul „spiritului obiectiv", care a influențat și pe alți gînditori, folcloriști, etnologi etc. Numai că, explicitînd „înțelegerea" și treptele ei, Dilthey a pierdut distincția pe care o făcuse Hegel între spiritul obiectiv și spiritul *obiectivat*. Nicolai Hartmann a insistat pe drept asupra deosebirii : spiritul obiectiv este al unei epoci, este istorește trecător ; spiritul obiectivat — ansamblul creațiilor spirituale — se „desprinde" și intră în regnul nepieritor al valorilor [26].

---

[20] Dilthey, IV, p. 528 sq. (subl. ns.).
[21] Dilthey, VII, p. 263.
[22] Dilthey, *idem*, p. 153.
[23] Dilthey, *idem*, p. 155.
[24] Dilthey, *idem*, p. 186.
[25] Dilthey, *idem*, p. 138.
[26] N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, Walter de Gruyter, 1933.

După cum s-a observat, deşi Dilthey cerea ca înţelegerea, trăirea să fie precedate de o meticuloasă cunoaştere a amănuntelor istorice, deşi el acceptă statistica şi în general metodele cantitative (ca Sorokin de pildă) „...ceea ce lipseşte în *Introducere* este problematica raporturilor dintre *Verstehen* şi *Erklären*...[27]. Într-adevăr: dacă înţelegerea semnifică pînă la urmă intuiţie a unei vieţi spirituale, „contopire" cu ea, se anulează distanţa pe care o postulează înţelegerea. Cu cîte opere literare sau filozofice din trecut sau prezent putem să ne „contopim"? Cele mai multe ne vorbesc doar parţial, fragmentar; cu unele aspecte, idei etc. venim în contactul nemijlocit pe care îl preconizează Dilthey, dar cu restul operei sau concepţiei morale, filozofice, ştiinţifice etc. care ne este străin, fie pentru că a fost ideologic depăşit sau este prea legat de gusturile şi nivelul unei epoci revolute — nu putem avea acest contact. Putem însă „înţelege" de ce o tragedie a lui Racine sau monadologia lui Leibniz au răspuns (sau corespuns) cerinţelor estetice şi intelectuale ale oamenilor din veacul al XVII-lea. Ne putem transpune în conştiinţa lor, dar nu putem simţi şi gîndi ca ei. Înţelegem *de ce* a putut place *Athalie* sau ce nevoi spirituale împlinea *Monadologia*, fără să avem o „trăire nemijlocită" spirituală cu astfel de creaţii.

Bollnow nu sesizează astfel de probleme, care sînt cruciale pentru hermeneutică, pentru teoria sensului în general, a interpretării sensului culturii în special. Bollnow relevă însă valoarea concepţiei lui Dilthey despre caracterul supraindividual al spiritului obiectiv. Lumea spiritului obiectiv — a culturii — este mediul înţelegerii, pentru că este „un mediu de comunităţi" *(Gemeinsamkeiten)*, sau, am spune azi, mediul *comunicării*. Ca şi Hegel, pe care Dilthey îl admiră pentru făurirea acestui concept „adînc şi fericit formulat", Dilthey înţelege lumea spiritului ca „lume istorică şi înţeleasă". Ea este alcătuită din diferitele instituţii, relaţii umane, forme ale culturii. Prin spiritul obiectiv, scrie Dilthey, „înţeleg variatele forme în care s-a obiectivat în lumea sensibilă ceea ce-i comun între indivizi. În acest spirit obiectiv*, trecutul este pentru noi prezent şi durabil. Sfera lui se întinde de la stilul de viaţă, de la formele legăturilor umane pînă la comunitatea scopurilor pe care şi-a făurit-o societatea, pînă la moravuri, drept, stat, religie, artă, ştiinţă şi filozofie... Ea este totodată mediul în care se realizează înţelegerea altor persoane şi a expresiei vieţii lor. Deci toate /acele fenomene/ în care s-a obiectivat spiritul, cuprinde ceva comun lui tu şi eu..."[28].

Dilthey nu şi-a pus însă o problemă pe care o socotim de bază (asupra căreia am revenit într-un studiu despre antinomiile valorice). Este vorba de *limitele comunicării*, de fenomenul nu numai al necomunicării, dar cel mai pregnant al alterităţii şi ostilităţii, al ciocnirii şi tensiunii în lumea spiritului. Căci această lume este departe de a fi un „cosmos".

Neavînd o bază sociologică sau social-istorică, concepţia lui Dilthey despre spiritul obiectiv are limite evidente. Şi aceste limite le regăsim şi în concepţia lui despre hermeneutică.

Este indiscutabil că studiul lui despre *Apariţia hermeneuticii* (1900) are o valoare istorică, reliefînd importanţa problematicii sensului culturii, a problematicii *interpretării*. Mi se pare că meritul de seamă al lui Dilthey constă tocmai în faptul că a conceput *interpretarea spiritului prin viaţă*, că aici el a ieşit din cercul vicios al idealismului, al autonomismului: spiritul s-ar explica prin sine însuşi.

Deşi nu polemizează cu astfel de reprezentanţi ai spiritualismului în teoria culturii, Dilthey face o observaţie profundă, care poate sluji drept argument împotriva autonomismului. El scrie: „Interpretarea ar fi cu neputinţă, dacă expresiile vieţii ne-ar fi cu totul străine. Dar ea ar fi inutilă, dacă în ele n-ar exista ceva care ne e străin. Ea (interpretarea) se află la mijloc între aceste două extreme"[29].

Bollnow aminteşte un gînd asemănător al lui Wilhelm von Humboldt: „Orice înţelegere este simultan o neînţelegere" (*Missverstehen*). Spre deosebire de Bollnow, căruia acest gînd îi prilejuieşte reflecţii existenţialiste despre iraţionalul existenţei umane, ni se pare că Dilthey, dacă nu şi Humboldt, s-a gîndit la aspectul ireductibil al *unicităţii* faptului istoric. Atras de problema înţelegerii individualităţii umane, ca şi de cea a creaţiei spirituale, Dilthey şi-a manifestat încrederea în sesizarea posibilă, dacă nu exhaustivă, a unicităţii: „Prin ea însăşi, taina personalităţii ne stimulează la străduinţe continue, din ce în ce mai adînci, ale înţelegerii"[30].

Dilthey vedea însă prea îngust valoarea personalităţii şi a creaţiei spiritului; uitînd de propria preţuire a spiritului obiectiv, Dilthey identifică *valoarea* cu *unicitatea*: „...unicul... este singura valoare de sine pe care o putem stabili neîndoios în lumea spiritului" şi afirmă că „înţelegerea are totdeauna drept obiect ceva unic". Dilthey dă aici glas

[27] J. Ruytinx, *La problématique philosophique de l'unité de la science*, Paris, „Les Belles Lettres", 1962, p. 180.

* De fapt „obiectivat".

[28] Dilthey, VII, p. 208.

[29] Dilthey, *idem*, p. 225.

[30] Dilthey, *idem*, p. 212.

unei binevenite contraponderi față de interpretarea sociologistă, după care plăsmuirile spirituale, dizolvîndu-se în poziții sociale și ideologice, își pierd unicitatea, după cum creatorilor li se contestă astfel personalitatea. Dar el n-a sesizat că dialectica înțelegerii și explicației este ceva mai complicată: nici înțelegerea operei de artă sau a unei doctrine morale — mai ales pentru că, de foarte multe ori, ele ne vorbesc despre conștiințe depărtate în timp — nu se pot lipsi de baza explicativă istorică în care unicul și generalul se întrepătrund.

Hermeneutică și interpretare. Fără a accepta ideea că hermeneutica poate fi echivalată cu filozofia, credem totuși că *problematica* hermeneuticii este o parte constitutivă a filozofiei: antropologia filozofică, teoria culturii, axiologia sînt disciplinele filozofice care au în mare măsură același obiectiv ca și hermeneutica. Străduințele pe care le-a depus Dilthey pentru a pătrunde raporturile dintre *trăire, expresie* și *înțelegere*, în ciuda limitelor determinate de elementele idealiste, intuiționiste și iraționaliste din concepția lui filozofică, pot fi valorificate și de pe pozițiile filozofiei marxiste. Însăși teza de bază marxistă despre conștiința socială ca expresie a existenței sociale și raportarea suprastructurilor la bazele lor istorice implică o dezbatere — și o poziție — în problematica interpretării sau a hermeneuticii. (Pentru noi este însă de la sine înțeles că hermeneutica nu poate acoperi problemele de care se ocupă alte discipline filozofice: epistemologia, logica etc.).

Dilthey a definit interpretarea drept „înțelegerea de tip artistic *(kunstmässig)* a expresiilor durabil fixate ale vieții"[31]. Limbajul, arta, gîndirea etc. devin *semne* care trebuie interpretate. Dilthey considera că expresia fixată în *scris* deține o preeminență față de artă, de pildă. El chiar definește uneori hermeneutica drept o artă a înțelegerii a ceea ce-i fixat numai în scris, păstrînd astfel sensul originar etimologic — proveniența filologică a hermeneuticii. Totuși, după cum observă și Bollnow, intenția descoperirii unei metode a „științelor spiritului" l-a îndemnat să depășească o definiție pe care un Paul Ricoeur o găsește, pe drept, prea îngustă[32]. Dar trebuie menționat că Dilthey însuși a ajuns să extindă conceptul interpretării la „toate creațiile spiritului"[33].

Arta și știința interpretării trebuie să dezvăluie conținutul de viață umană, nu numai unicitatea creației spirituale. Concepțiile despre lume, cărora Dilthey le-a acordat o importanță deosebită, trebuie interpretate ca „înțelegeri ale lumii". Viața și lumea rămîn rădăcinile creației spirituale — nu se mai poate vorbi despre „o lume a spiritului" închisă în sine. Hermeneutica nu este o autointerpretare a spiritului — ca la Hegel — ci o interpretare a spiritului prin prisma vieții. Hermeneutica a însemnat, în evoluția teoretico-metodologică a lui Dilthey, *depășirea psihologismului* său inițial: „științele spiritului" nu mai sînt fundate pe psihologia individuală, ci pe interpretarea creațiilor spirituale ca expresii ale vieții, ale raporturilor dintre om și lume. „Înțelegerea spiritului *nu este cunoaștere* psihologică, ci *întoarcere spre o plăsmuire spirituală*, avînd o structură și legitate proprie"[34]. Dilthey dă drept pildă analiza estetică a poeziei: căutăm în poezie nu stările psihice particulare ale poetului, ci vrem să sesizăm specificul structurii poemului. Dilthey a contribuit astfel la învingerea psihologismului în estetică, fiind precursor al orientării fenomenologice spre obiectul estetic. Istoricul literar sau criticul muzical nu trebuie să-l caute pe creator „în spatele" creației, ci să se oprească și să stăruie asupra acesteia. Cel care a introdus în filozofie conceptul trăirii, a respins cu fermitate lunecarea analizei literare, a celei artistice în general, spre căutarea și relevarea trăirilor: „Nu există un dublu plan — al trăirii și al muzicii, nu există o lume dedublată și o transpunere de la una la cealaltă. Geniul este chiar trăirea în sfera sunetelor..."[35].

Deși într-o manieră insuficient de precisă, Dilthey a vorbit despre „sistemele de cultură". Aici lipsește legătura între viziunea istorică generală despre spirit și o concepție științifică despre evoluția societății. Interesant de relevat este însă faptul că pentru Dilthey, sistemele de cultură sînt *documente antropologice*: omul se cunoaște, prin mijlocirea culturii. Rezultatele introspecției sînt îndoielnice, cele ale hermeneuticii culturii — nu. „Totalitatea naturii umane o aflăm numai în istorie"[36]. Ceea ce este și poate, omul o află interpretîndu-și istoria faptelor și a creației sale. Omul este „o ființă istorică"[37].

---

[31] Dilthey, *idem*, p. 309, 317.

[32] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 8.

[33] Dilthey, *op. cit.*, p. 319.

[34] Dilthey, *ibidem*, p. 85.

[35] *Ibidem*, p. 222.

[36] Dilthey, VIII, p. 204.

[37] Dilthey, VII, p. 151.

★

Într-o lucrare temeinică, avînd un caracter precumpănitor critic, despre filozofia istoriei în veacul al XX-lea, I.S. Kon a insistat amănunțit asupra tezelor idealiste cuprinse înăuntrul operei lui Dilthey[38]. Cred, însă, că în etapa contemporană, cînd neopozitivismul, scientismul, structuralismul abstract și alte manifestări ale „ideologiei detașării" și ale raționalismului metafizic își vădesc indiferența sau ostilitatea față de istorism, față de dialectică, față de problematica vieții, a praxisului, a omului și a sensului — cei care, într-un chip sau altul, au adus un aport în problemele de seamă mai sus pomenite — merită nu numai critici.

După cum am încercat să arătăm recent, structuralismul abstract cuprinde nu numai o metodă cu multe aspecte valoroase, dar și o ideologie care închide ochii în fața problematicilor istoriei, omului și valorilor[39].

Rickert, care l-a înglobat pe Dilthey printre reprezentanții „filozofiei vieții", a vorbit cu respect și înțelegere despre excepționalul simț istoric al lui Dilthey[40]. I.S. Kon însuși prețuiește specificul poziției lui Dilthey față de mărginirea pozitivistă și de alte curente: „Dilthey a dovedit în mod îndreptățit că nici naturalismul pozitivist, nici metafizica filozofiei idealist-obiective a istoriei nu oglindesc specificul vieții sociale și al științelor istorice"[41]. Reprezentanți de seamă ai hermeneuticii ca Paul Ricoeur, îl socotesc pe Dilthey drept un precursor imediat[42]. Într-o istorie marxistă a filozofiei veacului nostru, istorie concepută larg și nuanțat, și scrisă mai ales într-o epocă în care mai răbufnește spiritul antidialectic, reprezentanți ai viziunii istorice ca Dilthey merită toată atenția.

---

[38] I.S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, trad. din lb. rusă, 2 vol. Berlin, Akademie-Verlag, 1964.

[39] C.I. Gulian, *Marxism și structuralism*, București, Edit. politică, 1976, cap. XI.

[40] H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, Mohr, 1920, p. 46.

[41] I.S. Kon, *op. cit.*, I, p. 84.

[42] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 8.

Noûs

(S.U.A.)

Nr. 2/1976

Din sumar: DAVID LYONS, Teoria lui Mill despre moralitate; LARS BERGSTRÖM, Despre formularea și aplicarea utilitarismului; L. S. SUMNER, Implicații morale legate de viață și de moarte; JAN NAVESON, Utilitarism, grup de acțiune și coordonare; J. H. SOBEL, Utilitarism și greșeli trecute și viitoare; KRISTER SEGERBERG, O specie neglijată a problemelor de agregare în etică;

Nr. 3/1976

Din sumar: BERENT ENC, Cu referire la termenii teoretici; RICHARD B. ARNAUD, Propoziție, enunț și enunțul ce spune același lucru; CHARLES S. CHIHARA, Adevăr, semnificație și paradox; DAVID H. SANFORD, Ce putea să se întîmple; KEITH LEHRER, Cînd dezacordul rațional este imposibil; ROBERT L. CAUSEY, Identități și reducție: un răspuns.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 2/1977

Din sumar: J. ERPENBECK, U. RÖSEBERG, Dezvoltarea ştiinţei, dezvoltarea teoriilor şi teoria evoluţiei; M.E. OMELIANOVSKI, Observaţie experimentală, teorie şi dialectică în fizică; N. HAGER, H. HÖRZ, Modelul şi reprezentarea prin modele în cunoaşterea ştiinţifică; H. LIEBSCHER, Matematică şi dialectică; G. BANSE, B. THIELE, Lege şi legitate în fizică; R. SIMON, Cu privire la unele aspecte ale relaţiei empiric-teoretic în cunoaşterea chimică; S. JAUL Trăsăturile caracteristice ale modelării matematice a faptelor fizice şi biologice; E. DÖLLING, Logică şi formalizare; U. RÖSEBERG, „Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne" — bilanţul unui deceniu de cercetări fructuoase ale filozofilor şi savanţilor sovietici; S. PAUL, „Experiment-Model-Teorie"; H. HÖRZ, Relaţiile dintre experiment, model şi teorie în procesul de cunoaştere ştiinţifică.

Nr. 3/1977

Din sumar: G. BOHRING, W. BOTTNER, Iniţiativă socială şi progres tehnico-ştiinţific; H. FRIEDRICH, Semnificaţia metodologică a noţiunii „relaţii de producţie"; P. HESS, Metoda dialectică şi critica capitalismului; W. R. BEYER, Noţiunea de „interacţiune": un impas în procesul realizării filozofiei; S. KEIL, Neokantianismul în lucrările lui Lukács din anii '20; K. S. WESSEL, Spiritul creator al personalităţii; K. H. TESSMANN, Raporturile de proprietate şi comportamentele de proprietari; W. HÖWING, Un început în studierea structurii procesului de cunoaştere ştiinţifică; H. BARTH, F. LINDER, G. MENDE, Încă o dată despre istoria marxist-leninistă a filozofiei; H. H. LANFERMANN, Problemele dezvoltării ştiinţei în teoria şi practica capitalismului monopolist de stat.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O ÎNDRUMARE ÎN FILOZOFIE PRIN TEXTE ALESE

Ca obişnuit al librăriilor, am întîlnit încă din primele zile ale anului, un nou titlu care promite foarte mult: *„Filozofie. Tematică, bibliografie, crestomaţie" autori Marin Diaconu, Ioana Smirnov, Ion Tudosescu**. Deschizînd la întîmplare volumul, ne întîmpină printre fragmente de text portretele gînditorilor şi o serie de scheme care adaugă un spor de intuitivitate materialelor prezentate. După acest contact sumar, interesul fiind trezit, căutînd în „Cuvîntul înainte" aflăm că lucrarea este complementară manualului de *Filozofie. Materialism dialectic şi istoric* apărut în 1975 (reeditat în 1976) la aceeaşi editură sub redacţia: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa.

Autorii îşi mărturisesc intenţia de a oferi un „îndreptar metodico-didactic pentru studiul filozofiei marxiste, a materialismului dialectic şi istoric". Tot aici aflăm despre concepţia generală a lucrării, structura de ansamblu a problematicii şi a temelor propuse pentru fiecare capitol, criteriile de principiu care au stat la baza alcătuirii bibliografiei şi a crestomaţiei, faptul că ea „reflectă experienţa didactică şi de cercetare a autorilor şi realizările în acest domeniu ale colectivului Catedrei de Filozofie a Institutului Politehnic din Bucureşti".

Utilitatea în general a unui astfel de instrument în practica didactică este evidentă.

Faţă de manualul menţionat apare un capitol în plus: este vorba de cap. X — „Umanismul şi problematica omului contemporan". Acesta uşurează realizarea corespunzătoare a temelor în care abordăm dialogul marxismului cu alte orientări filozofice ale prezentului. În ceea ce priveşte ordinea capitolelor, ea s-a menţinut, cu excepţia unei inversări: a cap. VII cu cap. VIII (în manual „Cunoaştere şi adevăr" este înainte de „Acţiunea umană)".

Considerăm că alcătuirea volumului este fidelă concepţiei care a stat la baza întocmirii manualului (conformă programei analitice), şi anume, evidenţierea a trei secţiuni care formează un întreg în cadrul filozofiei marxiste. Această structură tripartită este evidenţiată şi în alcătuirea cap. I: „Obiectul şi problematica filozofiei; locul şi rolul filozofiei în viaţa socială". Filozofia — se subliniază aici — nu este numai tablou al universului, nici numai efort de cunoaştere, ci mai ales năzuinţă de mai bine şi mijloc de transformare a lumii. Dacă natura este capabilă de evoluţie, dacă în cunoaştere obiectul şi subiectul se condiţionează reciproc, în istorie se evidenţiază valori care orientează activitatea umană. Conceptul de interacţiune care în natură explică determinismul şi în cunoaştere reflectarea,apare în practica socială sub formă de valori şi norme. Această înţelegere a filozofiei ca străduinţă mereu reluată de a situa omul în ordinea dinamică a universului, de a-l face atent la condiţiile cunoaşterii, dar mai ales de a-l îndruma către acţiune beneficiind de lecţia istoriei este prezentă în ambele lucrări.

Ar fi greu să dăm judecăţi de valoare pentru fiecare element de conţinut din cadrul acestui „îndreptar", care, incontestabil, face operă de pionierat. Trebuie menţionat efortul deosebit de a prezenta publicului principalele lucrări din filozofia universală şi din cea românească, alături de lucrări bibliografice, dicţionare, tratate, manuale şi cursuri universitare care privesc direct studiul filozofiei. Este, totodată, o adevărată dare de seamă asupra efortului editorial filozofic din ţara noastră. Vom aminti că în bibliografia recomandată pentru fiecare temă, deci independent de cea generală, au fost selectate lucrări apărute în limba română, studii şi articole cu finalitate didactică publicate în revistele de specialitate, îndeosebi în ultimii cinci ani. Un alt bilanţ „la zi".

În altă ordine de idei, lucrarea reprezintă o „programă analitică" foarte detaliată şi variat exemplificată. Tematica cursului de filozofie, ca şi cea a dezbaterilor din seminar, prezentate ca atare în deschiderea lucrării, sînt reluate apoi pe capitole şi seminarii, fiind ilustrate nu numai cu bibliografie ci, şi aici este vorba de o înnoire, cu teme pentru referate şi pentru reflecţie. De asemenea, cu texte pentru analiză şi interpretare. Selectarea textelor este însoţită de reproducerea portretelor

* Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1976.

majorității gînditorilor citați și a unor scheme reprezentări grafice care facilitează fie înțelegerea unor aspecte de detaliu, fie cuprinderea unor ansmbluri mai vaste de cunoștințe într-o privire sintetică.

Toate acestea prelungesc și precizează efectele referirilor la autorii clasici făcute de către cadrul didactic la curs : în același timp, fragmentele de scrieri filozofice incluse stimulează prin calitate gustul pentru o lectură extinsă, iar bibliografia alăturată deschide porțile unor eventuale căutări ulterioare. Este realizat și deziderатul formulat de clasicii marxism-leninismului de a înțelege filozofia ca un produs superior al culturii anterioare și în dialog neîntrerupt cu gîndirea contemporană. S-ar putea vorbi, despre prezența unor texte mai greu accesibile nespecialiștilor, care au însă mai mult decît o simplă valoare documentară. Se cuvine subliniat, efortul lăudabil al autorilor de a situa la locul cuvenit gînditorii români printre cei ai culturii universale (D. Cantemir, T. Maiorescu, C.D. Gherea, C. Rădulescu-Motru, M. Florian, L. Blaga, L. Pătrășcanu, D.D. Roșca etc.).

Poate că dovada cea mai convingătoare a reușitei acestei „crestomații" (etimologic = selecție de texte clasice ; aici termenul „clasic" are mai ales sensul de valoros, semnificativ, întrucît multe lucrări citate sînt contemporane), ar fi încercarea de a o pune în aplicare. Să vedem cum sprijină textele propuse spre interpretare înțelegerea și fixarea problemelor în perspectiva citorva dintre temele sugerate pentru referate sau reflecții.

Întîlnim, spre exemplu, în cap. I, la seminarul : „Obiectul și problematica filozofiei" următoarea temă de referat : „Nevoia de filozofie a omului contemporan", care ar putea fi foarte bine corelată cu una dintre cele propuse pentru reflecție : „Specificul creației filozofice, condițiile și responsabilitatea reflecției filozofice". Ni se pare foarte potrivit a porni la drum cu un fragment propus din K. Marx : „Filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei, nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei..." (p. 13), împreună cu un text al tovarășului Nicolae Ceaușescu din Expunerea la *Congresul educației politice și al culturii socialiste* care ne plasează în actualitate : „În activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distinctă.. nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului..." (p. 15).

Un mod de a utiliza schemele care marchează încheierea fiecărui capitol ar fi, în cazul nostru, referirea la „relația individ-persoană-personalitate" analizat în fig. 61, de la pag. 443.

Alegînd, de exemplu, din cap. III „Sistem și structuri sociale" pentru seminarul „Comunități umane" ca temă pentru referat : „Rolul națiunii în epoca contemporană" putem începe în mod adecvat cu un text din *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* : „Partidul nostru ține seama de faptul că pe parcursul dezvoltării istorice are loc un proces legic de apropiere între națiuni, pe baza colaborării egale și liber consimțite între ele. În etapa comunismului deplin se va ajunge la dispariția treptată a statelor naționale, a unor deosebiri esențiale între națiuni, dar națiunea va continua să existe în cadrul unei organizări proprii, ca entitate distinctă, păstrîndu-și specificul. Pe această bază se va realiza o conlucrare intimă multilaterală între națiuni" (p. 126). Acest text își dezvăluie dimensiunile istorice și valoarea umană mai bine, dacă îi alăturăm gîndurile a doi mari învățați români care au militat pentru progres social și înțelegere între națiuni în perioada interbelică. Este vorba de D. Gusti și P. Andrei : „Soarta istorică identică dă naștere unei adevărate contopiri sufletești, a celor care trăiesc laolaltă... Națiunea este nu numai o realitate, ci și o idee morală, care impune tuturor celor care o formează datoria de a contribui să-i ridice valoarea, să-i înalțe prestigiul" (P. Andrei, p. 131) ; „Internaționalism nu înseamnă supranaționalism sau cosmopolitism, ci legături între națiuni. Cu alte cuvinte, internaționalismul adevărat nu desființează națiunile, ci le privește doar în raporturile dintre ele. Pe calea aceasta dobîndim și conceptul just despre umanitate. Căci națiunile laolaltă în eforturile lor comune pe căile civilizației dau naștere umanității" (D. Gusti, p. 132).

Tot aici este potrivită utilizarea a două scheme : „Structura sistemului social", fig. 15, p. 155, încadrată în „Clasificarea formelor de organizare și de mișcare a materiei" fig. 11, p. 105.

În acest capitol, un loc deosebit îl ocupă seminarul despre „Societatea socialistă multilateral dezvoltată". Atrag atenția dintre temele pentru referate : „Contribuția P.C.R. la definirea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată" și „România — țară în curs de dezvoltare ; relația dintre conceptele de țară în curs de dezvoltare și de societate socialistă multilateral dezvoltată". Textele de interpretare, numeroase și variate, cuprind aici fragmente din operele clasice ale lui K. Marx, F. Engels și V.I. Lenin, din Programul partidului nostru, lucrări ale tovarășului Nicolae Ceaușescu (p. 147—152). Contribuie la clarificarea problemelor și schemele privind „Structura organizatorică a P.C.R." fig. 19,

p. 159 și „Sistemul conducerii și organizării politice a R.S. România" fig. 20, p. 160.

Un alt exemplu: în cap. IV „Conexiune și determinism", la seminarul despre „Determinismul social și libertatea" este propusă ca temă pentru referat „Libertate și determinism în structurarea relațiilor umane". Parcă auzim prin Marx vocea istoriei: „Chiar dacă o societate a descoperit legea naturală a dezvoltării sale, ... ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale dezvoltării, nici să le desființeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze și să ușureze durerile facerii" (p. 184). Problema a fost reluată de unul dintre discipoli: „Un om mare este într-adevăr un inițiator, deoarece l vede mai departe decît ceilalți și vrea cu mai multă tărie decît ceilalți. El rezolvă problemele științifice pe care mersul dezvoltării spirituale a societății le-a pus la ordinea zilei; el arată care sînt noile cerințe sociale, create de dezvoltarea anterioară a relațiilor sociale; el își asumă inițiativa satisfacerii acestor cerințe. El este un erou, dar nu în sensul că ar putea să oprească sau să schimbe mersul firesc al lucrurilor, ci în sensul că activitatea lui este expresia conștientă și liberă a acestui mers necesar și inconștient" (Plehanov, p. 191). Tot acum, între altele, ni se oferă prilejul de a întîlni unul dintre corifeii existențialismului francez, care a făcut adesea apel la gîndirea marxistă. Recunoaștem stilul său cu exagerări literaturizante: „Nu faci ceea ce vrei și totuși ești răspunzător de ceea ce ești; iată adevărul: omul care se explică simultan prin atîtea cauze poartă totuși singur greutatea lui însuși. În acest sens, libertatea ar putea să ne apară ca un blestem, ea este un blestem. Dar e totodată și unica sursă a măreției omenești" (J. P. Sartre, p. 193).

Unul dintre cele mai interesante capitole (ca și în manual) este cap. VII. „Acțiunea umană; acțiune socială și conducere". Din seminarul „Teoria acțiunii" să reținem, de pildă, ca temă pentru reflecție: „Determinismul acțiunii umane". Afirmația optimistă: „Istoria nu este altceva decît activitatea omului care își urmărește țelurile sale" (K. Marx, F. Engels, p. 338) trebuie înțeleasă ca replică hotărîtă la teza hegeliană în care își face un loc nejustificat de mare necunoscutul: „În istoria universală, datorită acțiunilor oamenilor, se produce în genere și altceva decît ceea ce ei urmăresc și obțin, altceva decît ei știu și vor nemijlocit; oamenii își duc la împlinire interesele, dar în același timp se înfăptuiește și ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor" (p. 343). Un aport important aduce în cadrul temei schema cuprinzînd „Clasificarea acțiunilor după eficiența lor în raport cu scopul" fig. 42, p. 350.

Poate că este cuvenit să încheiem aceste cîteva exemple cu cap. X. „Umanismul și problematica omului contemporan". Să alegem ca temă pentru referat: „Omul creator și produs al culturii". Marx a propus o distincție clarificatoare: „Și animalul produce... Însă el produce numai ceea ce-i trebuie nemijlocit lui sau progeniturii sale; el produce unilateral, pe cînd omul produce universal; ... omul produce chiar cînd e liber de necesitatea fizică și produce cu adevărat abia atunci cînd e liber de ea ... Omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului, măsura care îi este inerentă; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului" (p. 432). În continuarea acestei idei se înscrie activitatea noastră îndrumată de partid: „Un obiectiv fundamental al trecerii spre comunism, pentru care va milita în mod consecvent partidul nostru, va fi afirmarea cît mai deplină în viața socială a capacităților fiecăruia, împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii" (*Programul P.C.R.*, p. 435). Unele aspecte ale problematicii umaniste capătă formulări interesante în opera unor gînditori nemarxiști: „Omul n-a cunoscut dintotdeauna gravitația sau electricitatea, dar a recunoscut din totdeauna omul, fără să aștepte ivirea științelor umaniste. Tocmai acest adevăr primar al omului, adevăr trăit în mod spontan și pasionat, trebuie să se străduiască filozofia să-l dezvăluie" (M. Dufrenne p. 439). Efortul către un umanism integral a fost susținut la noi în anii dintre cele două războaie de o serie de gînditori progresiști. Am ales un fragment al profesorului D. D. Roșca: „Cînd progresul material se îndeplinește independent de cel interior, produce fatal idealuri care îndreaptă cultura unei societăți întregi pe căi străine și chiar dușmane spiritului" (p. 440).

Aceste exemple pot fi completate sau înlocuite cu altele potrivit stilului personal de gîndire și de lucru al fiecăruia dintre noi. Bogăția lucrării permite strategii diverse cadrului didactic ca și diferiților cursanți sau pur și simplu amatori. Numărul seminariilor (convenționale) permite simplificări și combinări ale temelor după necesități.

Lucrarea are calități certe care-i asigură o deschidere spre public greu de supraapreciat, ea dînd seama într-adevăr de „demersurile gîndirii filozofice contemporane" și constituind un prețios instrument de lucru, primul de acest fel din întreaga literatură filozofică contemporană.

Gh. Constandache

ETOS ŞI LIBERTATE MORALĂ*

DE

VASILE MORAR

Ceea ce întreprinde autorul este o încercare de a surprinde *geneza ideii de libertate morală în filozofia antică*, printr-un apel concentrat la doctrinele morale din spaţiul istoric ce se întinde de la Socrate şi Platon, pînă la creştinism şi neoplatonism. O atare ,,arheologie" a unei idei se vădeşte a fi nu numai instructivă sub raportul informaţiei, dar şi creativă, în măsura în care începuturile ideatice sînt interpretate , amplu corelate şi coerent legate de solul existenţial ce le-a generat, întreţinut şi consolidat în conştiinţa filozofică a vremuri - lor.

Operaţia de sondare a unor începuturi necesită surprinderea elementelor de continuitate în geneza contradictorie a unei idei, dar mai ales sesizarea elementelor de discontinuitate, care marchează uneori plusul calitativ, încărcătura neaşteptată a unor note suplimentare ale respectivei idei.

Propriu-zis, excursul istoric întreprins este unul de adîncime. Interesează nu întreaga problematică morală a antichităţii, cu largul evantai de soluţii oferite pentru atingerea fericirii, realizarea virtuţii sau înălţarea înspre idealul de înţelepciune — deşi toate acestea sînt implicaţii permanente ale sistemelor etice din amintita perioadă — , ci doar modul în care ideea de libertate morală apare, se îmbogăţeşte în conţinut, fiind premisă fundamentală în sistemul de explicaţii în unele doctrine sau concluzie în altele. Ceea ce este considerat, pe bună dreptate, esenţial este faptul că în cadrul filozofiei elene această idee nu numai că s-a constituit în toată claritatea, dar s-a impus atenţiei în toate şcolile postaristotelice, fiind un subiect oarecum privilegiat de discuţie şi dispută teoretică (p. 8).

Autorul se întreabă asupra motivelor din orizontul teoretic şi din spaţiul existenţial care au impus considerarea omului ca agent liber în cultura elenă. Primul motiv şi cel mai vechi este indicat a fi *răspunderea morală şi penală a omului* într-o perioadă în care gînditorii sînt obsedaţi de aspectul moral al actelor şi faptelor omeneşti, într-o perioadă în care evenimentele înseşi din sfera vieţii reale impuneau cu necesitate conceperea unei sancţiuni morale şi penale. Incipienţa ideii de libertate morală trece prin relativa autonomie acordată voinţei omului. ,,Libertatea voinţei deţine în acest context funcţia nobilă de întemeiere a noţiunilor de merit şi vină" (p. 13). Cel de-al doilea motiv care a condus explicit la afirmarea clară a ideii de libertate morală este considerat a fi *afirmarea puterii voinţei omeneşti în faţa destinului*. Autorul remarcă pertinent că ideea destinului, jucînd un rol atît de mare în gîndirea greacă, — am spune noi, magistral surprinsă *şi* în tragediile lui Eschil, Sofocle şi Euripide, care din păcate n-au intrat în aria de analiză şi interes a cercetătorului nostru — naşte în acelaşi timp şi o reacţie împotriva domniei represive a fatalităţii, voinţa omului fiind ridicată la rangul şi demnitatea unei forţe autonome. În sfîrşit, cel de-al treilea motiv care conferă o semnificaţie aparte ideii de libertate morală şi ale cărei prelungiri sînt încă şi astăzi evidente în etica religioasă, în general, şi în cea neotomistă în special este *problematica originii răului* existent în lume.

Autorul, bun cunoscător al filozofiei antice, este tot timpul conştient de pericolul — de-altfel foarte greu de evitat — fie de-a îngusta aria cercetării doar pe ceea ce explicit se relevă ca fiind note ale ideii de libertate morală, fie de-a extinde, de-a ,,topi" această idee în vastul corpus teoretic în care ea este cuprinsă. Toate capitolele cărţii sînt confruntate cu această problemă reală, pe care autorul o rezolvă păstrînd o dreaptă cumpănă între extreme, cum ar spune Stagiritul. În acelaşi timp, trebuie să remarcăm lipsa paralelismelor sau a reproducerilor după mai vechi sau mai noi istorii ale ideii de libertate. Se notează, arătîndu-se importanţa studiului fundamental al lui Garaudy : ,,ne-am străduit să realizăm un studiu complementar celui a lui Garaudy, insistînd în primul rînd asupra ambianţei culturale şi filozofice în care s-au desfăşurat disputele aprige şi extrem de interesante, care au condus în cele din urmă la promovarea ideii de libertate morală în filozofia greacă" (p. 16).

Inaintea întemeierii propriu-zise a ideii de libertate morală la Aristot (p. 25—54), se cercetează tema *alegerii libere* aşa cum apare ea formulată mai ales în *Republica* lui Platon. Astfel, alegerea carierelor este considerată de către Platon ca fiind *liberă*, liberă însă în contextul în care fiecare suflet ar alege o nouă viaţă pe baza experienţei trecute. Educaţia, la Platon, ar trebui să fie, după cum se ştie, în

---

* Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Iaşi, Edit. Junimea, 1976, 150 p.

primul rînd o şcoală a *alegerii reflectate*. Se consideră, cu îndreptăţit temei că alegerea deliberată între bine şi rău — chiar dacă este pusă în contextul *alegerii transcendente* a destinului personal — alegere pe care omul o practică la nivelul vieţii cotidiene, deşi nu constituie noţiunea de libertate morală în întregime, este totuşi un element constitutiv important al acesteia. Într-un fel sau altul — şi autorul va insista în fiecare caz în parte cu argumente adecvate — momentul alegerii libere se va păstra ca un esenţial element definitoriu al ideii de libertate morală la antici. Iar în istoria ideilor, un bun odată cîştigat rămîne, chiar dacă mult din fondul explicativ se schimbă. „Acumulările" nu sînt niciodată lineare, după cum neliniar este spaţiul tensional şi contradictoriu al fiinţării umane. O atare afirmaţie o probează pentru cazul nostru Aristotel, care formulează, plecînd de la ceea ce s-a acumulat pînă la el în privinţa ideii de libertate morală, o teorie articulată asupra acesteia, care se integrează în ceea ce pe bună dreptate poate fi numit prima fundare autonomă a unui sistem de etică. După părerea noastră, autorul reuşeşte să convingă printr-un discurs foarte strîns că ideea de libertate morală primeşte cea mai coerentă şi mai pătrunzătoare întemeiere odată cu apariţia *Eticii Nicomahice*. Reuşita se întregeşte şi mai mult dacă ne gîndim că se reţine nu prezentarea *in extenso* a faimoasei lucrări, ci doar ceea ce intră în relaţie *şi corelaţie* cu ideea de libertate morală.

Cadrul general al eticii Stagiritului este delimitat prin relevarea caracterului intramundan al fiinţării moralităţii, Aristotel constatînd că actele noastre sînt supuse sancţiunii morale, sancţiune care nu este însă de natură divină, nici transcendentă, ci pur pămîntească. Dialogul cu Platon şi sofiştii este permanent şi evident. Dacă la Platon pedeapsa urmează pentru a asigura securitatea socială şi din nevoia de expiraţie, atitudinea lui conducînd în ultimă instanţă la anihilarea responsabilităţii personale, la anihilarea, deci, şi a libertăţii morale, în schimb la Aristotel pedeapsa urmează pentru că omul este responsabil faţă de faptele sale, pentru că acele acţiuni *stau în puterea noastră* să le facem sau să nu le facem. Şi „stă în puterea noastră *ceea ce îşi are principiul în noi înşine*" (p. 41). De aceea, omul este „principiul şi autorul acţiunilor sale, cum este şi părintele copiilor săi". Autorul explicitează la acest nivel al discursului, argumentul lui Aristotel după care *„faptele care implică o sancţiune morală sînt voluntare"* (p. 43). Iar voluntare sînt acţiunile care îşi au originea în făptuitor. „Stau în puterea noastră numai acţiunile voluntare făcute cu « alegere reflectată »" (p. 40 —41).

Binecunoscutul citat (p. 40) din *Etica Nicomahică* (... „Dacă, prin urmare, acţiunea virtuoasă stă în puterea noastră, atunci şi neînfăptuirea ei potrivnică virtuţii stă tot în puterea noastră, şi dacă nefăptuirea virtuoasă stă în puterea noastră, atunci stă în puterea noastră şi făptuirea potrivnică virtuţii. Dar dacă stă în puterea noastră a face sau a nu face binele şi răul ... atunci urmează în chip logic că în puterea noastră stă ca să fim morali şi imorali") este amplu comentat şi mereu reluat, relevîndu-se meritul lui Aristotel de a fi inaugurat în filozofie tema libertăţii morale, dintr-o perspectivă nouă, intramundană şi într-un context adecvat. Şi chiar dacă Stagiritul nu pune problema determinării cauzale a actului de voinţă, important este că, autonomizîndu-se spaţiul eticului, s-au pus odată cu el bazele incipiente ale unei cercetări riguroase a moralităţii şi a ideii de libertate morală, cercetare care va fi reluată mult mai tîrziu, cu un instrumentar variat şi o metodologie între timp îmbogăţită. Aristotel a deschis un drum şi meritul lui este recunoscut ca atare.

În continuarea excursului său, deopotrivă istoric şi logic, autorul urmăreşte evoluţia ideii de libertate morală în forma nu arareori contradictorie în care apare aceasta în cadrul eticii stoice (p. 54—71) unde este postulată şi „supremaţia destinului" dar şi „condiţionarea personală". Nu insistăm asupra modului în care doctrina stoică rezolvă problema „libertăţii morale" pe care doar înţeleptul o poate „atinge", printr-o sforţare eroică, în starea de ataraxie. Ceea ce ni se pare important de remarcat este — pe lîngă faptul că stoicii schiţează cîteva interesante idei în legătură cu liberul arbitru şi în legătură cu originea răului — faptul că se reţine ca semnificativă şi cu rezonanţă modernă încercarea lui Chrysippos de a armoniza *destinul* cu *libertatea*. El distinge între „cauzele perfecte şi originare" şi „cauzele auxiliare şi apropiate". Destinul acţionează numai prin cauze antecedente „auxiliare şi apropiate", iar cauzele „perfecte şi originare" rămîn în puterea omului.

Cercetătorul nostru surprinde exact importanţa acestei soluţii pentru istoria ideii de libertate morală, soluţie care sintetizează, reformulînd, punctul de vedere aristotelic cu cel stoic ortodox. Mai mult, se reţine, în partea finală a analizei la acest capitol, că putem să „atribuim stoicilor *diferenţierea dintre cauză* (condiţia suficientă) *şi condiţie* (condiţia necesară,) pe care ei au aplicat-o cu discernămînt la analiza actului voluntar. Deosebirea propusă de Chrysippos între cauza auxiliară şi cauza principală acoperă în genere distincţia modernă dintre *cauză* şi *condiţie*" (p. 70).

După cum era de prevăzut, în acest context tematic şi problematic se acordă o binemeritată atenţie soluţiei oferite de etica lui

Epicur (p. 71—96), doctrină care prin teoria clinamenului „rupe legăturile destinului" şi face din voinţă o „putere liberă smulsă destinului". Originalitatea şi cutezanţa „celui mai mare iluminist al Greciei antice" cum îl numea Marx, iese în evidenţă tocmai fiindcă „plusul" adus de Epicur apare multiplu interpretat prin corelaţia permanentă cu celelalte soluţii oferite de antichitate. În acest cadru se relevă şi modalitatea subtilă — care întregeşte şi depăşeşte rezolvarea epicureană — prin care Carneade, evitînd atît dogma destinului, cît şi dogma opusă a clinamenului anticipează principiul dialecticii moderne referitor la asocierea indisolubilă a necesităţii cu întîmplarea. După el, voinţa umană intervine ca o cauză specifică, a cărei intervenţie este imprevizibilă. Se evită, prin opţiunea pentru calea de mijloc a unei *libertăţi relative*, care rezultă din interferenţa cauzelor necesare cu *factorii accidentali*, atît determinismul absolut predicat de stoici cît şi libertatea absolută implicată în doctrina lui Pyrrhon (p. 102).

Odată cu sondarea ideilor din tratatul *De fato* al peripateticianului Alexandru din Aphrodisias (sec. II e.n.), care argumentează interpretativ ideea Stagiritului în legătură cu *ceea ce stă în puterea noastră*, prin accentuarea şi mai clară a caracterului liber al voinţei (făptuitorului (nimic nu poate constrînge pe om să acţioneze într-un anumit fel, nici chiar destinul prezumat atotputernic atîta timp cît există faptul capital al deliberării) se indică pînă unde a ajuns antichitatea greacă şi elină în elaborarea ideii de libertate morală, în momentul în care la orizont se prefigurează soluţia creştină. Asupra acestei din urmă soluţii nu se insistă însă decît sumar, justificat dealtfel în economia lucrării, în capitolul „Răspunderea transcendentă şi originea răului" (p. 112—124).

În concluzia lucrării se consideră că în filozofia antică ideea de libertate morală apare marcată de accentuarea capacităţii umane de a delibera asupra alternativelor şi de a alege între alternative, prin relevarea condiţionării voinţei de constituţia personală a omului şi de conştiinţa determinismului universal. În sfîrşit, din perspectiva antică, libertatea voinţei este „întemeiată ontologic fie pe o proprietate fundamentală a existenţei, fie pe corelaţia dintre necesitate şi întîmplare" (p. 128).

După cum se poate constata, chiar la o privire sumară, toate aceste trăsături şi note definitorii s-au întîlnit în forme divers argumentate în orizontul teoretic vizat şi cercetat cu competenţă, scrupulozitate şi talent de autorul lucrării pe scurt analizate de noi.

Meritul deosebit al acestei lucrări, de nu prea mare întindere, este acela că reuşeşte să aducă în prim plan o problematică dificilă, cu mijloacele obişnuite ale discursului filozofic, în care argumentele se articulează firesc, chiar dacă stilul adoptat înclină mai mult spre eseu decît înspre rigurozitatea stilului tratatelor sau a studiilor academice. În acest fel, „aventura" unei idei devine deopotrivă captivantă şi instructivă pentru cititor. Dealtfel, o anume tentă didactică există şi persistă de-a lungul întregii lucrări. Autorul resimte nevoia explicitării suplimentare, a concluziilor parţiale şi a revenirilor periodice. Se poate spune de aceea că lucrarea este unitară în ansamblul ei, „rotundă" prin organicitatea conţinutului ei bine structurat ideatic.

Singura obiecţie pe care o avem ţine de relativ redusă fandare în viitor a istoriei problematicii. „Soarta" ideilor formulate în faza de „preludiu" a ideii de libertate morală putea fi în mai mare măsură schiţată făcînd un concentrat apel la vasta istorie a ideilor filozofice de atunci şi pînă astăzi. Poate însă că o atare întreprindere n-a intrat deliberat în aria de investigaţie a autorului. A stat „în puterea lui" s-o facă sau să n-o facă.

NOTE LA UN TRATAT DE PSIHIATRIE*

S-ar cuveni să preîntîmpinăm de la început o nedumerire posibilă: „De ce o recenzie despre o lucrare de psihiatrie într-o revistă de filozofie?" Iar nedumerirea s-ar putea transforma în obiecţie, dacă s-ar ţine seama şi de faptul că cel ce scrie aceste rînduri nu este cunoscător al problemelor de psihiatrie.

Vom preciza de la început că nu ne vom referi în nici un fel la problematica psihiatrică, o asemenea sarcină revenind, desigur, specialiştilor. Vom menţiona însă, pentru

* *Psihiatrie*, coordonator Vasile Predescu, Bucureşti, Edit. medicală, 1976, 1 144 pagini.

informarea cititorilor revistei, că sîntem în faţa unui eveniment editorial, fiind vorba despre *primul tratat românesc de psihiatrie*. Apărută sub redacţia prof. dr. doc. Vasile Predescu, *Psihiatria* trebuie privită, cred eu, ca un moment semnificativ în dezvoltarea psihiatriei româneşti, ca rezultat al unei aspiraţii demne de tradiţia şcolii medicale româneşti şi ca împlinire a unei datorii a specialiştilor faţă de progresele înregistrate în acest domeniu pe plan mondial.

Dar însemnările de faţă nu se vor numai o semnalare a unui fapt editorial. Ştiinţele medicale ocupă un loc deosebit în ansamblul raporturilor dintre ştiinţă şi filozofie, date fiind obiectul şi obiectivul lor: condiţia umană. Iar dacă ne vom referi la psihiatrie, vom constata că interferenţele dintre aceasta şi filozofie sînt mult mai profunde.

„Practica psihiatrică — se afirmă pe bună dreptate în lucrarea de care ne ocupăm — a impus încă din antichitate şi anumite preocupări teoretice de delimitare a unor orientări şi concepţii care reflectau poziţia filozofică a celor care le-au elaborat şi susţinut". Semnificativ în această privinţă este faptul că psihiatria nu a ajuns în totalitatea sa la dezideratul major al ştiinţei. Există, am putea spune, nu o psihiatrie, ci psihiatrii, fapt nespecific disciplinelor propriu-zis ştiinţifice. Autorii trec în revistă, în acest sens, punctul de vedere organodinamist, psihanaliza, neopsihanaliza, modalitatea fenomenologică de abordare a fenomenului psihopatologic, existenţialismul, psihosomatica, concepţia nervistă, care nu pot fi considerate numai nişte şcoli în cadrul unei ştiinţe, aşa cum se petrec lucrurile în cazul altor discipline, ci, într-un fel sau altul, sînt direcţii filozofice, materialiste sau idealiste, mecaniciste, metafizice sau nu.

Această „stare conflictuală", specifică psihiatriei contemporane — dacă putem să o caracterizăm printr-o noţiune cu care operează ea însăşi — constituie, spre meritul autorilor lucrării, obiectul unei analize atente, aprofundate. Conştienţi în permanenţă de efectele negative ale nihilismului — pe care l-a promovat şi-l mai poate promova poziţia dogmatică — faţă de orientările nemarxiste, autorii au fost animaţi de intenţia declarată de a pune în evidenţă „elementele raţionale care au contribuit la extinderea cîmpului de investigaţii, au deschis drumuri noi diferenţierii patologiei psihice, au favorizat abordarea ştiinţifică multidisciplinară în psihopatologie şi au stimulat diversificarea metodelor terapeutice (psiho- şi socioterapice)". O asemenea intenţie se manifestă şi în prelungirea spiritului critic „faţă de aspectele negative, nefondate ştiinţific şi care ar putea distorsiona orientarea practicii psihiatrice".

Din punct de vedere filozofic, se întrevede aici intenţia autorilor de a se delimita de ceea ce este idealist şi mecanicist în orientările psihiatrice menţionate, de a-şi manifesta aderenţa lor la „direcţiile determinist ştiinţifice ale prezentului şi viitorului specialităţii. Psihiatria românească — se spune în continuare — îşi fondează concepţia pe filozofia materialist dialectică şi istorică. Această concepţie presupune o viziune complexă asupra omului..., o înţelegere cuprinzătoare şi ierarhizată a principalelor laturi ale fiinţei umane, care se intercondiţionează şi care determină rezultanta omului normal, prin integrarea aspectelor biologice în cele psihologice şi ale acesteia în latura socială".

Dar discursul teoretic nu rămîne firesc la stadiul declaraţiilor. Punctul de vedere materialist dialectic „funcţionează" ca teorie şi metodă, fie în mod explicit, fie implicit, de-a lungul întregului expozeu. Ne-ar fi imposibil să punem în evidenţă mişcarea gîndului dialectic, materialist în întreaga problematică tratată în lucrare. Dar atunci cînd, spre exemplu, parcurgem rîndurile în care se afirmă că „în bolile psihice (ca dealtfel şi în alte afecţiuni) nu poate fi vorba de o relaţie simplă între agentul patogen (infecţie, traumă) şi starea morbidă", că „factorii exogeni şi endogeni se întrică în mod complex, rezultanta interacţiunii lor (starea de boală) fiind determinată de o grupă de factori dintre care unii au ...un rol determinant, iar ceilalţi un rol predispozant... sau favorizant", nu facem altceva decît să citim în limbaj medical tezele filozofice despre cauzalitate privită din perspectiva dialecticii. Uneori poziţia materialistă este expusă chiar în limbaj filozofic: „Conştiinţa — subliniază autorii — reprezintă cea mai înaltă formă de reflectare a realităţii obiective, produsul funcţiei materiei superior organizate".

Aceste cîteva însemnări au şi o altă raţiune, determinată de faptul că tratatul de psihiatrie nu se vrea numai o lucrare ştiinţifică, ci şi un manual. Ca instrument didactic, *Psihiatria* este o verigă prin care are loc satisfacerea valenţelor informative ale procesului instructiv. Ca manual ea trebuie însă nu numai să transmită cunoştinţe, ci şi să formeze conştiinţe. Sarcina formării concepţiei despre lume şi viaţă, a unei conştiinţe înaintate a viitorului specialist revine în primul rînd filozofiei. Să nu uităm însă că nu numai în filozofie, ci în întregul proces de învăţămînt trebuie să se reflecte concepţia noastră despre lume şi viaţă, materialismul dialectic şi istoric. O asemenea sarcină poate fi împlinită cu o eficienţă sporită în măsura în care este urmărită în mod sistematic, organizat, prin cooperarea întregului corp profesoral, cooperare în care cel care predă filozofia trebuie să aibă iniţiativă.

În acest sens, *manualul de psihiatrie* este și trebuie să fie nu numai un curs de specialitate, ci și *o verigă în ansamblul sistemului de acțiune prin care are loc formarea concepției materialist-dialectice*. Or, cum spuneam mai sus, manualul vizează o asemenea finalitate. Ea ar fi putut căpăta poate dimensiuni sporite dacă autorii lucrării ar fi valorificat, mai sistematic, din perspectiva specialității lor, o serie de probleme abordate la cursul de filozofie. Din această perspectivă, credem că unele probleme teoretice tratate în manual — precum și raportul dintre dimensiunea filozofică și cea științifică în sistematica internă a psihiatriei, dintre psihiatrie și psihopatologie, cele referitoare la semiologie sau la metodologie — ar fi cîștigat în claritate și adîncime dacă s-ar fi simțit într-o măsură mai mare prezența discursului filozofic.

Exprimăm aceste idei mai degrabă ca deziderate și, ca atare, ele nu pot fi luate ca expresie a unor insuficiențe care ar știrbi în vreun fel valoarea lucrării, pentru că tratatul de psihiatrie este, din punctul nostru de vedere, o realizare remarcabilă, un moment de referință a școlii medicale românești.

Florian Georgescu

O SCRIERE INEDITĂ A LUI E. ZELLER

Celebru prin monumentala *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (3 vol., 1844—1852) și prin studii temeinice asupra filozofiei antice și germane moderne, *EDUARD ZELLER* (1814—1908) continuă să fie o sursă permanentă a cercetării istorico-filozofice contemporane, atît prin lucrările care au intrat demult în patrimoniul clasic al culturii, cît și prin cele mai puțin cunoscute, cum este *Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862, în care propune pentru prima dată termenul „teoria cunoașterii"), sau deloc cunoscute, cum este *Geschichte der mittelalterlichen und neueren Philosophie*, descoperită nu demult printr-o fericită întîmplare.

Așa cum relatează în articolul *Eine unveröffentliche „Geschichte der mittelalterlichen und neueren Philosophie E. Zellers"*, publicat în cunoscuta revistă „Archiv für Geschichte der Philosophie", 58. Band, Heft 2, 1976, p. 164—182, *Cornelio Fabro* (Roma) a descoperit întîmplător, în timpul unei deplasări pentru studii în Copenhaga, în anticariatul unei mici librării un manuscris german în scriere gotico-cursivă, aparținînd lui E. Zeller. Formatul manuscrisului este de 20,5 × 15,5 cm și constă în 220 de file, scrise pe ambele părți, ceea ce dă pe ansamblu 402 pagini, numerotate de autorul însuși, purtînd anumite titluri și subtitluri, precum și indicația „SS1846", ceea ce înseamnă fără îndoială „Sommer-Semester 1846". Pe fila nenumerotată a titlului menționat, un oarecare Landerer scrie: „gelesen von Privatdozent Dr. Zeller, Tübingen, SS 1846". Împărțirea textului, titlurile și subtitlurile denotă că destinația sa a constituit-o o serie de prelegeri universitare. Acest text, mărturisește C. Fabro, nu este menționat în nici o enciclopedie sau tratat, deși G. Martin și P. Wilpert bănuiau existența lui, fără ca cercetarea lor să fi ajuns la vreun rezultat. „Și astfel — scrie C. Fabro — se pare că unicul text încă existent se află în mîinile mele" (*op. cit.*, p. 165).

Opera începe cu o scurtă „Historische Einleitung" (p. 1—11) și se împarte în două: 1) „Mittelalterliche Philosophie", sinonim pentru Zeller, în mare măsură, cu „filosofia creștină"; 2) „Neuere Philosophie". Aspectul cel mai nou îl constituie istoria filozofiei medievale și a începuturilor epocii moderne pînă la Leibniz. Interesantă este atît periodizarea, cît și aria de cuprindere a cercetării, care include: a) filozofia creștină în Imperiul roman înainte de Constantin, apoi în epoca greco-romană de după Constantin și la popoarele germane, pînă la mijlocul secolului al XI-lea; b) filozofia scolastică în sens propriu, de la mijlocul secolului al XI-lea pînă la sfîrșitul secolului al XV-lea, cuprinzînd și filozofia arabă (îndeosebi Al-Farabi, Algazel, Avicena, Averroës); c) sistemele „substanțialității" de la Bacon la Spinoza, ale „subiectivității" de la Locke și Leibniz pînă pe vremea lui Kant, și ale „idealismului absolut" de la Kant la Hegel.

Fără a ne opri la caracterizarea întregii argumentări și concepții, menționăm, din sursele descoperitorului textului, ca simptomatică pentru orientarea generală a operei, ideea despre poziția și semnificația creștinismului în dezvoltarea gîndirii umane. Spre deosebire de Hegel, care căutase germenii gîndirii și în lumea orientală, îndeosebi în culturile indiană

și chineză, Zeller se limitează la Occident. Mai mult, el determină „principiul creștinismului" ca „conștiință despre esența absolută a spiritului" și îl caută și la baza concepțiilor moderne, chiar a deosebirii dintre arta *modernă* și cea *clasică*, precum și a religiei și a filozofiei. Într-un fel, ca și la Hegel religia apare ca „o treaptă pregătitoare spre filozofie" (*op. cit.*, p. 167).

De fapt, este vorba de un anumit hegelianism de concepție, pe fondul căruia face însă observația corectă că filozofia creștină a avut la bază „gîndirea clasică", adică antică. Zeller dă istoriei filozofiei medievale o interpretare în sensul evoluției „principiului creștinismului" pînă la protestantism, manifestînd însă preferință pentru panteism și viziunea dialectică a Reformei, care, prin Böhme îndeosebi, a propus conceptul de „spirit", pe care se va clădi o „moderne Weltanschauung". Pe baze hegeliene, Zeller formula ideea că filozofia modernă se deosebește de cea medievală prin principiul „libertății și autonomiei gîndirii". O supralicitare a protestantismului în eliberarea de o autoritate transcendentă este comună lui Hegel și Zeller. Acesta din urmă înfățișează însă în coordonatele esențiale epocala înnoire a gîndirii prin criticism și prin „idealismul absolut".

E. Zeller prezintă însă pe ansamblu, cu erudiția care-i caracterizează modul de lucru, fondul ideatic principal al epocilor studiate și, cu toată supralicitarea „principiului creștinismului", subliniază atît discontinuitățile, cît și continuitățile între *via antiqua* și *via moderna*. Lucrarea de față marchează, credem, începuturile unei concepții istorico-culturale ce se va desfășura la Dielthey, Windelband și Cassirer, preocupată și de eliberarea de viziunea „luminilor" cu privire la evul mediu și de ridicarea cercetării istorico-filozofice în planul problemelor și al conceptelor. Iată de ce speranța lui C. Fabro de a se afla mai curînd ocazia „pentru o ediție definitivă a scrierii" (p. 182) ni se pare pe deplin îndreptățită. Căci întîlnirea cu o nouă operă a lui Zeller constituie un adevărat eveniment în cultura contemporană.

Al. B.

Mind

(Anglia)

Nr. 341/1977

Din sumar: R. C. COBURN, Intenționalitate și percepție; K. NIELSEN, Rawls și amoralismul clasic; J. HORNSBY, Termenii singulari în contextele atitudinii propoziționale; B. SMART, Cum se pot atribui persoanelor M-predicate?; M. G. SINGER, Utilitarismul actual întemeiat pe consecință; B. COHEN, Trei erori etice; F. ROSEN, Nevoile fundamentale și dreptatea; G. PRIEST, S. READ, Formalizarea teoriei supoziției lui Ockham.

Nr. 342/1977

Din sumar: J. MCDOWELL, Despre sensul și semnificația unui nume propriu; J. MARGOLIS, Actul amintirii; J. BROWN, Teoria morală și principiul „trebuie — poate"; A. R. WHITE, Cunoaștere fără convingere; H. S. GOLDMAN, Semantica pentru logica deontică a lui David Lewis; D. E. COOPER, Lewis despre cunoașterea convențiilor.

Filozoficky Časopis

(R. S. Cehoslovacia)

Nr. 6/1976

Din sumar: L. HRZAL, Calitatea vieții în ideologia socialismului democratic; S. I. POPOV, Despre conexiunea dintre aspectul cantitativ și calitativ al modului de viață; V. BRYCHNAČ, Modul de viață socialist și procesul realizării libertății; H. OPITZ, Conduita socială conștientă trăsătură principală a modului de viață socialist; I. NETOPILÍK, Modul de viață socialist și dezvoltarea omului; E. GRÖHNER, Fixarea marxist-leninistă a țelurilor ideale și realizarea lor — parte componentă a modului de viață socialist; G. CONKOV, Importanța filozofică și metodologică a conceptului de „mod de viață socialist"; A. ST. TODOROV, Modul de viață; dimensiune socială și de clasă și elementele structurale; ST. WIDERSPIEL, Modul de viață — categorie filozofică și sociologică: probleme metodologice ale studierii sale; BÉLA VESZI, Dezvoltarea sistemului politic socialist și formarea modului de viață socialist; I. ABRAHAMOVIČOVÁ, Nevoile și interesele și influența lor asupra dezvoltării modului de viață socialist; M. TRENEVA, Problema interdependenței dintre trebuințe și modul de viață socialist; A. GEDÖ, Întoarcerea la utopie?; J. FILIPEC, B. FILIPCOVÁ, Umanismul socialist și modul de viață.

Nr. 1/1977

Din sumar: A. I. ARNOLDOV, Socialismul dezvoltat și progresul cultural; J. ZELENÝ, Natura socială a cunoașterii; M. SOMR, Conceptul de educație comunistă după Kalinin; V. MAGALHAES-VILHENA, Teoria devenită forță materială; V. RUML, Ideologie-adevăr-apreciere; T. PAVLOV, Kant și Hegel Marx și Lenin; J. ZELENÝ, Conceptul dialectic de „natură"; S. F. ODUEV Spiritul ca demiurg al naturii; J. NETOPILÍK, Ideea practică și practica materială; M. BUHR, Comentrariu la o frază hegeliană; G. KRÖBER, Ideea de știință la Hegel; I. S. NARSKI, Comentariu la explicarea hegeliană a categoriei de contradicție; D. PAVLOV, Ideea, materia și „materialismul raționalist"; S. A. DINEEVA, Augustin Smetana și democrații revoluționari ruși; V. SKATERCIKOV, Aspecte culturale ale formării și dezvoltării modului de viață socialist; A. KATOV, Atitudinea ecologică — trăsătură caracteristică a modului de viață socialist.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

AL VIII-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE ESTETICĂ, DARMSTADT – R. F. GERMANIA

(30 aug. – 3 sept. 1976)

Nota Redacţiei

Între 30 august — 3 septembrie 1976 a avut loc la Darmstadt — R. F. Germania, cel de-al VIII-lea Congres internaţional de estetică. La lucrările congresului au participat şi esteticieni din ţara noastră. Reproducem mai jos însemnările a doi participanţi români la congres, care au avut şi misiunea de a întocmi rapoartele asupra comunicărilor din două secţii ale congresului: *„Sociologia artei"* şi *„Obiectul estetic"*.

ARTA ŞI SOCIETATEA

Tema generală a Congresului — ESTETICA, VIAŢA COTIDIANĂ ŞI ARTELE — făcea firească, în acest cadru, o *secţie de sociologia artei* ca una dintre perspectivele cele mai apte de a se apropia de fenomenul concret, încercînd să surprindă implicaţiile sale în realitate, măsura şi felul în care operele, ca şi existenţa însăşi pot fi frumoase sau urîte, comice sau tragice, acţionînd într-o dialectică unitate a socialului cu individualul.

În mod surprinzător comunicările cuprinse în cele două subsecţii (privind problemele fundamentale şi cele actuale ale disciplinei) au tratat opera exclusiv la nivel macrosocial punîndu-şi întrebări privitoare la raportul general al artei cu societatea, naţiunea, cultura, politica, civilizaţia, personalitatea, mijloacele de comunicare în masă, activitatea şi experienţa estetică, singurele probleme oarecum mai concrete fiind urmările violenţei, ale îmbătrînirii societăţii şi artei, bilingvismului. Această „distanţă" faţă de real ni se pare semnificativă în dublu sens: pe de o parte problemele generale ale sociologiei artei continuă să fie încă nelămurite, pe de alta analizele concrete, aşa-numita „sociologie de teren" pare să fi dezamăgit prin inconsistenţa rezultatelor ei. De aceea, cel mai adesea perspectiva comunicărilor este generală, întrebările ca şi răspunsurile privesc arta ca fenomen abstract şi preocuparea principală a autorilor lor s-a îndreptat către definirea conceptelor, precizarea cadrului şi relaţiilor, înţelegerea operei ca subsistem al unui sistem mai larg.

Deşi scrise de pe poziţii ideologice diferite comunicările se întîlnesc în numeroase puncte, dintre care acela al *socialităţii artei* rămîne indiscutabil cel mai însemnat, permiţînd pe această bază discuţii şi schimburi de idei fertile pe teme cum sînt libertatea şi responsabilitatea artei, impactul revoluţiei ştiinţifico-tehnice, intervenţia sistemelor şi orînduirilor sociale diferite în determinarea modului de fiinţare ca şi a destinului viitor al artei ş.a. Înfăţişînd sintezele rezumative ale comunicărilor din cadrul acestei secţii ne rezervăm dreptul de a comenta în final unele probleme ridicate de textele care am avut misiunea să le prezentăm.

★

Tematica fundamentală a sociologiei artei pe care o sintetizăm pe baza primului grup de comunicări se dovedeşte a fi în egală măsură şi una de actualitate: statutul *social* al artei (Alexandra Bajenova, William L. Blizek, Elena Karţeva, Georges Mourelos), arta în ansamblul cultural şi estetic (Andrei Andreev, Gabriele Bersa), formarea estetică a personalităţii şi atitudinea faţă de artă la diferite vîrste (Eugen Mihalachi-Gliltz, Thomas G. Slettehaugh), specificul socializării estetice (Leonid Stolovici). Este dificilă însă chiar această structurare problematică, tocmai

Rev. filoz., **XXIV**, 2, p. 263–274, Bucureşti, 1977.

pentru că — chiar atunci cînd se pornește de la probleme fundamentale — autorii ajung în majoritatea cazurilor la concluzii cu valabilitate actuală diferențiată.

Alexandra Bajenova, ocupîndu-se de *Problema tipului social și a individualului în artă*, pornește de la cazul artei realiste în care tipicitatea este o trăsătură definitorie pentru a urmări în ce sens tipul — ca personalitate umană — reprezintă sursă a creării tipurilor artistice. Analiza, bazată pe literatura rusă a secolului XIX (Gogol, Tolstoi, Gorki), ajunge la concluzia că subiectul oferă doar baza pentru a crea un caracter tipic. Ce se întîmplă însă în literatura în care subiectul e difuz, complex, încrucișat sau cea în care tipurile clasice au dispărut nu intră din păcate în conul analizei, cu toate că ideea fertilă a individualului trimetea și către destinul contemporan al literaturii. Parcă complementară apare în acest sens comunicarea lui E. N. Karțeva, *Despre caracterul național și de masă al artei* perspectiva fiind de astă dată nu cea a creației, ci a receptării. Teza principală a autoarei este aceea că în socialism caracterul național și cel de masă se întrepătrund, sînt inseparabile, dar ni se pare că apar nu puține întrebări în condițiile intervenției mijloacelor moderne de comunicare în masă. Considerăm că ar fi interesant în acest sens de dezbătut dacă aceste noțiuni sînt chiar sinonime — cum susține autoarea — avînd în vedere că pe canalele mass-media circulă numeroase opere de artă de diferite provenienție etnice. Dacă nu se pot pune pe același plan mesajele artistice care sînt transmise în diferite condiții sociale, nu putem trece cu vederea o tendință de relativă internaționalizare a circulației artei.

Referindu-se la *Întreaga lume* William Blizek analizează diferite accepții date mediului, universului în care există și se mișcă opera, pentru a opta pentru o teorie instituțională a artei întrucît ea nu există într-un vacuum și nu e independentă de lumea ei. Fiind cu totul de acord cu acest punct de vedere, ca și cu părerea că lumea artei este cea care hotărăște ce este sau ce nu este artă, credem totuși că nu se poate deduce de aici că orice poate fi artă dacă i se conferă acest statut (inclusiv obiectele naturale prelucrate). Este desigur greu dacă nu imposibil de dat o definiție fixă și imuabilă a artei, dar credem că practica social-istorică stabilește pînă la urmă pe cei ce pot intra în cetatea ei și că această „lume a artei" despre care se vorbește trebuie înțeleasă ca un mediu istoricește constituit, care include în sistemul său de valori acele obiecte ce posedă virtual — prin structura lor — posibilitatea de a fi valorizate artistic.

Una dintre soluțiile posibile le caută în acest sens Athanas Natew atunci cînd vorbește în comunicarea sa despre *Funcția artistică și polifuncționalitatea artei*. Arta în relațiile ei cu societatea are în mod firesc funcții diverse pornind de la perspectiva din care este privită iar autonomia ei reiese doar în măsura în care ea joacă o funcție artistică. Dificultatea constă tocmai în surprinderea ei și în schițarea — evident relativă — a trăsăturilor ei specifice. După autor acestea ar fi compoziția artistică care constă în irepetabilitatea ei și în același timp ceea ce are comun (deci repetabil) cu alte opere constituind curente și stiluri artistice, organizarea ei formală, modalitatea ei de influențare și nevoia de a o percepe direct.

Echilibrat ni se pare în acest sens punctul de vedere al lui Georges Mourelos care în comunicarea sa *Despre totalizare în artă la nivelul socialului și al individualului* se ridică tocmai împotriva tendinței sociologizante de a vedea lucrurile pornind doar de la mediu spre operă și nu și invers. Totalizarea socială — pornind de la individ ca și de la colectivitate — are loc pe plan morfologic, psihologic, sociologic, dar viteza de propagare este diferită în funcție de numeroși factori. Aprobînd critica autorului adresată repetiției, mecanicismului, lipsei de creativitate, credem că trebuie să fim prudenți în a condamna din principiu anumite ramuri sau genuri artistice sau a exclude automat divertismentul din artă. Recunoașterea faptului că intervine un cîmp cauzal în stabilirea statutului operei, că ea are și un caracter de marfă întrucît intervine în schimb, merită reținute. Accepția largă a socialului (psihică, politică, economică și culturală) este favorabilă analizei, individualitatea creatoare realizînd în procesul practicii ierarhizarea acestor factori. Este încurajatoare afirmația concluzivă că dacă artistul este o parte a societății, o celulă vie a acesteia, el este și o forță creatoare în interiorul ei destinată nu doar să exprime ordinea existentă, dar s-o și transforme.

În același sens pledează și Gabriele Bersa în comunicarea *Arta ca moment al culturii*. Distingînd între sensul antropologic și cel umanist al conceptului de cultură, comunicarea precizează că în lumea occidentală arta a fost întotdeauna inclusă în umanism. Criza artei este în acest sens direct legată de condițiile de clasă, de funcția ei alienantă, de caracterul său de marfă — toate avînd la bază criza structurilor socio-economice. În acest context precizarea faptului că opera de artă trăiește în epoca sa și o exprimă semnificînd-o, că artistul vorbește timpului și publicului său dînd răspunsuri epocii care provoacă alte răspunsuri, duce firesc la concluzia necesității democratizării și revoluționării ei, împotriva absolutizărilor de orice fel. Încadrarea artei în sisteme mai largi este proprie și comunicării lui Andrei Andreev, *Arta în*

activitatea estetică a societății, unde ni se vorbește despre cultura estetică, activitatea estetică, obiectul estetic și reflectarea estetică, aceasta din urmă ca o formă ce se opune realității în sensul că se detașează de ea. E vorba de artă a cărei funcție de cunoaștere și exprimare a realității îi dă însăși rațiunea ei de existență.

Analiza problemelor generale ale sociologiei artei o întîlnim în comunicarea lui Eugen Mihalachi-Ghiltz *Cîteva considerații asupra sociologiei esteticii*, în care se apreciază că apariția nevoii estetice coincide cu însăși apariția omului, ea însoțindu-l în întreaga sa dezvoltare. Condițiile contemporane, ca și cele proprii tineretului provoacă însă nu puține mutații în artă, ceea ce determină o serie de întrebări majore privind formarea omului de mîine, a dreptului (am spune a nevoii) ca societatea să intervină în acest proces și a mijloacelor folosite în acest sens. Particularitățile de vîrstă și arta sînt discutate și în situația opusă de Thomas C. Slettehaugh în comunicarea intitulată *Societatea geriaestetică*, pe baza unor investigații psihologice concrete referitoare la perceperea și preferința pentru culori la vîrstnici. Ideea că odată cu dezvoltarea rămîn și generații care nu țin pasul cu modificările intervenite este demnă de reținut pentru că, deși cunoscută în principiu, ea este în genere neglijată și nu constituie obiectul unei cercetări aparte. Regretăm imposibilitatea în acest cadru a unor investigații mai largi și mai complexe care ar fi răspuns întrebării autorului: poate combinarea culturilor trecute și prezente să ducă la o evoluție prin intermediul mijloacelor și materialelor moderne?

Perspectivele oarecum diacronice urmărite în ultimele comunicări se împletesc fericit cu una sincronică asupra *Specificului socializării estetice* — autor L. N. Stolovici, care prezintă o sugestivă imagine a felului în care se intersectează sau rămîn separate sferele esteticului, moralei și dreptului. Socializarea individului, a personalității, formarea unor astfel de calități care permit integrarea acestuia într-o totalitate socială se realizează prin diferite mijloace. Socializarea estetică nu se poate face însă izolat ci în interacțiune cu alte aspecte ale acestui proces de ansamblu, ceea ce și face necesară analiza lor. Misterul forței artei constă în aceea că ea acționează folosind în corpul ei valori general-umane, ceea ce și explică rolul ei deosebit și totalizator, încheie autorul. Putem observa că o pondere crescută o ocupă în aceste comunicări receptarea și nu creația artistică și lucrul acesta se datorează faptului că abia aici se împlinește arta jucîndu-și rolul uman căruia îi este destinată. Grupul acestor comunicări justifică și acordă demnitate procesului socializării și internalizării artei, tocmai pentru că aici se realizează trecerea de la ceea ce se oferă la ceea ce este trăit efectiv, de la aspirații (chiar materializate în opere) la comportamente, atitudini și stiluri de viață.

Încercînd o sinteză a variatelor comunicări privind problemele actuale ale sociologiei artei, vom observa totuși cîțiva factori unificatori, chiar dacă de pe poziții diferite aceste probleme generale nu pot fi rupte de implicațiile lor actuale și mai ales de reflexul lor în viața cotidiană. Dacă cîteva dintre comunicări tratează direct raportul artistic-politic (Isaak Paassi, Mario Perniola și Forest Williams), altele implicațiile sociale generale ale artei (Cyrill Barrett, Josef Hlavecek, Neacșu Ioan) sau impactul ei cu formarea personalității (Grigori Kvasov) chiar și cele care își aleg o viziune intrinsecă artei sau frumosului (Evgheni Yakovlev sau Cecile Clouthier-Vojciechowska) nu pot să nu aterizeze pînă la urmă pe solul vieții cotidiene, acest atît de fericit ales punct de reper al Congresului internațional de estetică. Judecîndu-le în ansamblu, credem că este necesară o precizare aplicabilă și grupului de comunicări analizate anterior: nu este vorba de sociologia artei ca disciplină sociologică particulară, ci de prezența perspectivei sociologice în investigații realizate de pe poziții estetice, lucru explicabil dacă ne gîndim la tema generală a congresului.

Comunicarea lui Isaak Passi privind *Anumite aspecte ale interpretării de către Marx a experienței estetice. Societatea și individualul*, tratînd dialectica relației anunțate de titlu, conferă demnitate esteticii care — ca disciplină filozofică — a avut prin Descartes, Locke, Fichte și Marx rolul de reper chiar și în dezvoltarea artei. Marx — se arată în comunicare — a produs prin elaborarea materialismului istoric o adevărată răsturnare în estetică, chiar dacă el personal nu a fost estetician. Moștenirea lui principală, ideea determinismului istoric, de mare valoare metodologică îl face pe autor să arate că evoluția artei este un proces obiectiv, care nu se poate limita la simple intenții, ceea ce este întru totul justificat. Ne întrebăm doar dacă această afirmație — poate excesiv de categorică — nu vine în contradicție cu cea după care arta ar exclude subiectivismul mai ales că mai încolo se precizează că determinismul nu înseamnă fatalism, că el nu exclude activitatea istorică a individului, nu-l lipsește pe creator de personalitate, deci introduce factorul subiectiv. Reține dealtfel atenția cunoscuta afirmație, făcută între alții și de istoricul de artă francez Pierre Francastel, după care dacă arta poate fi judecată prin epocă, de ce n-ar putea fi și epoca judecată prin prisma artei sale. Ne îngăduim aici o singură întrebare: judecarea artei prin epoca ce a creat-o nu înseamnă introducerea și a universului artistic al acesteia, ceea ce ar infirma aserțiunea

după care lucrul esențial, decisiv, care explică arta s-ar afla în afara ei. Am putea, cred, vorbi atît de un determinism intrinsec, cît și de unul extrinsec.

Pe o poziție cu totul opusă se află comunicarea lui Forest Williams, *Notă despre marxism, estetică și judecata politică asupra artei*, care neagă posibilitatea de a aplica criteriile politice în viziunea esteticii tradiționale, bizuindu-se pe modelul esteticii iluminismului. Critica sa privind identificarea socialului cu politicul este întru totul îndreptățită, primul avînd o sferă mai largă, dar o asemenea confuzie este proprie doar celor ce înțeleg simplist, îngust marxismul. Este adevărat că estetica tradițională ajută destul de puțin la înțelegerea fenomenelor proprii artei contemporane și a implicațiilor ei politice, dar aceasta nu pentru că modelul iluminist ar fi fost anistoric și asocial, ci pentru că ea nu este adecvată noilor fenomene artistice.

Se deschide dealtfel aci o dispută pasionantă în care Mario Perniola intervine pertinent vorbind despre *Punerea în scenă politică și publicitară ca obiect al esteticii*, avertizînd tocmai împotriva pericolului ca estetica să se transforme într-o disciplină exclusiv istorică, tocmai datorită incapacității de a depăși dificultățile ridicate de arta secolului al XX-lea. Este plină de adevăr caracterizarea epocii în care mijloacele de comunicare de masă (ca și clasele, orînduirile sociale, am adăuga noi) introduc un caracter practic, interesat, eteronomic în judecata estetică și, firește, estetica tradițională nu e pregătită să interpreteze satisfăcător acest fenomen, așa cum — în alte condiții istorice — întrebări similare le ridicau barocul și contrareforma. Implicațiile sociale ale artei sînt cercetate și de Josef Hlavacek în comunicarea sa despre *Artă și societate în situație de tensiune*, autorul observînd în mod judicios că despre criză socială și criză artistică s-a vorbit aproape întotdeauna. După ce face un tablou sugestiv al unei bune părți a artei contemporane, notînd că istoria nu se mișcă ciclic, în ciuda unor analogii posibile între epoci, el conchide: „deși bîjbîind, expresia artistică care pare a suna apocaliptic, este din acest punct de vedere mai degrabă manifestarea unor schimbări decît o stare de criză — în sensul peiorativ al cuvîntului". Merita poate ca situația de tensiune socială despre care se vorbește să fi fost mai clar conturată.

Îngustînd sfera dar adîncind prin aceasta investigația, Cyril Barrett examinează în *Artă și violență* accepțiile termenului al doilea ca și deosebirile pe care le fac oamenii față de existența manifestărilor de acest gen în viață și în planul imaginar al epocii. Subtile explicații psihologice (mai puțin și sociale) se dau repulsiei populare firești față de violență (îndeamnă tineretul la rele, oamenilor nu le place suferința și sîngele), după cum — pledînd pentru un fundal moral al artei autentice — autoarea observă în mod întemeiat că un răspuns estetic este incomplet dacă își extrage considerațiile exclusiv din deznodămîntul etic al operei.

O formă mai puțin ascuțită dar de fapt deloc mai puțin profundă o reprezintă *Înstrăinarea socială a artei*, fenomen la care se referă Stanka Simeonova în comunicarea ei dedicată acestei teme. Reluînd cunoscuta teză marxistă după care înstrăinarea socială este de fapt un fenomen de dezumanizare în condițiile proprietății private, ea trece în revistă manifestările ei, arătînd că aceasta privește atît structura cît și conținutul ideal sau forma specifică a fenomenelor spirituale. Referitor la artă, comunicarea analizează trei accepțiuni ale noțiunii de înstrăinare: cea terminologică, care exprimă distanțarea adevărului autorului de opera sa, cea care reflectă înstrăinarea socială reală și arta înstrăinată însăși. Această din urmă accepție are în vedere acțiunea artistică de la atitudinea subiectului pînă la funcția socială a operei. Rolul dezalienator al artei este subliniat pe baza a numeroase exemple (Kafka, Beckett, Camus etc.) cu justețe, lăsînd însă deschisă problema Kitsch-ului care este poate forma cea mai agresivă de artă falsificată prin înstrăinare și ale cărei manifestări sînt extrem de prezente în contemporaneitate.

În comunicarea sa intitulată *Spre o civilizație estetică*, Ioan Neacșu relevă că în condițiile în care acționează forțe ostile omului, creația își pierde în bună parte caracterul ei umanist (prin finalitatea ei) și critică modul bidimensional în care civilizația tehnică împarte viața omului între muncă și divertisment. Exprimîndu-și convingerea că viitorul va instaura o civilizație estetică, el enumeră elementele prevestitoare ale acesteia (mediul ambiant estetizat, democratizarea artei, estetica industrială, relațiile echitabile între oameni, intervenția ergonomiei), sperînd în mod optimist că acestea vor suprima înstrăinarea, dar neprecizînd mecanismul socio-economic și politic complex presupus de acest proces.

Modul socialist de viață și dezvoltarea personalității este tema comunicări lui G. G. Kvasov care pornind de la cercetări sociologice concrete, ajunge la sublinierea rolului fundamental al muncii în acest proces și evidențiază caracterul dialectic al procesului dezvoltării estetice a personalității către armonie în lumina concepției marxiste despre felul de trai. Tema merită dezbătută pentru a evidenția cum se constituie un stil nou de viață și în ce sens se poate vorbi de „*homo aesteticus*" nu doar de „*homo faber*". Încercînd să se ocupe de *Artă ca unitate social-estetică*, E. Yakovlew arată că aceasta presupune analiza

tipologiilor și structurii personalității în toată complexitatea ei, îmbinînd raționalul cu afectivul. Viziunea sistemică propusă vede opera ca întreg organic integrat macrostructurilor sociale, ea avînd rolul ca prin multilateralitatea, unitatea și perfecțiunea ei să modeleze omul. O analiză a mecanismului, dinamicii și funcționării acestui organism ar completa în mod necesar analiza îmbinînd extrinsecul cu intrinsecul.

Un caracter oarecum aparte prin tema sa are comunicarea Ceciliei Clouthier Vojciechowska intitulată *Frumusețile și urîțeniile bilingvismului*, închinată unui fenomen socio-estetic puțin studiat și nu lipsit de dificultăți. Implicațiile estetice sînt evident indirecte dar nu de neglijat, iar concluzia autoarei merită o analiză mai aprofundată: ființa umană bilingvă se îmbogățește dar țara bilingvă se populează de urîțenii și de probleme, spune ea. Fără a ignora dificultățile unei atari situații ni se pare că formularea este poate prea categorică.

Succinta sinteză a grupului comunicărilor închinate problemelor actuale ale perspectivei sociologice asupra artei ne-a dovedit, credem, că o abordare a operei *in vitro* este imposibilă și că o estetică științifică trebuie să integreze arta în imensul organism din care face parte și să vadă esteticul ca una dintre fațetele umanului, ale esenței umane de care vorbea Marx.

★

Din tematica bogată tratată în cele 20 de comunicări prezentate mai sus ne-au atras atenția cîteva, în privința cărora dorim să facem cîteva precizări. *Arta ca subsistem al unui sistem de ansamblu trebuie privită ea însăși sistemic*, astfel încît punînd-o în relație cu politica, filozofia, cultura și civilizația în genere, națiunea sau revoluția științifico-tehnică, să nu ne oprim cu investigațiile numai asupra a ceea ce-i este extrinsec sau să o considerăm doar ca o entitate influențată, determinată, reglată de ceea ce o înconjoară, ci și ca o lume, un univers în care se regăsesc — în modalitate specifică și în alte proporții — toate aceste intercondiționări. *Arta ne va apare astfel nu numai ca exprimînd socialul dar și acționînd în sens invers asupra lui*, evident fără a-i da puteri discreționare și a ignora ierarhizările introduse de materialismul istoric în privința determinismului social, dar avînd această capacitate tocmai pentru că *relația ei cu exteriorul este de natură osmotică*. În această perspectivă ,,îngrijorările'' acelor esteticieni care consideră că de pildă politica ar ,,pîngări'' opera, că societatea ar putea în orice condiții ,,manipula'' arta, se dovedesc nefondate în sensul că incluzînd anumite valențe ale socialului în substanța ei, ea *intră în rezonanță* doar la acele tendințe reale cu care corespunde sau *se situează în opoziție* cu realitățile care contravin sensurilor ei intime. Sîntem deci obligați sub raport științific să descifrăm atît tendințele realului, dîndu-le o explicație riguros deterministă, cît și cele corespunzătoare în planul ideal al artei, cu mențiunea că dubla reflectare ce intervine, medierea și intermedierea modifică multe, făcînd să nu putem vorbi de o suprapunere sau confuzie a implicațiilor celor două planuri.

Pe de altă parte, dacă — așa cum se exprima Vasile Pârvan — *individualul se socializează* are loc, îndeosebi în cazul artei, și un proces de *individualizare a socialului*, nu numai în sensul că el se concentrează într-un unicat (opera), dar că se adresează tot unui unicat (individul). Am mai adăuga la aceasta faptul că prin natura ei imaginea artistică generalizează prin individual, este concretă, nemijlocită ceea ce cu atît mai mult face evidentă nevoia ca perspectiva sociologică să fie completată cu cea psihologică, iar amîndouă să încerce să depășească planul constatativ, descriptiv, ridicîndu-se la cel valorizator, axiologic. Conștiința acestor nevoi va face ca generalizările să fie mai prudente, conceptele cu care se operează să oblige la adecvare și nuanțare, ca în drumul spre adevăr exagerările și unilateralizările să fie ocolite.

Ion Pascadi

CATEGORII ESTETICE

În cadrul celei de-a doua secții a Congresului de estetică de la Darmstadt, cu tema generală *Obiectul estetic*, una din temele supuse discuției a fost cea a *,,categoriilor estetice''*. Expunem în rîndurile următoare sinteza celor opt comunicări prezentate în cadrul acestei secții.

Natura specifică a judecăților de gust, bine distinctă de cea a judecăților pur cognitive, a format obiectul unor discuții pasionante în estetica engleză și americană a ultimelor decenii. Studiile lui Frank Sibley *Aesthetic Concepts* (1959) sau *Aesthetic and Non-Aesthetic* (1965), controversele iscate în jurul lor și recenta contribuție a lui Monroe Beardsley din numărul special dedicat esteticii de ,,Revue Internationale de Philosophie'': *An Descriptivist Account of ,,Aesthetic Atributions''* (nr. 109/1974), au marcat etapele principale ale unei asemenea dezbateri. Ideea că judecățile estetice, ca judecăți de valoare, nu pot fi întemeiate cu aceeași stringență logică ca judecățile de cunoaștere, cele care se referă la fapte, stări și procese obiective, deoarece în cazul predicatelor estetice (grațios, delicat, fermecător etc.) nu ar

putea fi oferite condițiile necesare și suficiente pentru întemeierea lor strict rațională, este adeseori strîns asociată cu dihotomia tranșantă instituită între ,,fapte'' (fizice, biologice, psihologice) și ,,valori'' (între care cea estetică ar fi un exemplu privilegiat). Analizele de un asemenea tip caută să ne introducă în inima proceselor estetice printr-o descriere intra-logică și intra-epistemologică a structurii judecăților estetice, fără a transgresa sfera lor într-o interogație de tip ontologic, referitoare la geneza și natura activității estetice în constelația activităților spirituale. Problemele de mai sus stau, deși în moduri profund diferite, și în centrul a două dintre comunicările supuse discuției în cadrul secției la care am participat: cele ale profesorilor Aschenbrunner și Duncan, dar cum ele ating probleme cardinale cu privire la natura specifică a faptului estetic, ne deschid calea spre abordarea temelor cuprinse și în celelalte comunicări.

Chestiunea raționalității sui generis a activității estetice ne poate servi, așadar, ca fir conducător. Opiniile contradictorii exprimate, de la cele care neagă posibilitatea de a aplica în cîmpul artei criterii ce sînt valabile în cîmpul discursului logic (,,semnificație'', ,,adevăr'', ,,validitate'') la cele care își formulează îndoiala cu privire la legitimitatea unui asemenea demers, revendicînd o întemeiere filozofică superioară a discursului despre artă, furnizează un bun punct de plecare. Comunicarea lui *Aschenbrunner: Probleme filozofice ale criticii (Problems of the Philosophy of Criticism)*, pledează într-adevăr pentru o fundare filozofică a discursului critic, cerînd clarificarea cît mai riguroasă a conceptelor estetice și a criteriilor folosite în înlănțuirea lor de-a lungul raționamentelor despre artă. O teză a sa, centrală, ni se pare a fi cea a distincției radicale între caracterul *indicativ* al conceptelor logice (cele care utilizează termeni descriptivi și designativi) și cel *apreciativ* al categoriilor estetice. Odată formulată teza caracterului axiologic al conceptelor utilizate în limbajul criticii de artă (bun, rău, urît, frumos, mare, neînsemnat etc.), autorul comunicării ne propune o clasificare personală a conceptelor estetice tipice. Criteriile folosite pentru subsumarea lor sînt rînd pe rînd: cel al *ordinii* (clar, confuz, coherent, haotic etc.), al *veridicității* (,,Presentation and Representation'': verosimil, credibil, extravagant, implauzibil etc.), al *nemijlocirii* și *individualității* (concret, însuflețit, caracteristic), al *forței emoționale* (încordat, intens, ,,poignant'' etc.) și al *evocării de sentimente* (mișcător, tulburător, respingător, obositor etc.). Lor li s-ar adăuga o serie de concepte din sfera caracterizării morale și sociale, a altor tipuri de valori, a curentelor, stilurilor și epocilor sociale etc., constituind laolaltă principala armătură a limbajului critic. Fidel tezei sale inițiale despre caracterul apreciativ și nu descriptiv al conceptelor estetice, Aschenbrunner pune în dezbatere o serie de chestiuni filozofice cu caracter mai general. Acceptînd, ni se pare, fără discuție, teza lui Sibley că în cîmpul conceptelor estetice nu ar putea fi formulate, ca în cazul judecăților cognitive, condiții necesare și suficiente pentru utilizarea lor, el se întreabă cum ar putea fi întemeiate riguros caracterizări legate în mod necesar de motiunile sufletești ale subiectului (implicînd așadar o valență pozitivă sau negativă, *ad hominem);* ele ar exclude criteriile ,,verificabilității'', ,,adevărului'' și ,,falsului' (oare categoriile ,,fairness'' sau ,,fittingness'' ar fi destinate să le substituie pe cele de ,,adevăr'' sau ,,verificabil''?) și ar implica în mod necesar un alt sistem de referințe decît cel utilizat pentru analiza propozițiilor științifice.

Ne vine greu să credem că îndemnul final al lui Aschenbrunner: ar trebui să abandonăm himera unei ,,verificări'' a propozițiilor apreciative și a ,,probelor'' pentru întemeierea lor, deoarece judecățile estetice ar reclama un alt tip de ,,abordare'' pentru a fi fundate, va întruni fără discuție adeziunea lui Elmer H. Duncan. Comunicarea acestuia *Ryle avea totuși dreptate, chiar și asupra esteticii (So Ryle Was Right—Even About Aesthetics)* ni se pare un protest împotriva tendințelor neopozitiviste de a soluționa problemele esteticii pe o cale restrictivă: analiza logică a judecăților estetice, revendicînd la polul opus integrarea problemelor estetice în sfera mai cuprinzătoare a opțiunilor filozofice generale. Examenul critic rapid al unor texte semnificative de estetică, semnate de Monroe Beardsley și Wimsatt jr., Frank Sibley și Morris Weitz, îl conduce la concluzia că spre a soluționa o serie de probleme estetice esențiale: posibilitatea de a înțelege opera de artă prin ea însăși sau dimpotrivă necesitatea imperioasă de a lua în discuție personalitatea artistului spre a înțelege natura operei, posibilitatea de întemeiere rațională a judecăților de gust, caracterul definibil sau nedefinibil al artei și al subspeciilor ei: romanul, tragedia etc. este necesar să părăsim calea analizei fragmentare a problemelor estetice și să reactualizăm cu curaj marile întrebări esențiale cu privire la natura artei și a gustului. Elmer Duncan se afirmă astfel ca un partizan franc al filozofiei de ,,mare stil'' și al soluțiilor sistematice de anvergură în problemele esteticii și filozofiei. Spre a cita un singur exemplu: el refuză să accepte fără discuție teza lui Sibley, aparent îmbrățișată, după cum am văzut, și de Aschenbrunner, potrivit căreia conceptele estetice nu ar fi guvernate de condiții și norme, asemenea celor științifice, sau cezura brutală între ,,fapte'' și ,,valori''; el sugerează că numai o elucidare prealabilă a unor chestiuni de principiu cu privire la

natura specifică a artei și activității estetice ne poate conduce la răspunsul cu privire la existența sau inexistența „condițiilor necesare și suficiente" pentru a întemeia o judecată de gust sau cu privire la caracterul *sui generis* (dincolo de distincția fapt-valoare) al operei de artă.

Ne îngăduim să ne exprimăm convingerea că dezvoltarea unor cercetări analitice particulare cu privire la natura diferitelor „calități estetic valente" și a diferitelor „Wertqualitäten" (spre a utiliza formulele lui Ingarden din remarcabilul său studiu *Das Problem des Systems der ästhetisch valenten Qualitäten)*, în spiritul celor preconizate de Aschenbrunner, asociate cu investigațiile filozofice generale privind natura sensibilității estetice și a gustului, în spiritul celor revendicate de E. H. Duncan (cele două demersuri sînt dealtfel perfect complementare, fortificîndu-se reciproc) vor conduce la rezultate încurajatoare cu privire la raționalitatea specifică a activității estetice.

O încercare semnificativă de a trata o categorie fundamentală a activității estetice: cea a *imaginației* în perspectiva filozofiei „in the grand manner", despre care vorbea Duncan, mai exact în cea a marilor sisteme metafizice tradiționale, ne-o oferă comunicarea prezentată de *Grazia Marchianò*. Un excurs în etimologia indoeuropeană, greacă și ebraică a cuvintelor „imaginație" și „fantezie" validează tezele marilor sisteme metafizice, de la Vedanta la cele ale școlii iluminaționiste din Iran, despre imaginație: ea este facultatea care ne-ar pune în contact cu arhetipurile lumii, cu esența ei subtilă, cu ceea ce nu ar putea fi inclus în „închisoarea categoriilor umane", spre a folosi simptomatica expresie neoromantică a autoarei comunicării. Se distinge între funcția iluminantă și revelatorie sub raport ontologic a imaginației și simpla combinare de imagini din „visele treze" (Tagträume), cea dintîi conducînd către „scopul suprem", cea de-a doua fiind sinonimă cu „degradarea spirituală". Teza istorică a autoarei este că lumea Occidentului a pierdut contactul cu sursele energetice ale imaginației, în accepția ei de putere vizionară cu funcție revelatorie: reîntoarcerea la meditațiile despre imaginație din filozofia persană sau din diferitele doctrine teologice ar deschide calea redobîndirii sensului ei genuin.

Comunicarea profesorului Antimo Negri, *Revoluția estetică*, ne introduce într-o țesătură de aporii, tipice pentru poziția sa inspirată de „actualismul" lui G. Gentile și „problematicismul" lui Ugo Spirito. Am putea risca afirmația că anti-intelectualismul său programatic, în materie estetică, se întîlnește într-un punct, venind însă pe o cu totul altă linie de gîndire, cu poziția acelor gînditori anglo-saxoni, evocați la început, pentru care „comportamentul în sfera esteticului nu pleacă de la concepte" (F. Sibley). Prof. Negri ne pune în fața unei analogii neașteptate: divergențele și certurile în materie de gust între critici, evocate încă de Kant în *Kritik der Urteilskraft*, sînt la fel de ireductibile ca și interesele egoiste ale lui *homo oeconomicus*. Săgețile sînt îndreptate deopotrivă împotriva „tiraniei intelectualiste" a celor care cred în posibilitatea unui concept despre artă, destinat prin însăși existența sa să ofere un „metru obiectiv" pentru a soluționa litigiile în materie de gust (nu sînt oare vizați aci deopotrivă Croce și Lukács, cărora dealtfel prof. Negri le-a consacrat studii importante?), cît și împotriva celor care cred în posibilitatea unei comunități sociale, apte să armonizeze pornirile și interesele egoiste ale indivizilor. Antinomiile i se par prof. Negri insolubile: libertatea neîngrădită a simțurilor duce inevitabil la anarhie, coerciținea de orice fel exercitată asupra lor ar fi însă echivalentă cu tirania totalitară. Idealul preconizat de Schiller, alături de Kant și Hegel: cel al unei „revoluții estetice", al armoniei între sensibilitate și intelect, între particular și universal, s-ar fi dovedit irealizabil și orice discurs similar este denunțat drept „pedanterie moralistică, utopică și ideologică". Să fie însă oare îndreptățită ideea că armonizarea gusturilor sub semnul universalității subiective a acelui *sensus communis*, preconizat încă de Kant, sau soluționarea tensiunii între vitalitate și moralitate, între interesele egoiste și cele colective, ar implica în mod necesar mutilarea, dacă nu sacrificarea termenilor dintîi în favoarea celor din urmă? Discuția este desigur deschisă, dar toți cei care cred în existența, fie ea și potențială a unei *humanitas* a lui *homo humanus*, cu putere de universalitate, nu vor împărtăși aprehensiunile prof. Negri, ci dimpotrivă, menținînd exigențele sale profund dialectice, vor căuta să demonstreze că antinomiile sale sînt contradicții apte de soluționare pozitivă.

La polul exact opus al poziției prof. Negri se situează comunicarea lui Iuri Borev *Despre sistemul legilor estetice*, care nu numai că nu pune la îndoială validitatea unui concept universal despre artă, dar ne propune succint un tabel sistematic al legilor care ar guverna activitatea estetică. Autorul face întîi o distincție între „metalegile activității estetice" în general și „legile generale și specifice ale artei", ceea ce implică opțiunea pentru ideea că „activitatea estetică" ar avea o sferă mai cuprinzătoare decît cea a artei: cea dintîi este într-adevăr definită drept „procesul de asimilare a lumii în conformitate cu legile frumosului", în interiorul căruia arta ar fi doar forma supremă de manifestare

El distinge apoi succesiv: a) legi ale operei de artă (faptul de pildă, că ea ar fi, după o definiție familiară esteticii sovietice, „gîndire în imagini" sau că „s-ar materializa într-un semn"); b) legi ale sociologiei artei: dependența artei de economie dar și relativa ei independență, condiționarea de conștiința de clasă dar și acțiunea ei retroactivă asupra societății; c) legi ale dezvoltării artei (Borev preconizează ideea de progres în artă, oferind cîteva note definitorii ale unui asemenea concept mult contestat); d) legi ale receptării artei, în care sînt incluse funcția de „co-autor" și „co-creator" al operei, îndeplinită de receptor, activitatea de interpretare și valorizare, stimularea percepției și desfătării estetice.

Specificitatea esteticului este studiată de *Eliza Steenberg* în comunicarea ei *Trăirea estetică, opera de artă, trăirea operei de artă* dintr-o altă perspectivă: cea a infrastructurii psihobiologice a trăirii estetice. Cercetările autoarei au ca obiect interacțiunile între proprietăți determinate ale obiectelor și reacțiile senzoriale corespunzătoare („Objekt-erlebnishypothese") și, pe un plan superior strînsa corelație între configurații auditive sau vizuale determinate și o serie de tonalități afective, mergînd pînă la cristalizarea unor sentimente complexe („Wahrnehmungs-psychologische Bestimmung"). Fenomenele psihice care alcătuiesc trăirea estetică sînt studiate din unghiul de vedere al reacțiilor neurologice. Autoarea ne atrage însă atenția că, pe fondul interacțiunii necesare între diferitele reacții ale organismului, trăirea operei de artă include alături de trăirea estetică propriu-zisă, cea care constituie opera ca operă de artă, un număr de alte „dimensiuni", pe care artistul le-a avut în vedere și pe care a urmărit să ni le comunice. „Trăirea operei de artă devine astfel... o trăire a imaginii, cu un conținut mai mult sau mai puțin complex de semnificații de diferite tipuri".

Tema autonomiei și eteronomiei artei poate încununa în mod firesc o dezbatere consacrată categoriilor estetice. Ea ne îngăduie de asemenea să asociem două comunicări foarte diferite ca factură: cea a lui Peter Maerker, *Estetica Școlii din sud-vestul Germaniei*, și a noastră, *Artă și hermeneutică*. Un studiu istoric minuțios al esteticii neokantiene din Școala de la Baden, inaugurată de Windelband și Rickert și reprezentată printr-o serie de lucrări și studii de Lenore Kühn, Broder Christiansen, Georg von Lukács, Hermann Glockner etc., îl determină pe Maerker să ajungă în comunicarea sa la concluzia că, mai ales sub influența lui Rickert, școala neokantiană din sud-vestul Germaniei a definit valoarea estetică într-o strînsă analogie cu valoarea teoretică (logică). Autorul ne previne astfel că tocmai în tratarea temei capitale a autonomiei artei Rickert împinge valoarea estetică într-o „periculoasă apropiere de teoretic" (logic), în timp ce adevărata posteritate a lui Kant din *Critica puterii de judecată*, cea a lui Windelband a rămas fără ecou.

Comunicarea noastră *Artă și hermeneutică* pleca de la premisa că opera de artă este rezultatul unei tensiuni dialectice între interioritate și exterioritate, că mișcarea lăuntrică a operei (acel „le dedans de l'être subjectif, le dedans d'une sorte de subjectivité générale" despre care vorbea odată Georges Poulet) poartă încifrată în ea o multiplicitate de raporturi cu ambianța externă. Misiunea procesului hermeneutic este tocmai să desoculteze aceste implicații ale operei, să dezvăluie alături de sensul ei *patent*, latențele ei stabilind un circuit armonios între structură și geneză. Critica ne apare ca o operație de infinită problematizare a operei, grație raportării la realitatea generatoare a operei și la orizontul axiologic al subiectului hermeneutic (cînd Adorno sau Henri Pousseur stabilesc o legătură între sintaxa muzicală deosebită a muzicii lui Brahms și Beethoven și condiția social-istorică deosebită a celor doi compozitori, cum o făcuse cu mult înaintea lor Lukács în analiza literaturii) înțelegem că vaste noi teritorii se deschid în fața studiului artei și că elucidarea raportului între autonomia și eteronomia artei a intrat într-o nouă fază. Problema este de a nu sacrifica mișcarea genuină a operei prin confuzia între estetic și logic (pericol asupra căruia ni s-a părut că ne avertizează și Peter Maerker), sau printr-un abuz de sociologism — și de a păstra cumpăna dreaptă în analiza raporturilor între interioritate și exterioritate, între intimitatea subiectivă a operei (*cogito*-ul ei) și condiționările ei obiective.

Oricît sînt de disparate opțiunile diferitelor comunicări, a stabili punți de legătură nu este o operație imposibilă, atît de strînsă este solidaritatea diverselor compartimente ale esteticii. Studiul categoriilor estetice este fără îndoială un domeniu interesant în sine, dar ne întrebăm dacă introducerea perspectivei *istorice*, cea legată de devenirea artei, nu ar contribui substanțial la îmbogățirea lui. Subiectivitatea și obiectivitatea judecăților de gust este la rîndul ei o problemă care nu ar trebui discutată de cea a autonomiei și eteronomiei artei.

N. Tertulian

UMANISMUL REVOLUȚIONAR ÎN PRACTICA P.C.R.

Pe această temă a avut loc, în ziua de 4 februarie a.c., la Facultatea de filozofie din București, o dezbatere organizată de catedra de filozofie marxistă, în colaborare cu cabinetul de științe sociale și cu concursul unor cadre didactice de la catedrele de istoria filozofiei, socialism științific, psihologie și pedagogie.

Comunicările prezentate au fost ascultate cu mult interes de cei prezenți și urmate de întrebări și discuții în care au fost abordate numeroase aspecte tematice și practice ale temei dezbătute.

În comunicarea sa *Dimensiunile umaniste ale filozofiei românești*, conf. dr. Gh. Al. Cazan a analizat raporturile dintre umanismul revoluționar, dezvoltat teoretic și practic de către P.C.R., și tradițiile umaniste ale filozofiei progresiste românești, subliniind că înțelegerea profundă și multilaterală a umanismului revoluționar este intim legată de cunoașterea modalității specifice în care umanismul s-a impus în diferite perioade istorice în România.

În comunicare se demonstrează că umanismul revoluționar își asimilează critic, în funcție de unele fenomene istorice, elementele de generalitate perenă ale umanismului românesc de altădată, ale viziunii maselor largi populare despre om și omenie.

Insistînd asupra corelației și inserției nemijlocite a umanismului românesc cu istoria reală, autorul a menționat trăsăturile fundamentale ale umanismului elaborat de cei mai prestigioși gînditori români: optimismul și încrederea în posibilitățile omului de asimilare a naturii și societății, aspirația de apolinizare a dionisiacului, luciditatea și raționalismul, refuzul excesului, echilibrul și dreapta măsură, aprecierea adevăratelor valori.

Un loc deosebit s-a acordat în comunicare analizei continuității conceptului și motivului omeniei în evoluția gîndirii filozofice românești, menționîndu-se că în ideologia P.C.R., în opera secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, același concept își găsește împlinirea sa logică, necesară, exprimînd continuarea de către partid, din perspective noi, a condițiilor valoroase ale filozofiei românești.

În comunicarea *Umanismul revoluționar în activitatea educațională*, prezentată de conf. dr. Didina Bărbulescu și lect. dr. Paula Constantinescu, s-au analizat modalitățile de expresie și împlinire concretă a trăsăturilor umanismului revoluționar în sfera activităților educative, insistîndu-se asupra principalelor dimensiuni și forme de manifestare: 1) umanismul ca viziune asupra omului în calitate de obiect și subiect al educației; 2) umanismul revoluționar ca principiu fundamental în conceperea și prospectarea funcțiilor și conținutului educației, în realizarea și evaluarea sistemului și procesului educațional; 3) ca un criteriu esențial de prospectare, formare, evaluare și promovare a valorilor umane în actul educațional; 4) ca indicator relevant în cunoașterea și evaluarea nivelului de dezvoltare a personalității, a profilului său psihomoral; 5) ca finalitate educativă majoră, ca obiect și scop formativ, ca model și ideal educațional în geneza și cultivarea multilaterală a umanului; 6) ca valoare educațională, moral-atitudinală caracteristică profesorului integrat în actul educațional; 7) ca dimensiune proprie stilului relațiilor educaționale și strategiilor de acțiune educativă eficientă — în măsură să asigure un optimum pentru dezvoltarea, afirmarea și împlinirea umană, integrală omnilaterală.

Lector N. Dinuț a prezentat comunicarea *Sistemul instituțional socialist și umanismul*. Relevînd constanta preocupare a P.C.R. de a asigura un cîmp mai larg de manifestare valorilor esențiale intrinsece societății socialiste, comunicarea a subliniat pregnant ideea că umanismul, ca fundamentală valoare a vieții noastre sociale, reclamă permanenta grijă pentru organizarea și perfecționarea funcționării sistemului instituțional, prin a cărui mijlocire se asigură realizarea efectivă a tuturor valențelor umanismului socialist. Se impune atenției, din acest unghi de vedere, inextricabila relație dintre esența democrației socialiste și umanism, dintre politică și faptul social exprimînd condițiile concrete ale manifestării umanismului.

Comunicarea s-a încheiat printr-o abordare interesantă a raporturilor umanism socialist-libertate, umanism-normă și umanism-responsabilitate, care, fără îndoială, sînt aspecte majore ale problemei sistemului instituțional și ale rezolvării ei din perspectiva umanismului socialist. Este vorba și de punerea în lumină a unei dimensiuni deosebite a tradiționalei, în cadrul filozofiei marxiste, definiri a libertății ca necesitate înțeleasă.

Lector univ. R. Călin și-a consacrat comunicarea temei: *Practica făuririi societății socialiste — sinteză a creativității și a umanismului revoluționar*.

Autoarea a analizat în prima parte a comunicării unitatea dintre creativitate și umanism, pe de o parte, ca determinante generale și necesare ale activității umane

practice și spirituale, pe de altă parte, ca determinante condiționate social-istoric, ca determinante reale, dinamice și nu ca noțiuni abstracte, imuabile.

În a doua parte a lucrării, s-a analizat unitatea dintre creativitate și umanism în condițiile societății socialiste în contrast cu societatea capitalistă. Autoarea a insistat asupra *temeiurilor ce aparțin structurii și funcționalității societății noastre socialiste* (natura existenței socialiste, rolul factorilor subiectivi revoluționari, coordonatori, mobilizatori). Unitatea dintre creativitate și umanismul revoluționar se manifestă amplu la nivelul structurii globale a societății socialiste, dar prezintă unele stări contradictorii la nivelul unor laturi ale sale. Acest aspect solicită și reliefează capacitățile reglatoare și autoreglatoare ale factorului conștient (conducerea de partid și de stat, activitatea fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii) în depășirea situațiilor concrete, particulare contradictorii.

Cu mult interes a fost urmărită comunicarea *Rolul conștiinței socialiste și al valorilor umaniste în cunoașterea științifică*, de lector dr. El. Popovici. Problema interacțiunii dintre cunoașterea științifică și valori a devenit în ultima vreme tot mai actuală, atrăgînd atenția unui număr din ce în ce mai mare de cercetători, filozofi, oameni de știință etc.

În comunicare au fost semnalate două direcții principale de abordare a acestui raport, direcții ce se întîlnesc în efortul de a rezolva unitar problema corelației dintre știința în ansamblu și sistemul de valori al societății. Prima consideră știința constituită ca parte integrantă a sistemului de valori, a doua analizează inserția și rolul valorilor în activitatea de cunoaștere științifică. Comunicarea s-a ocupat în special de prima modalitate de abordare și rezolvare a problemei raportului dintre știință și valori, vizînd în special schimbarea funcției și rolului științei în lumea contemporană ca urmare a integrării ei tot mai accentuate în sistemul de valori al societății actuale. Transformarea științei în forță nemijlocită de producție ridică, în afara problemelor economice, practice, cîteva probleme de ordin teoretic general: — problema redefinirii științei și a restaurării ei sociale, probleme noi privind raportul dintre obiectiv și subiectiv în cadrul ei, problema modului diferit de integrare a științei în ansamblul sistemului social, în capitalism și socialism și a corelării ei diferite cu ansamblul valorilor, în funcție de sistemul social-politic general.

În legătură cu aceste probleme s-a analizat și felul în care documentele P.C.R. preconizează dezvoltarea, organizarea și planificarea științei în direcția legării ei cît mai strînse de idealurile și valorile noii societăți, precum și importanța unor concepte ca: noua ordine economică și politică, decizie optimă, responsabilitate, umanism, dezvoltarea multilaterală a personalității etc. pot stimula, în societatea contemporană și dezvoltarea științei.

În încheierea dezbaterii, prof. univ. dr. Ion Tudosescu, decanul Facultății de filozofie, a apreciat nivelul ridicat al comunicărilor și discuțiilor și utilitatea deosebită a acestui gen de dezbateri, care fac posibil un schimb fructuos de opinii între cadre de diverse specialități.

Al. V

CONCEPȚIA DESPRE OM A LUI EUGENIU SPERANȚIA

Vineri, 25 februarie 1977, Laboratorul de Antropologie al Institutului „V. Babeș" a organizat și găzduit o ședință de comunicări dedicată concepției despre om a lui Eugeniu Sperantia, cărturar român de aleasă spiritualitate, a cărui activitate creatoare acoperă trei sferturi de secol.

Comunicarea prezentată de dr. doc. Victor Săhleanu, șeful Laboratorului de Antropologie, intitulată *Problematica omului la Eugeniu Sperantia* a oferit o succintă imagine asupra multiplelor preocupări în această direcție ale gînditorului român. Acesta a privit omul cu ochi de erudit, de poet, de romancier, de memorialist, de sociolog, de estetician, de filozof al dreptului, de psiholog, de pedagog. Reține atenția remarca autorului că „Sperantia nu a fost numai multilateral, ci a trăit interdisciplinaritatea". „Vitalismul" declarat al lui Sperantia nu este biologism, arată V. Săhleanu, ci încercarea de a găsi principiile comune (sau principiul) a tot ce este *viață:* viața biologică, viața socială, viața culturală și spirituală; de asemenea, scrierile de axiologie ale lui Sperantia ilustrează lipsa de temei a calificării sale drept biologist.

Celelalte comunicări au abordat fiecare cîte un aspect particular al gîndirii lui Eugeniu Sperantia, încercînd să pună în lumină contribuția sa la dezvoltarea respectivului domeniu. Astfel, dr. Ileana Răceanu (Laboratorul de Antropologie), în comunicarea *Filozofia istoriei și antropologia lui E. Sperantia*, a schițat antropologia filozofică a gînditorului român în relație cu concepția sa filozofică asupra istoriei. Plecînd de la convingerea că istoria nu poate fi înțeleasă fără a se recurge la „sensul interior, subiectiv, pe care oamenii îl dau acțiunii lor", Sperantia situează „omul integral în centrul mecanismului explicativ al istoriei", accentul căzînd totuși, pe dimensiunea psihică. Resorturile psihice care au dus la crearea lumii lucrurilor omenești sînt, după Sperantia, în număr de trei : 1. voința de evadare din actual, ca aptitudine de autoreflexie, de întoarcere spre sine, care se manifestă prin atitudini tipologice cum ar fi jocul, reacția prospectivă, interogarea, transpoziția eului etc. ; 2. voința de valoare — axiotropismul ; 3. voința de comuniune în valori.

În comunicarea *E. Sperantia despre social și sociologie*, G. Geană (Laboratorul de Antropologie) s-a ocupat de gîndirea sociologică a acestuia. Relevînd orientarea filozofică a sociologiei lui Sperantia — spre deosebire de sociologia de teren promovată de școala lui D. Gusti — vorbitorul a trecut în revistă și analizat cîteva din ideile centrale ale sociologiei gînditorului român. Dintre acestea, reținem : „societatea nu este o realitate cantitativ-sumativă, ci una calitativ-sintetică" ; conștiența ca semn distinctiv al faptului social ; considerarea faptului social ca una din formele vieții înțeleasă nu doar ca o realitate biologică, ci în sensul cel mai larg al cuvîntului.

Cea de-a patra comunicare, *Concepția despre valoare*, susținută de dr. V. Dem. Zamfirescu (Laboratorul de Antropologie) a schițat poziția lui Sperantia în problema valorilor. Definind valoarea ca un „gest de convergență vitală", Sperantia vede în valoare modul specific uman de manifestare al unui principiu vital general, principiul convergenței și al unității oricărui organism. Sperantia a mai abordat, în afară de definiția valorii, alte cîteva probleme importante ale axiologiei : relația dintre valoare — atenție — acțiune, problema relativității valorilor, a ierarhiei lor etc.

Ideile directoare ale esteticii lui E. Sperantia au fost subliniate în comunicarea lui V. Ernest Maşek (Muzeul literaturii române), intitulată sugestiv, *Estetica vitalității sau arta ca logodnă cu viața*. Refuzînd calificarea esteticii sale drept biologistă, V. E. Maşek a subliniat acele aspecte ale vitalismului său care au fost confirmate de cercetări contemporane. Astfel, Sperantia înțelege arta ca o căutare a unității vieții în forme exemplare și totodată ca un mijloc de „stimulare și conservare a vieții", viziune care anticipează concepția cibernetică a funcțiilor de autoreglare îndeplinite de diferite forme de comportament uman.

Comunicarea *Implicațiile educative ale mediului social* a abordat latura pedagogică a gîndirii lui Sperantia (Viorica Nicolau — Laboratorul de Antropologie). Autoarea comunicării a insistat în special asupra distincției făcute de Sperantia între educația spontană și educația „expresă".

Comunicarea *Drept, filozofie, viață*, prezentată de G. Asanache (Institutul de criminalistică) și L. Mărcuș (Laboratorul de antropologie) a reliefat acele aspecte din filozofia dreptului elaborată de Sperantia care au o relevanță antropologică. Prima este cea a interdisciplinarității, ca o condiție necesară pentru filozofia dreptului, concepută ca o sinteză critică. Apoi este vorba de problema normativității umane și a resorturilor ei. Autorii comunicării au evidențiat interesul teoretic pe care îl prezintă cele 14 legi ale evoluției dreptului enunțate de E. Sperantia.

Comunicările au pus în lumină varietatea preocupărilor lui E. Sperantia, și au demonstrat totodată unitatea gîndirii sale, pledînd pentru continuarea activității de valorificare a operei sale, activitate care va dispune de un nou și bogat material prin publicarea scrierilor sale inedite.

V. D. Zamfirescu

Czlowiekswia I Topoglad

(R. P. Polonia)

Nr. 12/1976

Din sumar: GENOWEFA DABROWSKA, Idei şi atitudini religioase la tineri; ANNA WOLNIK, Cu privire la unii determinanţi ai atitudinilor religioase; WŁODZIMIERZ LEBIEDZIŃSKI, Noţiunea dialectică de „materie"; MICHAIL A. PARNIUK, Despre determinism şi cauzalitate; KAZIMIERZ OCHOCKI, Friedrich Engels şi adversarii săi; WITJAWORSKI, Noţiunea de „comunism" la tînărul Engels; ADAM SIKORA, Dézamy: metafizica comunităţii; MARIAN VÁROSS, Omul — subiect al culturii; WOJCIECH POPKIEWICZ. Clasele sociale şi cultura de masă.

Nr. 1/1977

Din sumar: ROMAN STANISŁAV INGARDEN, Metodologia marxistă în ştiinţele matematice şi în ştiinţele naturii; GRZEGORZ BIAŁKOWSKI, Fizica particulelor elementare în context filozofic; MICHAL TEMPCZYK, Despre unitatea forţelor naturale; IVAN Z. CECHMISTRO, Dialectica pluralităţii şi unităţii; ADAM PAWLAK, Dezvoltarea concepţiilor substanţialiste privind unitatea lumii; JAN M. ZYTKOW, Despre schemele dezvoltării ştiinţei prin culminare şi prin revoluţionare; WLADYSŁAW ADAMSKI, Schimbări de atitudini la tineri în Statele Unite; MARIA TERESA MORAES, Presa americană despre guvernarea Frontului Popular în Chile.

Nr. 2/1977

Din sumar: RYSZARD PANASIUK, Marx recitit în perspectivă structuralistă; MAURICE GODELIER, Munca: perspectiva etnologic şi problemele actuale; MARKO KERŠEVAN, concepţia marxistă a formaţiunii sociale (social-economice) şi religia; ADAM SCHAFF, Despre ce este vorba în controverse asupra lui AlthusserlpMAREK J. SIEMEK, Filozoful impopular; MARIA FRANKOWSKA, Exemplul mexican al sincretismului.

Nr. 3/1977

Din sumar. TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Unitatea şi triplicitatea naturii umane; JERZY ŁADYKA, Munca şi forma libertăţii umane; ADAM PIEKARSKI, Atitudinile filozofice; JANUSZ OSUCHOWSKI, Despre noţiunea autorităţii Bisericii; EDWARD GRZELAK, Probleme de limite ale libertăţii conştiinţei; CARL SAGAN, Viaţa dincolo de Pămînt: o idee care îşi aşteaptă timpul; J. S. SZKLOVSKI, Despre posibilitatea caracterului unic al vieţii în Univers.

MARGINALII ŞI COMENTARII

CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ ?

Cunoscută şi bine apreciată atît în ţară cît şi peste hotare, publicaţia *Analele ştiinţifice ale Universităţii „A.I.Cuza" din Iaşi*, face loc, în cel de-al XXII-lea tom al său *(seria nouă, secţiunea III, b. ştiinţe filosofice*, 1976) unor numeroase studii, articole şi recenzii care, deşi inegale sub raport valoric, îşi justifică prezenţa prin ineditul datelor puse în lumină şi prin substanţa interpretărilor. Spre regretul nostru însă, în paginile acestei publicaţii ştiinţifice întîlnim şi un articol care nu numai că nu adaugă nimic — ca informaţie şi analiză — subiectului tratat, dar, în raport cu cercetările făcute de alţii pe teme similare, se dezvăluie a fi o investigaţie destul de şubredă şi, mai mult, o sursă de confuzie şi dezinformare. Este vorba despre articolul *Civilizaţie şi libertate în opera lui Mihail Kogălniceanu*, semnat de Mitu Movilă (pp. 89—92).

Aşa cum ne anunţă titlul articolului, ne aşteptam ca autorul să fi parcurs opera lui Kogălniceanu şi apoi, pe această bază, să încerce analiza ideilor despre civilizaţie şi libertate ale marelui cărturar şi patriot. M. Movilă este, însă, străin de asemenea aspiraţii. Căci, lăsînd cu totul la o parte ansamblul operei lui M. Kogălniceanu (şi chiar texte fundamentale cum sînt *Cuvînt introductiv la inaugurarea cursului de istorie naţională, Sclavie, vecinătate şi boieresc, Dorinţele partidei naţionale în Moldova* ş.a.) se mulţumeşte să se refere *doar la un singur articol* al lui Kogălniceanu : *Despre civilizaţie*.

Prin această reducţie, articolul din *Anale* nu e numai departe de a corespunde titlului pe care îl poartă, dar — cum vom vedea — este sortit caducităţii în întregul său.

Trecînd peste unele vădite erori tipografice şi peste unele formulări (ca, de ex., cea de la p. 90, jos) care violentează regulile corectei exprimări în limba română, să ne oprim, mai întîi, la una din principalele obiecţii formulate de M. Movilă. Citim astfel în articol : „Mihail Kogălniceanu reduce (însă) civilizaţia la « dezvoltarea ideilor sociale », ceea ce relevă o viziune cu totul unilaterală asupra acestui aspect al societăţii umane. Ne aflăm în faţa unei mărginiri care-şi găseşte originea în concepţia sa idealistă asupra fenomenelor sociale. Civilizaţia presupune, după cum bine se cunoaşte, în egală măsură, atît nivelul (!) de dezvoltare al culturii materiale cît şi cel al culturii spirituale" (p. 89—90).

Dar, oare, Mihail Kogălniceanu „reduce", într-adevăr, civilizaţia la „dezvoltarea ideilor sociale" ? Categoric, nu ! Pentru a ne convinge, fie-ne îngăduit să-l cităm mai pe larg pe Kogălniceanu însuşi din acelaşi articol „utilizat" şi de Mitu Movilă : „El (cuvîntul *civilizaţie* — n.n.) nu mai arăta numai dezvoltarea cetăţii, dar şi dezvoltarea societăţii. Ce este însă dezvoltarea societăţii ? Dacă am răspunde că este dezvoltarea ideilor sociale, noi am arăta negreşit un adevăr netăgăduit ; dar prin aceasta tot am lăsa întrebarea să rămîie întreagă şi ne-am îndatori să dăm o definiţie mai mult. Deşi am intra în explicaţii prea lungi, trebuie însă să facem aceasta, spre a fi mai bine înţăles. Ideile sociale razimă pe două ordine de facturi : 1. facturile ştiinţifice, care cuprind izbînzile artei, a ştiinţei şi a industriei ; 2. facturile politice, ce cuprind împreunul relaţiilor oamenilor între ei, a individului cu societatea, a societăţii cu individul... Mai tîrziu ne vom întoarce la această deosăbire ; dar de pe acum putem aşeza principiul că *îmbele elementuri de căpitenie care alcătuiesc civilizaţia, facturile ştiinţifice şi facturile politice*, sînt amîndouă rezultatul unei lupte, începută de la întemeierea societăţilor şi urmărindu-se cu învăpăiere în tot şirul veacurilor"[1] (subl. ns. — M.T.B.).

Este limpede deci că, în înţelegerea lui Kogălniceanu, civilizaţia nu „se sprijină" doar pe factorii ştiinţifici şi politici — cum reţine, mai departe, M. Movilă —, ci amîndouă aceste serii de factori sînt „elementuri de căpetenie care *alcătuiesc* civilizaţia". Iar această înţelegere e confirmată de toate celelalte

[1] Mihail Kogălniceanu, *Despre civilizaţie*, în *Scrieri alese*, ediţie îngrijită şi prefaţată de Dan Simonescu, ed. a II-a, Bucureşti, ESPLA, p. 238—239.

scrieri social-politice în care Mihail Kogălniceanu se referă şi la civilizaţie.

Pe aceeaşi pagină (90), comentînd favorabil ideea de „emancipaţie" sau „dezrobire" a lui Kogălniceanu, Mitu Movilă scrie: „Într-un asemenea punct de vedere (,) poziţia lui Kogălniceanu în teoria libertăţii este progresistă (,) căci ea vine în contradicţie cu voluntarismul, orientare teoretică pentru care orice determinare legică, cauzală şi obiectiv necesară a voinţei, în general a conştiinţei, se identifică cu constrîngerea, cu negarea libertăţii umane, cu negarea personalităţii omului". Iată-ne, prin urmare, în faţa unei veritabile „definiţii" a voluntarismului. E cazul să ne întrebăm, însă dacă acesta este sensul cel mai propriu al noţiunii de *voluntarism*. Că nu e acesta — sau, în orice caz, că nu e, *în primul loc*, acesta — o ştie destul de bine oricine s-a interesat cît de cît de filozofie, putînd lua cunoştinţă de diversele variante ale voluntarismului.

Dar cel mai mare neajuns al articolului — neajuns ce ne-a determinat să intervenim cu precizările de faţă — rezidă în faptul că el se întemeiază pe *un text atribuit în mod greşit lui Kogălniceanu*.

Este adevărat, articolul *Despre civilizaţie* a fost publicat de Mihail Kogălniceanu în partea literară (intitulată *Almanah de învăţătură şi petrecere)* a *Calendarului pentru poporul românesc pe anul 1845* (Iaşi, 1845, pp. 17—21); autorul articolului nu este însă Kogălniceanu, care l-a tradus, doar, ci francezul Élias Regnault; dealtfel, Kogălniceanu nici nu l-a semnat.

Intitulat *Civilisation*, articolul lui Élias Regnault apăruse încă din 1843, în *Dictionnaire politique. Encyclopédie abrégée du langage et de science politique*, publié par E. Duclerc et Pagnerre, deuxième éd., Paris, 1843, pp. 225—227. Acest fapt a fost definitiv stabilit prin cercetările minuţioase întreprinse de Virgil Ionescu şi concretizate în studiul *Caracterul scrierii „Despre civilizaţie" atribuită lui M. Kogălniceanu. Surse ideologice ale programului publicaţiei „Steaua Dunării"* (în „Revista de istorie şi teorie literară", nr. 4/1971).

O obligaţie ştiinţifică elementară a autorului articolului din *Anale* era, deci, nu numai de a cerceta amănunţit tot ceea ce au scris în legătură cu ideile social-politice ale lui Kogălniceanu alţi cercetători dinaintea sa (între care eruditii I. Lupaş, D. Onciul, A. Oţelea, T. Vianu ş.a.), pentru a vedea dacă poate sau nu aduce un plus de cunoaştere şi interpretare, dar şi de se a informa exact asupra paternităţii unei scrieri care, oricît ar fi de consonantă cu unele vederi ale lui Kogălniceanu, nu-i aparţine, totuşi.

M. T. Bulimar

RIGOAREA APARATULUI CRITIC

De cîţiva ani, sub egida Asociaţiei de Studii Orientale din ţara noastră, apare — în cadrul Editurii ştiinţifice şi enciclopedice — o prestigioasă colecţie intitulată *Bibliotheca orientalis*. Programul ei de durată are în vedere introducerea, în aria culturii române, a principalelor creaţii din gîndirea orientului antic, unele cu o importanţă decisivă pentru istoria spiritului universal.

Dincolo de obiecţiile care i se pot aduce, volumul *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, asupra căruia ne vom opri în continuare, mijloceşte întîlnirea cu cîteva texte de excepţie prin valoarea şi frumuseţea lor: *Epopeea creaţiei lumii, Epopeea lui Ghilgameş, Codul lui Hammurabi*, adevărate acte de temelie ale spiritului uman. Acestea şi celelalte titluri care conferă greutatea sumarului: mituri şi texte cosmogonice, imne, invocări şi incantaţii, texte sapienţiale asigură volumului o poziţie de referinţă. Rezervele pe care găsim de cuviinţa să le formulăm vin numai din intenţia ca programul atît de exigent al seriei să fie apărat în viitor de obiecţii şi, dacă e vorba de volumul în discuţie, el însuşi să fie primenit în perspectiva unei viitoare reeditări.

Pornim de la principiul că introducerea unor texte de interes fundamental într-o cultură ca a noastră nu se poate face oricum. Nu putem transcrie un text de valoarea celor de pe tăbliţele descoperite în ţinuturile dintre Tigru şi Eufrat fără să ne asigurăm în prealabil că mesajul lor atît de complex, încărcat de înţelesuri şi de tulburătoare adîncimi ale cugetului are toate condiţiile să fie receptat de cititorul căruia i se adresează. De la conţinutul studiului introductiv pînă la ultima notă de text, totul trebuie să concure la realizarea unei comunicări profunde între ideile epocii din care vine textul şi ideile culturii în care el pătrunde. Altfel, accesul peste straturile pur literare este blocat pentru ariile intelectuale mai puţin familiarizate cu limbile şi cu problematica vechilor culturi orientale.

„Notiţa introductivă" la *Enuma Eliş* (Epopeea creaţiei lumii), de pildă, se deschide cu cîteva propoziţii generale, prea vagi ca să asigure o acomodare a spiritului cu teritoriile ideologice dezvăluite prin text. Autorul trece apoi la schiţarea fişei de subiect, angajînd lectura la un nivel de înţelegere proxim. Era, oare, nevoie aici de un rezumat al materialului literar, cînd o fişă de subiect va prefaţa, separat, lectura fiecărei tăbliţe, repovestind pe fragmente, încă o dată, materialul narativ? „Notiţa" se încheie cu o a doua fişă, elaborată de data aceasta la nivelul surselor bibliografice, o fişă de conţinut strict descriptiv, lipsită de efort analitic şi critic. Era de aşteptat să găsim o referinţă cît de sumară la concepţiile ontologice din alte arii culturale străvechi, de pildă din aria indică, unde ontologia samkhya, ca să ne oprim la un singur exemplu, ar fi oferit un material asociativ deosebit de interesant. Cerinţa devenea şi mai stringentă dacă observăm că problematica ontologică reţine foarte sumar atenţia şi a studiului introductiv, semnat de Constantin Daniel. Acesta propune însă cîteva repere în legătură cu problemele cosmos, zei, om, teocraţie, mantica accadiană, înţelepciunea numelor, magia, eterna reîntoarcere, asumîndu-şi adică răspunderea unui punct de vedere.

Modalitatea de alcătuire a acestei prime „notiţe introductive" poate fi regăsită la nivelul întregului volum; modelul cu care s-a operat în „familiarizarea" cititorului cu *Epopeea creaţiei lumii* este de fapt un model general. El este aplicat întocmai la toate textele. *Cosmogonia lui Berossos*, *Mitul lui Adapa*, *Mitul lui Zu*, *Mitul lui Etana* şi celelalte mituri şi imne cosmogonice, ca şi celebra Odisee babiloniană a lui Ghilgameş, sînt însoţite, toate, de notiţe introductive la fel de sumare, simple fişe de subiect, angajate pe un nivel de înţelegere scăzut, fără analiza izvoarelor, fără critica criticii, fără deschideri necesare spre filozofia culturii.

Modelul este aplicat la fel de rigid şi în cazul grupului de texte sapienţiale *(Sfaturi înţelepte*, *Concepţia despre lume şi înţelepciune*, *Povestea unui amărît*, *Cuvintele sau înţelepciunea lui Ahiqar* etc.), ca şi în cazul *Codului lui Hammurabi*, unde efortul analitic se destramă necontenit la suprafaţa problemelor.

Pentru a ne convinge asupra ţinutei la care se ridică investigaţia în acest volum, propunem lectura unei liste de citate alcătuită din alinierea *notelor de subsol* la *textul asiro-babilonian* propriu-zis: în text — „primordialul, născătorul lor", în notă — „Adică cel care a dat naştere zeilor"; în text — „Chiar mai înainte ca ei să fi crescut şi să devină mari", în notă — „Adică după scurgerea unui timp, ei au crescut, au devenit maturi"; în text — „Tiamat a rămas mută la purtarea lor", în notă — „Tiamat a rămas stupefiată de atitudinea zeilor"; în text — „Să distrugem ceea ce noi înşine am creat?", în notă — „Mama sentimentală, care nu voieşte ca descendenţii ei să fie nimiciţi"; în text — „Tiamat, ea care ne-a născut ne urăşte/Ea a ţinut o adunare", în notă — „Tiamat"; în text — „Între buzele sale el ţinea un descîntec", în notă — „Magia era în floare la babilonieni"; în text — „Deschizînd porţile pe ambele părţi/ El a întărît zăvoarele la stînga şi la dreapta", în notă — „Adică pe ambele părţi"; în text — „El o destină pe ea, podoaba nopţii să hotărască timpul", în notă — „Adică să arate zilele lunii de zile"; în text — „Ea, l-a creat ca pe un model între oameni", în notă — „Să fie exemplu"; în text — „Au fixat un timp de sărbătoare", în notă — „Un timp anumit"; în text — „Porţile sînt larg deschise! Acum am să alerg eu", în notă — „Adică: lăsaţi-mă pe mine"; în text — „Fiica se uită la cîntarul mamei/Mama se uită la cîntarul fiicei", în notă — „Adică nimeni nu se mai încrede în altul"; în text — „Ceva ceresc a coborît către mine", în notă — „Ceva ceresc, ceva de esenţă divină"; în text — „La douăzeci de poşte ei au rupt o bucăţică", în notă — „De pîine, adică au gustat ceva"; în text — „tiara", în notă — „O bonetă mai împodobită"; în text — „Slujitoarele lirei", în notă — „Adică cîntăreţele din instrumente"; în text — „Beatul şi însetatul să-ţi lovească obrazul", în notă — „Cel care nu e beat"; în text — „Au clădim noi casă pentru vecie?/Pecetluim contracte pentru eternitate?/ Au îşi împart fraţii părţile pentru vecie?/ Au durează la nesfîrşit ura în ţară?/ Au pentru vecie se umflă rîul şi potopeşte?", în notă — „Totul e în schimbare, nimic nu e veşnic"; în text — „Nimeni nu mai putea să vadă pe tovarăşul lui", în notă — „Nu se mai vedea om cu om"; în text — „Tocmai eu sînt cea care am dat naştere poporului meu!/ Întocmai ca icrele peştilor ce au umplut marea", în notă — „Oamenii care constituie poporul"; în text — „O, părinte al înţelepciunii", în notă — „Cu sensul de: o, deşteptule"; în text — „Ia aminte, o, lunatecule", în notă — „O, nătăraule, "; în text — „Mîncarea regulată este deschiderea inimii", în notă — „Adică aduce bucurie"; în text — „Ce se va întîmpla cu lutul tău?", în notă — „Adică cu corpul tău"; în text — „Pizmaşul meu a auzit şi faţa i-a strălucit",

în notă — „Adică s-a bucurat"; în text — „A sfinţit templul înainte de a-l zidi", în notă — „Vinde pielea ursului din pădure"; în text — „Împerecherea face pieptul să dea lapte", în notă — „Nu se poate cauză fără efect. Ai mîncat usturoi îţi miroase gura"; în text — „Oare se loveşte cu biciul faţa unui bou care merge?", în notă — „Nu se bate calul care trage, ci cel care nu trage"; în text — „Un vas bun ascunde o vorbă în inima lui, dar cel care e spart o lasă să iasă afară", în notă — „Cine tace treabă face"; în text — „Tu eşti numai spini cu cel care te atinge", în notă — „Româneşte: rîde ciob de oală spartă".

Am transcris această listă foarte bogată ca să ne apărăm de o obiecţie frecventă în raport cu exemplul critic: aceea că exemplele nu ar reprezenta decît două sau trei cazuri izolate, pe care numai plăcerea de a căuta gîlceava le agită. Iată, aici nu rezistă o întîmpinare ca aceasta. Aici nu avem de-a face cu scăpări izolate, ci cu un fenomen aproape generalizat. Nu decurge că am pretinde cuiva să ridice comentariul chiar pînă la nivelele de profunzime ale cugetării antice, dar trebuie să ne mărturisim uimirea de a fi conduşi să asistăm la un proces de degradare atît de sigur.

„Pentru elaborarea notiţelor introductive şi a notelor, ne avertizează Athanase Negoiţă în nota traducătorului, am utilizat lucrările de istorie cele mai recente şi mai prestigioase". Păcat. Pentru atîta lucru, nu trebuia.

Ion Itu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

MARIETA MORARU, **Valoare și etos**, 1976, 194 p., 7 lei.
E. PAMFIL, D. OGODESCU, **Persoană și devenire**, 1976, 280 p., 11 lei.
MIHAI FLOREA, **Responsabilitatea acțiunii sociale**, 1976, 296 p., 7,25 lei.
GEORGETA HĂLĂȘAN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor.** Texte alese („Biblioteca pentru toți"), 1976, 231 p., 5 lei.
RADU TOMOIAGĂ, **Personalități și tendințe în perioada pașoptistă.** Postfață și bibliografie de Vasile Vetișanu, 1976, 314 p., 9,50 lei.
MARX-ENGELS-LENIN, **Despre om și umanism, vol. I—II,** Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianosi (Colecția „Biblioteca pentru toți"), 1976, 176 și 320 p., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, **Orfeu, Bucuria cunoașterii**, 1976, 320 p., 11 lei.
CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice**, 1976, 541 p., 21 lei.
VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății**, 1977, 303 p., 10,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică și teoria artei.** Coordonatori: Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.
GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, **Estetica contemporană**, vol. I și II, 1976, 380 p., 445 p., 21 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Prietenie creatoare**, 1976, 175 p., 5,75 lei.
AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism**, 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.
LUCIAN BLAGA, **Aspecte antropologice.** Ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim. Postfață de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Istoria filozofiei contemporane**, 1976, 243 p., 7,65 lei.
MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, **Filozofie. Tematică, Bibliografie. Crestomație**, 1976, 480 p., 21,60 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, **Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice**, 1976, 161 p., 7,50 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, **Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe, vol. II. Elaborarea de către Marx și Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic și istoric și ale comunismului științific** (Colecția „Istoria filozofiei universale"), 1976, 392 p., 12 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

IOSIF CONSTANTIN DRĂGAN, **Idealuri și destine.** Eseu asupra evoluției conștiinței europene, 1977, 33 p., 9,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Acțiune, decizie, responsabilitate.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ATH. JOJA, **Studii de logică,** vol. IV, 1975, 147 p., 27 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă,** 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * **Orientări contemporane în teoria cunoașterii.** Sub redacția lui H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

GRIGORE SMEU, **Relația social - autonom în artă,** 1976, 150 p., 6,25 lei.

* * * **Coordonate valorice ale civilizației socialiste.** Coordonatori: prof. dr. doc. Al. Tănase și dr. Liubomira Miroș, 1976, 280 p., 16,50 lei.

VIRGIL CONSTANTINESCU, **Sistemul sociologic al lui Dumitru Drăghicescu,** 1976, 306 p., 12,50 lei.

David. Introducere în filozofie. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei.

* * * **Viitorul comun al oamenilor.** Comunicări prezentate la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori: Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,50 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere** (Colecția „Sinteze sociologice"), 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * **Progresul istoric și contemporaneitatea.** Culegere de studii. Coordonator: Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism,** 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană,** 1976, 263 p., 7 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Sistem și civilizație** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 502 p., 14 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, **Noua stîngă și Școala de la Frankfurt,** 1976, 104 p., 3 lei.

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, **Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane** (Colecția „Dezbateri ideologice"), 1976, 94 p., 2,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Cercetarea viitorului,** 1976, 232 p., 7 lei.

N. N. CONSTANTINESCU, **Economia protecției mediului natural** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 372 p., 11 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

CONSTANTIN DANIEL, **Orientalia Mirabilis,** Bibliotheca Orientalis, 1976, 290 p., 16 lei.

ERNEST STERE, **Istoria filozofiei antice și medievale,** 1976, 228 p., 10 lei.

FRANCIS BACON, **Despre înțelepciunea anticilor.** Traducere din limba latină, introducere și note de Al. Posescu, 1976, 328 p., 18 lei.

* * * **Psihologia religiei.** Culegere de studii. Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

PLATON, **Opere,** vol. II, ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice.** Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice,** 1976, 286 p., 11 lei.

SERGIU AL. GEORGE, **Limbă și gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană,** 1976, 214 p., 14 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIV, 2, P. 131—278, BUCUREȘTI, 1977

I.P. Informația c.7242 | 43503 | Lei 20

I 8028

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- VALORILE FUNDAMENTALE ALE SOCIETĂȚII SOCIALISTE
  Ion Tudosescu
- SPIRITUL REVOLUȚIONAR CA RECEPTIVITATE LA NOU
  Elena Cobianu

DETERMINISM ȘI LIBERTATE (grupaj tematic)
Călina Mare, M. Amironesei, N. Stratone, Adina-Gabriela Apostol, Cornel Popa, Radu Florian

3

MAI – IUNIE

TOMUL XXIV • 1977

1596

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă P.O.Box 136—137, Telex 11 226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O.Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre, Numéro 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8028

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV Nr. 3 1977

SUMAR

DEC. 2014
2022

• ION TUDOSESCU, Valorile fundamentale ale societății socialiste și realizarea condiției umane 283
• ELENA COBIANU, Spiritul revoluționar ca receptivitate la nou și angajare fermă, creatoare 291
• NICULAE BELLU, Ipoteze pentru o tipologie a normativității în etosul socialist 294
• VASILE POPESCU, De la morala proletară la etosul socialist 302

★

• CĂLINA MARE, Determinismul socio-uman și libertatea 308
• M. AMIRONESEI, N. STRATONE, Teleologie și scop în determinismul social . . . 315
• ADINA-GABRIELA APOSTOL, Subiectul epistemic colectiv 320
• CORNEL POPA, Acțiune, libertate, responsabilitate 329
• RADU FLORIAN, Evoluția teoriei marxiste a determinismului social la sfîrșitul secolului al XIX-lea. 340

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

• VLADIMIR TISMĂNEANU, Ipostaze ale radicalismului „hegeliano-marxist": experiența Karl Korsch 349

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

• ION BANU, Pecetea biologicului în aristotelism 357
• CORNEL DAMIAN, D. Hume și semnificația criticii empirist-subiectiviste consecvente a filozofiei speculative 365
• JOACHIM KOPPER (R. F. Germania), În jurul teoriei lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaștere 371

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

• Personalitatea umană în perspectiva praxiologiei marxiste *(Constantin Stroe)*; Fenomenul religios în cadrul societății contemporane *(Ion Stroie)*; Filozofia nemarxistă în pragul veacului nostru *(Gh. Vlăduțescu)* 383

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 393

MARGINALII ȘI COMENTARII 397

Rev. filoz., **XXIV**, 3, p. 279–402, București, 1977.

26211.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV № 3 1977 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ИОН ТУДОСЕСКУ, Основные ценности социалистического общества и осуществление статуса человека 283
• ЕЛЕНА КОБИАНУ, Революционный дух как направленность к новому и творческое отношение к действительности 291
• НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Гипотезы для типологии нормативности в социалистической этике 294
• ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, От пролетарской морали к социалистической этике . 302

• КЭЛИНА МАРЕ, Детерминизм и свобода в общественно-человеческой области 308
• М. АМИРОНЕСЕЙ, Н. СТРАТОНЕ, Телеология и цель в социальном детерминизме 315
• АДИНА-ГАБРИЭЛА АПОСТОЛ, Коллективный эпистемологический субъект 320
• КОРНЕЛ ПОПА, Действие, свобода, ответственность 329
• РАДУ ФЛОРИАН, Эволюция марксистской теории социального детерминизма в конце XIX^{ого} века 340

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Аспекты „гегелевско-марксистского "радикализма: опыт Карла Корша 349

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

• ИОН БАНУ, Печать биологического на аристотелизме 357
• КОРНЕЛ ДАМИАН, Д. Хьюм и значение последовательной эмпирико-субъективистской критики спекулятивной философии 365
• ИОАКИМ КОППЕР (ФРГ), И. Кант и объективность суждения в области познания 371

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

• Человеческая личность в перспективе марксистской праксеологии (*Константин Строе*); Религиозность в рамках современного общества *(Ион Строе)*; Немарксистская философия в конце XIX века и в начале XX века *(Г. Влэдуцеску)* 383

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 393

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ 397

Философ. журнал, **XXIV**, *3*, стр. 279–402, Бухарест, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXIV Nº 3 1977

SOMMAIRE

• ION TUDOSESCU, Les valeurs fondamentales de la société socialiste et la réalisation de la condition humaine 283
• ELENA COBIANU, L'ésprit révolutionnaire en tant que réceptivité au nouveau et engagement ferme, créateur 291
• NICULAE BELLU, Hypothèses pour une typologie de la normativité dans l'éthos socialiste 294
• VASILE POPESCU, De la morale prolétaire à l'éthos socialiste 302

★

• CĂLINA MARE, Le déterminisme socio-humain et la liberté 308
• R. AMIRONESEI, N. STRATONE, Téléologie et but dans le déterminisme social 315
• ADINA-GABRIELA APOSTOL, Le sujet épistémique collectif 320
• CORNEL POPA, Action, liberté, responsabilité 329
• RADU FLORIAN, L'évolution de la théorie marxiste du déterminisme social à la fin du XIXème siècle 340

NOTES PHILOSOPHIQUES

• VLADIMIR TISMĂNEANU, Hypostases du radicalisme „hégéliano-marxiste" : l'experience Karl Korsch 349

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

• ION BANU, L'empreinte du biologique dans l'aristotélisme 357
• CORNEL DAMIAN, D. Hume et la signification de la critique empiriste-subjectiviste conséquente de la philosophie spéculative 365
• JOACHIM KOPPER (R. F. d'Allemagne), En marge de la théorie de Kant au sujet de l'objectivité des jugements de connaissance 371

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

• La personnalité humaine dans la perspective de la praxiologie marxiste *(Constantin Stroe)* ; Le phénomène religieux dans le cadre de la société contemporaine *(Ion Stroie)* ; La philosophie non-marxiste au seuil du XIX-ème siècle *(Gh. Vlăduţescu)* . . . 383

LA VIE SCIENTIFIQUE 393

NOTES ET COMMENTAIRES 397

Rev. filos., **XXIV**, *3*, p. 279–402, Bucarest, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXIV — N° 3

SOMMAIRE

VALORILE FUNDAMENTALE ALE SOCIETĂȚII SOCIALISTE ȘI REALIZAREA CONDIȚIEI UMANE

DE

ION TUDOSESCU

În concepția materialistă asupra istoriei valorile unei societăți sînt considerate ca produs al relațiilor ei sociale și, în primul rînd, al celor de producție. Ca atare, există un raport de determinare între fizionomia unei formațiuni sociale și sistemul ei de valori. Se poate vorbi, în această perspectivă, și de o dependență a tablei valorilor de structurile civilizatorii ale societății, civilizația însemnînd depozitarea nu numai a structurilor cadru ale societății, ci și a conținuturilor pe care acestea le produc în raport cu nevoile și aspirațiile umane, respectiv a lumii valorilor la care oamenii aspiră în procesul realizării lor. În raport cu gradul de acces la aceste valori sau de dobîndire a lor se măsoară nivelul de realizare a condiției umane, procesul de umanizare a relațiilor sociale, adecvarea societății la om.

1. CLASIFICAREA VALORILOR SOCIALE

O clasificare a speciilor de valori este dificil de operat.

În clasificările tradiționale se au în vedere, cu precădere, valorile culturii, divizate la rîndul lor în valori materiale și valori spirituale, fiecare dintre acestea dispuse în cîte un evantai complex de subdiviziuni valorice, dar nu se ia în considerație sfera mai largă a valorilor civilizației. Dealtfel, însuși conceptul de valoare este definit îndeosebi în planul relațiilor spirituale și morale, avîndu-se în vedere valorile culturii, și nu se iau ca sistem de referință valorile cu funcție civilizatorie, cele care se structurează în planul relațiilor materiale ale vieții sociale.

Sub aspect metodologic, se adoptă totuși, de obicei, ca schemă de clasificare, ierarhizarea valorilor în funcție de înrîurirea pe care o au asupra umanului, în procesul personalizării individului, al realizării condiției lui umane. În tabla valorilor unei societăți se desprind, astfel, stratul valorilor *pivot*, care au funcție integratoare asupra tuturor celorlalte domenii și subdiviziuni ale lumii valorilor, și straturile valorilor *emergente*, care rezultă din primele, fiind dispuse ierarhic în funcție de nivelul medierilor pe care le străbat pentru a se cristaliza de sine stătător.

De aceea, în contextul unei investigații mai cuprinzătoare asupra structurii sistemului valorilor, raportate nu numai la sfera culturii, ci și la sfera civilizației, pot fi distinse în primul rînd domeniul valorilor *culturale* și domeniul valorilor *civilizatorii*, ambele tipuri aflîndu-se în raporturi de interpătrundere, iar în al doilea rînd, în funcție de gradul de înrîurire asupra condiției umane, pot fi desprinse domeniul *valorilor fundamentale* care țin de structura materială a societății, de tipologia relațiilor sociale care definesc esența societății, și domeniul *valorilor derivate*, potențate de primele, dar care constituie orizontul valoric propriu-zis al unei societăți. Dacă valorile fundamentale sînt îndeosebi valori civilizatorii, *primare* (în sensul valorilor *pivot* din care emerg alte straturi valorice suprapuse) și satisfac cerințele sociale de bază, cu caracter generic, ale oamenilor, valorile derivate sînt îndeosebi valori culturale *emergente* care satisfac cerințele variabile ale acestora, ale omului considerat în multitudinea determinărilor sale concret-istorice *.

---

* Primul domeniu de *valori*, cele *fundamentale*, depind în mare măsură de tipologia formațiunilor sociale și prezintă puține diferențieri, în genere neesențiale, de la o comunitate etnică la alta, iar al doilea domeniu valoric, cele *derivate*, depinde hotărîtor de particularitățile etnice, de specificul procesului de geneză și de dezvoltare al comunităților etnice, fapt pentru care apar diferențieri pronunțate în sistemul valorilor diferitelor comunități umane chiar și în cadrul aceleiași formațiuni sociale. Desigur, deosebiri de conținut și de stil valoric între diferite comunități sau sisteme comunitare de natură etnică apar și în funcție de fizionomia formațiunilor

Rev. filoz., XXIV, 3, p. 283–348, București, 1977

În cadrul fiecărui strat valoric se pot opera ierarhizări: unele au rolul de valori *centrice*, avînd rol focalizator în raport cu toate celelalte care fiinţează la acelaşi nivel valoric, iar altele se instituie ca valori *concentrice*, subordonate primelor, fără să fie însă periferice, deoarece au un loc bine precizat şi de neînlocuit în cadrul aceleiaşi arii valorice.

Rezultă că funcţie valorică cu caracter fundamental au înseşi structurile sociale obiective; deşi acţionează indirect asupra umanului, ele au un rol prioritar deoarece constituie cadrul obiectiv de înflorire a valorilor derivate care acţionează direct asupra umanului, asupra domeniului subiectiv al vieţii sociale, modelînd personalitatea umană în concordanţă cu fizionomia structurilor obiective. Valorile fundamentale au, aşadar, o *funcţie potenţatoare* asupra omului (prescriindu-i matricea de edificare a condiţiei sale umane) iar valorile derivate o *funcţie realizatorie* asupra omului (fiind criteriu şi măsură a dobîndirii de către om a condiţiei sale umane). Primul grup de valori instituie obiectiv pe om în ipostaza de beneficiar al relaţiilor de cooperare şi integrare socială, iar al doilea grup de valori îi mijlocesc posibilitatea înstăpînirii de sine, dobîndirea conştiinţei valorii sale de subiect în raport cu obiectivitatea naturală şi socială.

În această perspectivă cuprinzătoare asupra lumii valorilor se poate accepta — de exemplu — definirea relaţiilor de producţie ca un domeniu valoric fundamental, cel puţin în sensul calităţii acestor relaţii de a potenţa constituirea unei table de valori sociale şi umane (derivate). Avem în vedere atribuirea calităţii de *valoare civilizatorie primară* acestor relaţii, ceea ce, evident, presupune şi opţiunea pentru includerea relaţiilor de producţie în sfera conceptului de civilizaţie. În acelaşi mod pot fi privite şi celelalte domenii structurale ale vieţii sociale, inclusiv cele de natură organizaţională (îndeosebi instituţiile sociale), care sînt oricum *„bunuri de civilizaţie"* (avem aici în vedere relativitatea distincţiei dintre bunuri şi valori) şi deci temei de emergenţă culturală.

De aceea, într-o dezbatere asupra *valorilor fundamentale ale unei societăţi*, nu numai din raţiuni metodologice, ci şi din considerente teoretice trebuie abordat mai întîi *domeniul structurilor ei obiective*, al relaţiilor ei economice şi sociale care formează *valoarea centrică primară*, bun fundamental de civilizaţie (valoare civilizatorie). Raportîndu-se la sine pe plan valoric, omul se raportează implicit la societate, la relaţiile ei specifice pe care le aprobă sau le dezaprobă, în funcţie de o asemenea opţiune manifestîndu-se pe plan atitudinal, comportamental şi acţional. Odată cu opţiunea lor valorică, implicită sau explicită, la nivelul tipologiei relaţiilor sociale, oamenii manifestă opţiuni valorice şi la nivel spiritual şi moral, în sfera concepţiilor ideologice şi a idealurilor estetice. Procesul realizării umane, al ridicării omului de la situaţia sa de individ social, la nivel de persoană şi, în cele din urmă, la nivel de personalitate începe cu edificarea unor raporturi sociale de esenţă umanizatoare, în primul rînd al celor de ordin economic, şi se desăvîrşeşte cu accesul la nivelul valorilor intelectuale şi morale — nivel la care omul îşi dezvăluie propria esenţă şi finalitate şi îşi autonormează activitatea în concordanţă cu normativitatea specifică societăţii care-i potenţează realizarea sau în discordanţă cu normativitatea specifică societăţii care-i împiedică realizarea.

2. SISTEMUL VALORILOR SOCIETĂŢII SOCIALISTE

În socialism, lumea valorilor comportă o structură calitativ nouă, natura acesteia izvorînd din caracterul socialist al raporturilor sociale, în primul rînd al celor de producţie, care conferă fizionomia acestei orînduiri. *Relaţiile de producţie socialiste* — ca valoare civilizatorie fundamentală — se deosebesc radical de alte tipuri de relaţii de producţie prin faptul că mijlocesc instituirea unor relaţii sociale bazate — pentru prima oară în istorie — pe principii de etică şi echitate socială autentică, principii pentru care egalitatea la nivelul accesului către bunuri materiale şi valori spirituale este condiţionată de echitatea în domeniul proprietăţii, al raporturilor umane primare, în care nu-şi mai găseşte temei înstrăinarea omului de sine şi de societate.

---

sociale, aceeaşi orînduire prezentînd la rîndul ei particularităţi de la o comunitate la alta sau de la ţară la ţară; ceea ce dă însă culoare specifică, profilul valoric individual al fiecărei comunităţi sau al fiecărei ţări, în cadrul aceleiaşi orînduiri, sînt valorile care îşi au obîrşia în deosebirile de ordin etnic, comunităţile etnice avînd la rîndul lor particularităţi istorice şi sociale specifice. În această perspectivă, aceluiaşi tip de orînduire, în funcţie de acelaşi sistem de valori civilizatorii fundamentale îi corespund matrici şi stiluri valorice de natură culturală diferită. În sistemul valorilor culturale şi ca atare al valorilor unei civilizaţii, indiferent de tipologia orînduirilor sociale, apar aşadar în permanenţă raportări de la universal la specific (naţional), de la general la individual.

a. EGALITATEA CA VALOARE FUNDAMENTALĂ A CIVILIZAȚIEI SOCIALISTE; SEMNIFICAȚIA PROFUND UMANISTĂ A PRINCIPIILOR ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE

Deși considerată încă din epoca modernă ca o valoare umană supremă, ideea de *egalitate* comportă și astăzi adînci controverse. Aceasta nu pentru că egalitatea ar fi contestată ca valoare în orizontul valoric contemporan, ci pentru că sensurile care i se dau sînt total diferite și, îndeosebi, pentru că mai persistă maniera de a o aborda abstract, independent de structurile economice, de valorile civilizatoare pe care se întemeiază.

Or, pătrunderea raporturilor de egalitate în sistemul valorilor unei societăți nu depinde de promovarea ideii de egalitate pe plan teoretic și ideologic, ci de instaurarea ei în plan practic, în sfera raporturilor sociale primare, în domeniul raporturilor obiective ale oamenilor față de mijloacele de producție.

Instaurînd proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție, socialismul nstituie premisele obiective ale *egalității* oamenilor, ale edificării unor relații umane bazate pe etică și echitate socialistă. Principiile eticii și echității socialiste devin însă treptat și nu spontan sau dintr-odată valori cotidiene ale civilizației socialiste. Instituirea lor ca model de comportare practică a tuturor membrilor societății depinde în mare măsură de activitatea unor factori subiectivi, respectiv de activitatea structurilor organizaționale ale societății socialiste și de activitatea ideologică și educativă de formare a omului nou, pentru care principiile eticii și echității socialiste, din model al unor relații sociale obiective, devin valori subiective, reprezintă aspirații imanente, nivel major de realizare individuală și nu numai socială.

În altă ordine de idei, trebuie menționat faptul că egalitatea de tip socialist între oameni are limite istorice concrete; socialismul oferă condițiile obiective ale obiectivării unor raporturi de egalitate relativă și nu absolută. Egalitatea în domeniul raporturilor de proprietate nu exclude posibilitatea unor forme de inegalitate în domeniul repartiției, deoarece socialismul operează în acest domeniu cu principiul: „de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă (calitatea și cantitatea muncii)". Deosebirile care apar între oameni în socialism în privința cuantumului de bunuri și valori obținute din partea societății în raport cu calitatea și cantitatea muncii au o motivație obiectivă (nivelul de dezvoltare a bazei tehnico-materiale a socialismului, a forțelor de producție ale societății), precum și o motivație subiectivă (gradul de înțelegere și de asimilare de către oameni pe plan valoric a principiului egalității, nivelul transferării acestui principiu din sfera existenței obiective în sfera conștiinței morale).

Pînă la crearea condițiilor obiective și subiective ale eliminării oricăror inegalități între oameni — stare de fapt proprie societății comuniste —, egalitatea de tip socialist constituie nu numai o dimensiune existențială a societății, ci și un criteriu acțional, un factor stimulator în sporirea gradului de angajare a oamenilor în efortul social colectiv. Limitate conștient de către societate prin mijloace organizaționale, astfel încît să nu fie afectat la nivelul esenței principiul eticii și al echității socialiste, inegalitățile în domeniul repartiției, izvorîte din deosebirile de ordin cantitativ și calitativ în domeniul muncii, creează teren inițiativei, interesului pentru ridicarea nivelului de competență, pentru intensificarea aportului individual la creșterea productivității muncii sociale. De aceea, *principiul socialist al egalității* reprezintă nu numai o *valoare reper*, ci și o *valoare țel* a civilizației socialiste. Instaurată ca principiu fundamental de existență în întreaga societate, începînd cu nivelul relațiilor dintre oameni în domeniul proprietății și încheindu-se cu ansamblul condițiilor organizaționale și spirituale de realizare a tuturor membrilor societății, diferențierile în domeniul realizării umane fiind generate numai de nivelul integrării prin muncă al indivizilor în sistemul acțiunilor sociale, *egalitatea socialistă* funcționează totodată ca *valoare centrică* în sistemul valorilor civilizației socialiste, antrenînd obiectivarea tuturor celorlalte domenii de valori în direcția instaurării, ca fapt cotidian generalizat, a principiilor de etică și echitate socialistă.

Acesta este țelul valoric și nu numai existențial al orînduirii socialiste care, odată înfăptuit, deschide perspectiva unui nou orizont valoric al civilizației umane în domeniul raporturilor dintre oameni — construirea orizontului valoric al relațiilor comuniste —, în care inegalitățile specifice principiului socialist al egalității sînt treptat eliminate, în măsura trecerii de la repartiția după muncă la repartiția după nevoi.

În privința sensului conceptului de *egalitate comunistă*, trebuie, de asemenea, făcute unele precizări. Pe de o parte, comunismul creează condițiile unei egalități sociale depline, motivată atît de nivelul uriaș (calitativ și nu numai cantitativ) al progresului forțelor de producție ale societății, cît și de nivelul progresului moral, comunismul fiind orînduirea în care dispare orice fel de înstrăinare de sine a omului, în care integrarea socială deplină a individului devine criteriu imanent, fundamental de satisfacție. Pe de altă parte, cri-

teriul muncii nu încetează să funcţioneze ca un parametru cauzal în raport cu procesul de realizare practică a egalităţii sociale de tip comunist. Munca nu va mai fi un criteriu al repartiţiei, respectiv o măsură a acesteia, datorită faptului că oamenii vor avea o deplină înţelegere a structurii nevoilor lor reale, se vor înţelege pe deplin pe ei înşişi în raport cu societatea, dar nu va înceta să funcţioneze ca principiu constitutiv al vieţii sociale, întrucît fără muncă nu va putea fi creat belşugul de bunuri materiale şi valori spirituale de care va trebui să dispună societatea pentru a asigura realizarea repartiţiei după nevoi.

Schimbarea conţinutului conceptului de egalitate socială pe care o impune procesul construcţiei comunismului nu elimină, aşadar, dependenţa raporturilor de egalitate de criteriul muncii şi nici atribuţiile sociale majore ale *principiului egalităţii*, locul acestuia ca *valoare centrică* în sistemul valorilor societăţii comuniste. Munca rămîne în continuare un criteriu al instaurării egalităţii între oameni, cu particularitatea că în comunism acest criteriu nu mai acţionează direct, ci *indirect*, mediat de orizontul spiritual şi moral specific societăţii comuniste. Dar, atunci cînd munca devine o necesitate vitală, un criteriu moral dominant şi nu o măsură a repartiţiei, iar egalitatea un principiu valoric al fiecărui membru al societăţii, dispar orice fenomene de inegalitate socială, deosebirile de realizare şi de aspiraţie dintre oameni fiind dictate exclusiv de condiţiile de viaţă şi de acţiune pe care şi le impune individul în mod conştient. Asemenea deosebiri izvorăsc dintr-o adîncă înţelegere şi automăsurare de către oameni a nevoilor proprii, a căror procesualitate (evoluţie) rămîne o constantă a progresului şi un parametru al luptei permanente a oamenilor pentru înnoire socială.

Egalitatea deplină pe care o instaurează comunismul în raporturile dintre oameni nu reprezintă, aşadar, dispariţia oricăror deosebiri între oameni, ci numai a celor esenţiale; nu marchează un proces de nivelare socială absolută, lipsită de tensiuni, de aspiraţii către nou, de acţiune permanentă pentru realizarea condiţiei umane la nivelul unor noi orizonturi valorice.

În opoziţie cu egalitatea absolută şi abstractă promovată de spiritele iluministe, am putea caracteriza principiul egalităţii comuniste drept *principiu al egalităţii sociale depline în condiţiile unor deosebiri individuale între oameni*, izvorîte din variabilitatea infinită a manifestărilor personalităţii fiecărui membru al societăţii, pentru realizarea căreia comunismul oferă cîmpul optim de potenţare obiectivă (materială) şi subiectivă (organizaţională).

b. MUNCA — VALOARE PRIMARĂ A VIEŢII SOCIALE; ROLUL EI ÎN PROCESUL FORMĂRII OMULUI NOU, ÎN CONDIŢIILE SOCIALISMULUI ŞI COMUNISMULUI

Socialismul se caracterizează printr-un amplu *proces de socializare umană*. Sub forma *socializării muncii*, a producţiei, acest proces debutează încă în capitalism; ceea ce aduce specific socialismul în cadrul acestui proces este *socializarea produsului muncii*.

În condiţiile socialismului, *munca* devine, aşadar, o valoare socială fundamentală. Aceasta din mai multe motive: în primul rînd, pentru că ea condiţionează — în calitate de valoare primară — instaurarea egalităţii reale dintre oameni, manifestată pe planul repartiţiei (este criteriu al repartiţiei socialiste); în al doilea rînd, pentru că devine treptat, în perspectiva construcţiei comunismului, o *necesitate vitală* nu numai pentru societate, ci şi pentru individ — fiind mijlocul integrării sociale a individului şi, totodată, criteriul adecvării societăţii la nevoile individului (în sensul transferului energiilor sociale în beneficiul individului, al potenţării realizării acestuia nu numai ca persoană, ci îndeosebi ca personalitate).

Transformarea muncii dintr-o condiţie existenţială a societăţii într-o necesitate vitală imanentă şi pentru individ este posibilă în etapa dezvoltării multilaterale a socialismului şi înaintării spre comunism, deoarece, datorită caracterului relaţiilor sociale specifice acestei etape şi consecinţelor revoluţiei ştiinţifico-tehnice asupra tehnologiilor acţionale şi asupra tipologiei acţiunilor sociale, inclusiv asupra diviziunii sociale a muncii, dispare treptat caracterul înrobitor al muncii şi se îmbină treptat munca fizică cu cea intelectuală, are loc un proces de umanizare a muncii şi, concomitent, de scientizare a tuturor tehnologiilor acţionale. Socialismul multilateral dezvoltat deschide astfel perspectiva iar comunismul creează premisele obiective şi subiective pentru ca munca să reprezinte nu numai o condiţie existenţială a societăţii, ci şi să devină pe deplin o condiţie existenţială a omului, în totalitatea dimensiunilor sale naturale şi sociale.

Prin muncă oamenii se dăruiesc societăţii, construiesc forţele materiale şi spirituale ale societăţii şi relaţiile sociale care să le potenţeze propria lor realizare (ceea ce semnifică faptul că prin muncă oamenii îşi edifică propriile condiţii de existenţă) şi, totodată, se edifică pe ei înşişi ca personalitate. Munca are, aşadar, în raport cu omul, o dublă finalitate: o influenţă genetică *indirectă* (creînd structurile sociale obiective,

oamenii se edifică mijlocit pe ei înșiși ca domeniu de obiectivitate) și o influență genetică *directă* (se creează nemijlocit pe ei înșiși ca subiect și agent istoric).

Prin finalitatea sa directă în raport cu natura umană, munca devine în socialism un factor hotărîtor de umanizare — creîndu-i omului condițiile realizării sale nu numai ca ființă generică, ci și ca individ, eliberat de orice înstrăinare de sine. Ca atare, *socializarea umană* pe care o instituie socialismul, socializare care privește nu numai caracterul muncii, ci și caracterul repartiției, distribuirea produsului muncii, este însoțită în condițiile edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism de un proces de *umanizare a relațiilor sociale*.

Consecința directă a acestui proces umanizator la scara sistemului de ansamblu al societății o constituie faptul că civilizația socialistă instaurează *omul ca o valoare supremă*. Edificarea personalității multilateral dezvoltate, punerea întregului efort social colectiv în slujba omului, a satisfacerii tot mai depline a nevoilor sale materiale și spirituale fac ca socialismul să fie cea mai umană societate, societatea în care principiile umanismului devin pentru prima oară criterii de acțiune practică, măsură și condiție nemijlocită a progresului istoric.

În planul teoretic și etic centrarea sistemului valorilor sociale pe terenul principiilor umanismului, declararea omului ca *valoare reper* și *valoare țel* în strategia acțiunii sociale a mai fost propusă de multe doctrine filozofice și social-politice. Toate acestea au rămas însă numai la nivelul de intenție și, în cel mai bun caz, n-au depășit nivelul unor proiecte utopice și abstracte. În climatul ideologic și politic stimulat de umanismul burghez astfel de proiecte au avut totdeauna și cu atît mai mult astăzi caracter demagogic și mistificator. Aceasta, pentru că, umanizarea relațiilor sociale nu se poate înfăptui fără o prealabilă socializare umană deplină în sensul socialist de semnificare a termenului de socializare. Or, capitalismul, prin esența raporturilor sale sociale (în primul rînd de producție), nu depășește socializarea muncii, adîncind tot mai mult caracterul privat al însușirii produsului muncii, al bunurilor și valorilor de care dispune societatea. În capitalism, munca nu este un criteriu al egalității sociale, ci doar un factor de aservire socială (nu numai indirectă, ci tot mai adesea directă) a omului muncii, fapt pentru care înstrăinarea continuă să reprezinte o caracteristică esențială a raporturilor sociale de tip capitalist.

Omul poate deveni o valoare supremă pentru societate, iar umanismul un principiu acțional nemijlocit numai în socialism. Acest nivel valoric este posibil de edificat numai în socialism, deoarece numai această societate instituie procesul de socializare umană în toate dimensiunile sale, nu numai al celor care privesc raporturile dintre om și natură în procesul muncii, ci și al celor care privesc raporturile dintre oameni, în primul rînd cele de producție, a căror măsură o dau criteriile socialiste de instituire a raporturilor de proprietate și de repartiție. Numai după acest nivel al socializării umane, în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, se poate trece la procesul complex de umanizare a raporturilor sociale, la edificarea omului multilateral dezvoltat, la adîncirea procesului de dezalienare, în direcția realizării „omului total" al societății comuniste despre care vorbea Marx, capabil de a se lua deplin în stăpînire în măsura în care ajunge la o deplină înțelegere a necesității, a puterii și limitelor sale obiective de stăpînire a naturii și societății.

Luarea pe deplin în stăpînire de sine constituie și cadrul *instituirii libertății* ca o coordonată definitorie a omului în societatea comunistă. Orice element de inegalitate socială, orice fenomen de înstrăinare, orice limitare obiectivă (inclusiv cele care țin de nivelul dezvoltării bazei tehnice materiale a societății care fac necesară intervenția criteriului muncii și nu al nevoilor în domeniul repartiției) și subiectivă (inclusiv cele care țin de gradul de dezvoltare a conștiinței sociale, care fac de asemenea necesară acțiunea criteriului repartiției după muncă) în realizarea deplină a condiției umane, constituie un factor frenator în instaurarea *libertății* ca *valoare centrică* în sistemul valorilor unei civilizații. De aceea, întrucît în socialism continuă să funcționeze unele elemente de inegalitate în raporturile dintre oameni (izvorîte din deosebirea dintre cele două forme de proprietate socialistă asupra mijloacelor de producție specifice acestei societăți și din deosebirile care au loc în domeniul repartiției datorită acțiunii criteriului muncii în reglementarea acesteia), precum și unele elemente de înstrăinare (datorită existenței unor rămășițe burgheze în mentalitatea și comportarea oamenilor, la care se adaugă fenomene și de birocratism organizațional în funcționarea sistemului democrației sociale), deși devine o caracteristică a relațiilor sociale specifice acestei orînduiri și face parte din sistemul valorilor fundamentale ale civilizației socialiste, libertatea nu se instituie încă pe deplin ca o valoare centrică a societății socialiste, prezentînd unele limitări istorico-obiective concrete. Libertatea se ridică la nivelul unei dimensiuni existențiale dominante, la gradul de valoare socială centrică abia în condițiile civilizației comuniste. Comunismul, eliminînd înstrăinarea de orice fel, instaurînd

egalitatea deplină în raporturile dintre oameni, potențînd realizarea integrală a personalității, este, așadar, orînduirea *trecerii depline a omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății*.

c. VALORILE SPIRITUALE ALE SOCIETĂȚII SOCIALISTE; PERSPECTIVA PROGRESULUI VALORIC ÎN COMUNISM

Valorile fundamentale ale civilizației au o funcție cauzală în raport cu valorile culturale, determină genetic valorile materiale și valorile spirituale ale culturii. Față de valorile fundamentale ale civilizației, valorile culturale au, deci, caracter derivat. Atributul de derivat nu trebuie înțeles însă ca ceva secundar; valorile culturale au o funcție importantă în structurarea unei civilizații, rolul lor fiind resimțit chiar și în constituirea și consolidarea relațiilor materiale ale societății care configurează fizionomia orînduirilor sociale. Pe lîngă funcția lor stimulatoare în raport cu valorile fundamentale ale civilizației, valorile culturale au și rolul de a da expresie acestora din urmă, avînd deci o funcție semnificatorie.

De aceea, valorile culturale marchează procesul de maturizare și de rafinament al unei civilizații, starea de individualizare și de „personalizare" a acesteia sub aspectul conținutului și al tipologiei relațiilor sociale pe care se întemeiază.

În socialism, valorile culturale sînt structurate într-o nouă configurație ideologică și valorică, întemeiată pe concepția materialist-dialectică și istorică despre lume. Valorilor spirituale ale civilizației, deci și ale culturii socialiste, le sînt, de aceea, caracteristice un intens proces de *scientizare* și *umanizare*.

În sistemul formelor culturii, capătă o mare pondere *știința*, iar aceasta, la rîndul ei, se intersectează tot mai mult cu *tehnica*, avînd împreună o pronunțată finalitate tehnologică. Prin intermediul valorilor științifico-tehnice, cultura intervine nemijlocit în potențarea progresului tehnico-material, în dinamica relațiilor primare (de ordin infrastructural) ale sistemului vieții sociale.

Procesul *scientizării* formelor culturii se manifestă și sub aspectul pătrunderii demersului științific în formele culturii care au un pronunțat caracter ideologic, în cugetarea filozofică și în sistemul valorilor politice. Expresia cea mai directă a scientizării valorilor spirituale ale civilizației socialiste o constituie procesul de *eliminare treptată a religiei*, a oricăror forme de reflectare denaturată, de fetișizare și mistificare. Se produce astfel un fenomen mutațional în sistemul valorilor culturii, în direcția *generalizării treptate a orizontului materialist științific despre lume și viață al oamenilor*.

Adîncirea fenomenului de *umanizare* a formelor culturii se realizează în socialism sub impulsul a două motivații determinante: în primul rînd, valorile fundamentale ale civilizației socialiste incumbă o nouă atitudine umanistă în practica construcției sociale — subordonarea întregului proces revoluționar al societății socialiste realizării condiției umane, a unei condiții umane de tip socialist; în al doilea rînd, socialismul este orînduirea care presupune un complex proces de dezalienare umană, eliminarea reziduurilor de individualism și obiectivism, de pasivitate și neutralism din concepțiile și atitudinile oamenilor față de fenomenele socio-structurale înnoitoare pe care le propulsează o asemenea societate. De aceea, tipul de umanism pe care-l promovează valorile culturale socialiste este umanismul socialist revoluționar, umanismul pe care societatea contemporană îl înscrie ca o etapă necesară în profilul spiritual al oamenilor care aspiră spre comunism — societatea realizării depline a condiției umane.

Un domeniu important al valorilor societății socialiste — a căror dimensiune cuprinde ansamblul conduitei umane, manifestată atît pe plan teoretic, cît și pe plan practic, atît în domeniul relațiilor materiale, cît și în cel al relațiilor spirituale — îl constituie domeniul *valorilor morale*. Aceste valori, cărora le sînt specifice principiile eticii și echității socialiste, orientează oamenii spre orizonturile unei autentice desăvîrșiri morale pe care societatea comunistă le va înscrie ca o premisă a edificării „omului total".

O notă specifică a valorilor culturale de tip socialist o constituie, de asemenea, *penetrabilitatea* lor la nivel de masă. Aceste deschideri spre masele largi de oameni ai muncii a valorilor culturii socialiste se explică atît prin formele nesofisticate, lipsite de ermetism și artificialitate prin care se exprimă valorile unei asemenea culturi, cît și prin nivelul de instruire și educație, prin ridicarea nivelului cultural și a orizontului științific, formarea gustului estetic al tuturor membrilor societății socialiste. Socialismului îi sînt, astfel, străine separatismul de clasă și elitarismul cultural, fiindu-i, totodată, propriu un proces de omogenizare valorică și de apropriere a creației și receptivității valorice populare și culte.

Toate aceste trăsături ale sistemului valorilor culturale socialiste, instituite treptat în procesul construcției socialismului și consolidate în etapa dezvoltării multilaterale a acestei societăți, conferă culturii socialiste o puternică funcție civilizatorie și de „personalizare", repercutîndu-se astfel cauzal asupra

uneia din valorile centrice fundamentale ale civilizației socialiste — *omul* —, finalitatea ei fiind adîncirea *procesului de personalizare de tip socialist* și anume: *democratizarea fenomenului personalizării*, în sensul potențării disponibilităților creative ale tuturor membrilor societății; *edificarea unui nivel superior de realizare umană*, formarea *personalității multilaterale dezvoltate* — omul integru, posesor al unei vaste culturi, al unui orizont științific larg, competent și bine pregătit profesional, educat în spiritul unui rafinament estetic superior, responsabil și pe deplin angajat social și politic, intransigent și critic față de toate manifestările retrograde, receptiv față de ceea ce este nou, devotat pe deplin cauzei socialismului și comunismului, un autentic *militant revoluționar*.

★

Sistemul valorilor societății socialiste cuprinde, așadar, un ansamblu de straturi valorice, în cadrul căruia *relațiile de producție* respectiv cele de proprietate și de repartiție socialistă, reprezintă *valorile civilizatorii primare*, care întemeiază toate celelalte tipuri de relații sociale, dau fizionomia valorică a întregii societăți. Principiul caracteristic relațiilor sociale de tip socialist este principiul egalității, al unor *raporturi de etică și echitate socială între toți membrii societății*. Datorită realizării lor conștiente atît în plan material cît și în plan spiritual (obiectivarea acestor raporturi constituind cadrul propice al realizării depline a umanului), în societatea socialistă aceste raporturi capătă semnificația de *valoare socială fundamentală*, conferind cadrul de referință esențial al civilizației specifice acestei societăți.

Semnificație valorică au în societate și *structurile organizaționale*, sistemul instituțiilor și organizațiilor care mijlocesc eficiența acțiunilor sociale ale diferitelor colectivități umane. În societatea socialistă astfel de structuri au o semnificație umană deosebită, deoarece mecanismul lor de funcționare prilejuiește participarea la activitatea decizională și de conducere a tuturor membrilor societății, în direcția unui democratism pentru prima oară autentic în raporturile dintre oameni. Statul socialist, cu întregul complex instituțional pe care-l guvernează, partidul comunist al clasei muncitoare, cu întregul evantai de organizații obștești și profesionale pe care le coordonează, reprezintă, așadar, în socialism, valori fundamentale în raport cu care oamenii își apreciază propria lor activitate, avînd convingerea rațională și afectivă că-i reprezintă și le potențează nemijlocit realizarea lor umană.

În condițiile socialismului, după cum am precizat, *munca* definește esența relațiilor umane, mijlocul principal al realizării structurilor sociale umanizatoare și, totodată, al omului ca individ și personalitate. Socialismul ridică astfel munca la nivelul unei condiții existențiale înțeleasă conștient și înfăptuită liber; din factor înrobitor al individului, munca devine un factor de înnobilare a acestuia, un criteriu suprem de raportare valorică a omului la societate și la sine.

Transformarea muncii într-o necesitate vitală pe deplin înțeleasă, ridică pe o treaptă superioară structurile civilizației umane, determină mutații esențiale în sistemul valorilor ei fundamentale, civilizatorii și, odată cu aceasta, în domeniul *valorilor culturii* pe care le întemeiază. Obiectivată printr-un complex de valori materiale și spirituale, prin a căror creație formele culturii devin cadre esențiale de existență ale omului ca om, ca persoană și personalitate și nu numai ca individ rațional, cultura nu trebuie concepută în general (și cu atît mai mult în socialism) doar ca un derivat al civilizației, al orînduirii sociale în general, ci ca un component imanent al acesteia, ca domeniu de structuri generatoare ale vieții sociale. Funcția genetică a culturii capătă noi dimensiuni în socialism deoarece acțiunea culturală vizează nu numai geneza structurilor sociale obiective, ci, totodată, edificarea omului nou, multilateral dezvoltat, chintesența acestor structuri sociale și promotorul lor conștient.

Prin toate resorturile lor existențiale și funcționale, valorile fundamentale ale civilizației socialiste și, împreună cu acestea, valorile culturale ale societății socialiste sînt, așadar, subordonate în modul cel mai direct umanului; fiind despovărate de orice înveliș mistificator, de orice element de înstrăinare, *valorile civilizației și culturii socialiste sînt nemijlocit destinate procesului de realizare a condiției umane*. Pentru sistemul valorilor societății socialiste, omul devine astfel o *valoare supremă*, o valoare centrică generalizată care întruchipează tendința fundamentală a progresului valoric în epoca contemporană, a construcției socialismului și comunismului.

3. PROCESUL REALIZĂRII CONDIȚIEI UMANE ÎN EPOCA CONTEMPORANĂ

Procesul de realizare a condiției umane are îndelungate tradiții în istoria luptei claselor sociale asuprite, a forțelor sociale înaintate pentru emancipare, dreptate socială și libertate. *Umanismul* a fost totdeauna *reflexul în plan ideologic al acestei lupte*, a atitudinilor înnoitoare în favoarea progresului social și uman. Toate modelele de umanism și programele de rezolvare a condiției umane care au fost gîndite și elaborate de pe pozițiile unor clase posesoare de mijloace de producție

la nivel privat au avut însă caracter abstract şi utopic, adesea doar o funcţie propagandistică în favoarea unor rînduieli sociale în esenţă antiumane, prin natura lor promovînd profitul privat şi nu realizarea colectivă a condiţiei umane.

Transpunerea umanismului din teorie în practică, corelarea modelelor de umanism cu programele practice de realizare a condiţiei umane şi, ca atare, eliminarea tuturor elementelor de mistificare şi alienare din sistemul relaţiilor sociale practice şi din tabla valorilor care guvernează normele de comportare ale oamenilor, se pot înfăptui numai într-o societate pentru care omul devine o valoare supremă, în care toate straturile valorice (începînd cu cele care ţin de fizionomia acelei societăţi şi continuînd cu totalitatea valorilor civilizaţiei şi culturii ce-i sînt specifice) au ca sistem de referinţă împlinirea omului în plan obiectiv şi subiectiv, dobîndirea de către om, în calitatea sa de agent şi de subiect istoric, a orizonturilor de existenţă şi conştiinţă care să-i asigure cucerirea cu adevărat a imperiului egalităţii şi libertăţii.

Situarea omului în vîrful piramidei valorilor civilizaţiei şi culturii — stare de fapt care va marca momentul istoric al umanizării integrale a relaţiilor sociale şi, ca atare, realizarea deplină a condiţiei umane — presupune înfăptuirea următoarelor trepte ale construcţiei socio-istorice :

a) *revoluţionarea din temelie a tipologiei relaţiilor sociale* ; instaurarea relaţiilor de producţie socialiste pe temeiul cărora se edifică o nouă fizionomie socială şi umană la nivelul tuturor celorlalte raporturi sociale — obiectiv valoric central al procesului de construire a socialismului ;

b) *consolidarea raporturilor de egalitate între oameni*, nu numai la nivelul proprietăţii asupra mijloacelor de producţie şi al repartiţiei bunurilor materiale, ci şi la nivelul accesului la valorile spirituale şi morale, la orizonturile unor condiţii de viaţă în sfera cărora omul ca individ dobîndeşte în proporţie de masă atributul de personalitate, ajunge la un nivel de obiectivare în care se manifestă ca agent responsabil nu numai în raport cu sine, ci şi (în primul rînd) în raport cu societatea — obiectiv fundamental propriu etapei făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate ;

c) *realizarea libertăţii umane*, a unui nivel de libertate în care individul să devină liber nu numai în raport cu determinările sale obiective, ci şi în raport cu sine, fapt care-i prilejuieşte înţelegerea necesităţii cu care se corelează libertatea şi, ca atare, o atitudine de respect conştient al normelor care dau expresie acestei necesităţi, libertatea îmbrăcînd astfel forma unui deplin autocontrol al individului şi o deplină responsabilitate a acestuia faţă de interesele şi aspiraţiile generale ale societăţii — obiectiv valoric specific procesului de dezvoltare multilaterală a socialismului şi esenţial propriu societăţii comuniste care va dispune atît de condiţiile obiective cît şi de cele subiective ce potenţează o deplină generalizare a libertăţii, transformarea ei integrală dintr-o aspiraţie într-o condiţie existenţială primară ;

d) *dezalienarea umană*, instituirea unui proces revoluţionar de înlăturare treptată a fenomenelor sociale care înstrăinează omul de esenţa sa, frustrîndu-l de satisfacţia pe care i-o oferă conştiinţa utilităţii sociale a întregii sale creaţii şi valoarea socială a existenţei sale individuale. Procesul dezalienării este o parte componentă a revoluţiei şi construcţiei socialiste, formează unul din domeniile principale de acţiune în plan ideologic şi de construcţie valorică în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi devine o trăsătură esenţială a societăţii comuniste, în care dispar definitiv orice fenomene sociale de înstrăinare şi, corespunzător, orice elemente de înstrăinare din existenţa, conştiinţa şi comportarea oamenilor.

Scopul fundamental al reconstrucţiei sociale şi valorice pe care socialismul o instituie în sistemul activităţilor umane este *realizarea fericirii omului*. Dobîndirea fericirii a constituit dintotdeauna un ideal de gîndire şi de acţiune al forţelor sociale înaintate. Eforturile şi uneori sacrificiul unor înaintaşi în numele acestui ideal n-au fost zadarnice. Înfăptuirea idealului de fericire nu putea însă izvorî dintr-o societate bazată pe relaţii de exploatare, motiv pentru care fericirea în astfel de societăţi rămîne în cel mai bun caz la nivelul unei aspiraţii, a unui deziderat general dar utopic. Pentru că fericirea umană nu se concepe abstract şi nu se construieşte necondiţionat.

Definită ca dimensiune *reper* a realizării condiţiei umane, dobîndirea fericirii presupune structurarea unor condiţii materiale şi spirituale de viaţă socială şi individuală care să potenţeze omului nu numai cadrul obiectiv al unei depline egalităţi, ci şi sentimentul acestei egalităţi ; care să-i ofere nu numai contextul structural obiectiv, ci şi criteriile subiective pentru instituirea libertăţii ca dimensiune existenţială dominantă atît pentru societate cît şi pentru sine ; care să-i mijlocească o totală dezalienare, o deplină înţelegere a raportului său cu societatea şi cu sine, astfel încît munca să-i apară nu numai o condiţie existenţială vitală, ci şi principalul mijloc al realizării de sine ; care să-i ridice nivelul aspiraţiilor valorice la înălţimea orizonturilor conştiinţei şi moralei comuniste. *Fericirea umană* devine astfel o *stare de fapt* în condiţiile unei societăţi pentru care omul

dobîndește semnificația de valoare socială supremă.

Realizarea fericirii nu trebuie înțeleasă niciodată static. Dobîndirea unor condiții de viață, a unor orizonturi valorice nu semnifică încetarea luptei pentru înnoire socială, pentru o nouă ipostază a condiției umane. Omul este o ființă permanent lucrătoare și creatoare, mereu nemulțumită de sine. Cucerirea unei redute a existenței sale îi deschide o nouă perspectivă, nevoia de a cuceri noi redute existențiale și valorice. Comunismul îi creează omului cadrul obiectiv și subiectiv pentru îndeplinirea oricărei năzuințe, dar nu înlătură dialectica nelimitată a aspirațiilor sale. Devenind o realitate vie, fericirea nu încetează, deci, să constituie o aspirație umană permanentă, nici în comunism. Aceasta pentru că dialectica nevoilor și idealurilor umane rămîne totdeauna o dimensiune determinatorie dominantă a progresului, un suport obiectiv constant al dinamicii universului valorilor umane.

Fericirea rămîne, așadar, mereu un *orizont* de cucerit, realizarea ei are caracter *asimptotic;* orice nivel atins în domeniul condiției umane creează cadrul desfășurării unor alte nivele, a căror parcurgere solicită omului noi modele ale condiției sale și, corespunzător, noi programe de acțiune pentru realizarea condiției umane.

Ceea ce comunismul aduce esențial nou în această direcție este, pe de o parte, asigurarea condițiilor optime de muncă și de viață ale oamenilor, înlăturarea definitivă a insuficiențelor de ordin material, spiritual și moral, realizarea multilaterală a omului, ridicarea sa în proporții de masă la nivel de personalitate; iar pe de altă parte, dar în același timp, transformarea dramei așa-zis funciare a omului în raporturile sale cu universul obiectiv, într-o interacțiune dialectic deschisă între om și realitate. În mecanismul complex al acestei interacțiuni omul se angajează conștient și responsabil, animat de un optimism robust, dar măsurat și lucid, fiind capabil să-și propună satisfacerea unor nevoi totdeauna *reale*, pe măsura *potențelor obiective* și a *gradului de consum material și spiritual* de care este capabil în condiții de economicitate socială. Omul societății comuniste va fi convins, în condiții de deplină libertate interioară, că procesul adecvării obiectului la subiect este o constantă a universului social și, ca atare, acțiunea practică de adecvare a obiectului la subiect presupune totdeauna și coordonarea subiectului cu obiectul, ajustarea aspirațiilor subiectului de a stăpîni obiectul în funcție de limitele istorice concrete ale cunoașterii și practicii sociale.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea spre comunism, prin sistemul de valori civilizatorii pe care le impune în planul relațiilor sociale, al vieții materiale și spirituale a oamenilor, prin sistemul valorilor culturii și prin tabla valorilor morale pe care le instituie în domeniul raporturilor umane, semnifică așadar înfăptuirea unui adînc proces revoluționar, a cărui esență o reprezintă realizarea deplină a condiției umane.

De aceea, Programul Partidului Comunist Român de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și al înaintării României spre comunism, adoptat la Congresul al XI-lea al partidului, precum și celelalte documente programatice ale partidului nostru elaborate în perioada de după cel de al XI-lea Congres, stabilind și direcțiile principale ale acțiunii de consolidare a valorilor civilizației și culturii socialiste și de instituire a sistemului valorilor specifice societății comuniste, precum și coordonatele teoretice și criteriile metodologice ale definirii condiției omului contemporan, oferă în esență programul practic și strategia revoluționară a realizării acestei condiții, a condiției umane comuniste pe teritoriul patriei noastre.

SPIRITUL REVOLUȚIONAR CA RECEPTIVITATE LA NOU ȘI ANGAJARE FERMĂ, CREATOARE

DE

ELENA COBIANU

Prefacerile revoluționare, indiferent de epoca istorică în care s-au produs — și istoria omenirii în decursul ei a cunoscut nenumărate astfel de prefaceri — au avut purtătorii lor sociali, concretizați în personalități, grupuri sociale, clase, care au devenit stegarii unor

idei ce vizau o transformare mai mult sau mai puțin radicală a vechii stări de lucruri în viața socială, în dezvoltarea forțelor de producție sau a cunoașterii umane. Iar ideea-valoare era expresia unor necesități stringente care, ca rezultat al unor acumulări succesive, aveau să marcheze un moment într-o direcție sau alta a progresului social. *Spiritul revoluționar* este, din această perspectivă, *o trăsătură definitorie a condiției umane*.

Societatea socialistă, apărută din societatea bazată pe exploatare, se făurește ca urmare a unui lanț neîntrerupt de demersuri revoluționare care schimbă structural fizionomia vechii societăți. Spiritul revoluționar al proletariatului, devenit conștient de misiunea sa istorică, antrenează, după cucerirea puterii politice, mase din ce în ce mai largi. Totodată, spiritul revoluționar al proletariatului este și forma istorică cea mai consecventă a spiritului revoluționar întrucît se întemeiază pe filozofia marxistă, pe cunoașterea, înțelegerea și asimilarea în practica social-istorică a legilor dezvoltării sociale. Ca *conștiință revoluționară*, spiritul revoluționar *tinde să devină, trebuie să devină modul de raportare practic-valorică al claselor și păturilor, al individului concret la realitatea socialistă*, deschisă în cel mai înalt grad transformărilor revoluționare. *Societatea socialistă nu poate înceta de a fi revoluționară*, fără a-și anula prin aceasta propria-i esență. Aceasta, întrucît ca societate nouă, cu relații *noi* de producție, instituind prin urmare raporturi *noi* între oameni, propunîndu-și ca scop idealurile cele mai umane, are de înfruntat *vechiul* în toate ipostazele sale moștenite de la orînduirea care a precedat-o. Astfel încît, *transformarea* ca moment al mișcării, *căutarea și găsirea noului, asimilarea lui* devin *mod de a fi* și condiție *sine qua non* a socialismului. Iar vechiul ține nu numai de „moștenirea" primită de la vechea societate, ci și de ceea ce a fost nou și a devenit, în virtutea dinamicii interne a vieții sociale, depășit, învechit în chiar societatea socialistă. Spiritul revoluționar, ca particularitate originală a socialismului, implică promovarea continuă, neabătută a noului, reflectînd totodată incompatibilitatea sa cu vechiul, cu rutina.

Dinamica internă, cu ritmuri accentuat rapide a fenomenelor sociale pentru a determina o modelare și remodelare corespunzătoare a structurilor sociale, aduce în dezbaterea teoretică problema *receptivității la nou*. Măsură a disponibilității la schimbare a societății noastre, receptivitatea la nou reclamă o *sensibilitate* și o *sensibilizare crescîndă* la invenție și inovație, la activitatea creatoare de noi produse, noi forme, noi activități, noi idei. Departe de fetișizarea noului, a noului cu orice preț, a noului care poate fi uneori doar o formă veche „recondiționată" sau a noului pentru a cărui dezvoltare nu s-au maturizat suficient condițiile, *spiritul revoluționar militează pentru acel nou într-un domeniu sau altul al vieții sociale pentru care există posibilități reale de dezvoltare*. Intervenind pentru a dirija procesele, conștiința revoluționară deschisă la nou restrînge caracterul stihinic, spontan al luptei dintre nou și vechi, forță motrice a dezvoltării societății noastre, contribuie la sesizarea *oportună, la timp*, a noului, la înlăturarea vechiului și la evitarea prin aceasta a ciocnirilor, a conflictelor sociale. La rîndul său, promovarea noului necesită apărarea, susținerea lui curajoasă, dar și atentă, ținîndu-se seama atît de condițiile concrete în care a apărut, cît și de, corespunzător acestora, condițiile noi care trebuie create pentru a-i facilita afirmarea.

Receptivitatea la nou, ca *dimensiune esențială a spiritului revoluționar*, necesită — în planul strategiei — conștiința clară a scopului, selectarea și evaluarea lucidă a mijloacelor și posibilităților de realizare a obiectivelor mari și mici ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Sensibilitatea și sensibilizarea crescîndă la nou se corelează cu predispoziția și disponibilitatea lipsite de prejudecăți (sau în care prejudecățile sînt „demolabile") în a asimila noul cu rezultate benefice pentru societate și individ, cu capacitatea de adaptare la condițiile modificate pe care le impune asimilarea noului, cu capacitatea de a ieși din practici, la un moment dat, cvasisacralizate care par să domine sau realmente domină un anumit compartiment social, de viață sau teoretic. În acest sens, spiritul revoluționar este spirit emancipator, emancipator la scară socială și individuală, în afara și în interiorul nostru.

Interacțiunea raționalității și afectivității dau conținut spiritului revoluționar. Dacă raționalitatea acoperă spațiul teoretic, de cunoaștere implicat în ideea ce călăuzește acțiunea revoluționară, afectivitatea reprezintă „arsenalul energetic" al săvîrșirii practice a transformării înnoitoare. Raționalitatea spiritului revoluționar marxist emerge din cunoașterea și stăpînirea legilor dezvoltării sociale, înseamnă luciditate, optimism lucid, dar se împletește și cu elanul, energia și entuziasmul. Despre împletirea necesară a acestor două laturi tovarășul Nicolae Ceaușescu arată : „Nici societatea socialistă nu se poate construi numai cu elan revoluționar ; elanul e foarte necesar, noi trebuie să-l cultivăm permanent la întregul popor, la tineretul nostru — dar pe lîngă elan trebuie să avem și cunoștințele necesare. Să unim elanul revoluționar cu știința și atunci vom construi cu succes societatea comunistă"[1]. Marile epoci, momentele

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 512.

revoluționare cunosc o declanșare de energii explicabilă doar prin încrederea nestrămutată în idealul care le-a generat.

Spiritul revoluționar este elanul spre ceea ce va fi în viitor al conștiinței colective sau individuale cutezătoare, care face o breșă în cercul ce închide la un moment dat existența cotidiană. Căci spiritul revoluționar este nu numai receptivitate la nou, intuire și presimțire a noului, deja elaborat și pe care nu ne rămîne decît să-l asimilăm recreindu-l, dar mai ales a noului a cărei creare dintru început presupune angajare fermă, inițiativă, efort și dăruire pasionată.

Spiritul revoluționar este o deschidere spre viitor, spre depășirea închistărilor. Ca nevoie permanentă de a întreprinde ceva nou, spiritul revoluționar este o *constantă a condiției umane*. O constantă în care patosul este cosubstanțial, dar un patos echilibrat. Aceasta întrucît spiritul revoluționar are ca *poli opuși* indiferentismul și fanatismul, primul izvorînd din apatie, dintr-o tratare egală, de obicei subvalorică a faptelor, evenimentelor, ideilor, al doilea, generat de un devotament nefiresc, excesiv și intolerant față de orice depășește obiectul devoțiunii. Lipsa ca și preamultul afectivității în raportarea la viața socială din perspectiva înnoirilor posibile și necesare ne îndepărtează de spiritul revoluționar în autenticitatea sa, întrucît ambele ipostaze reflectă o pronunțată diminuare, dacă nu chiar o anulare, a reactivității, a sensibilității la impulsurile din afară.

Angajarea fermă, creatoare, ca coordonată a spiritului revoluționar, se rezumă în esență la o participare activă, fără compromisuri care să afecteze calitatea țelului, participare străbătută de inițiativă novatoare în realizarea idealurilor, a obiectivelor societății noastre; este îndrăzneala împinsă pînă la eroism, acel curaj care-și asumă riscul pînă la sacrificiul posibil, prevăzut și el. Un sacrificiu care însă nu reduce entuziasmul și puterea de dăruire. Angajarea fermă este angajarea critică și autocritică atunci cînd drumul înainte trebuie curățat de prejudecăți și inerții, de neînțelegeri și nonvalori, dar exprimă, concomitent și adeziunea puternică la obiectivul angajării.

Caracterul creator al angajării definește modul *socialist* de a fi al acesteia, mod născut din natura însăși a noii orînduiri, o orînduire care se *construiește* prospectînd, creînd, inovînd continuu.

Spiritul revoluționar, în sensul de angajare creatoare, înseamnă, la nivelul vieții productive, cotidiene, efortul de a îmbunătăți ceva în domeniul propriu de activitate, năzuința de a inova și inventa, de pildă, dovedind capacitatea inteligenței tehnice românești în producerea de agregate, mașini, aparate, în reducerea consumului de materii prime, în eliminarea timpilor morți, în organizarea optimă a muncii etc. Inițiativa și inventivitatea umană izvorîte din impulsurile puternice ale condiției umane, încurajate și privilegiate de societatea socialistă fac corp comun cu spiritul revoluționar al contemporaneității noastre servind omul și afirmarea lui plenară.

Pentru societatea socialistă ce și-a propus un vast program de perspectivă, dezvoltarea spiritului revoluționar condiționează în mod esențial înaintarea cu succes în realizarea acestui măreț program. Generalizarea spiritului revoluționar, a modului de a fi, de a gîndi și acționa revoluționar la întreaga societate constituie totodată, obiectivul fundamental al activității ideologice, politico-educative. „Mersul nostru înainte presupune în același timp transformarea omului; nu se poate concepe făurirea societății comuniste — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — fără transformarea revoluționară a omului, fără ca omul care constituie figura centrală a societății comuniste, să devină un om nou, pătruns de spirit revoluționar, hotărît întotdeauna să lupte împotriva vechiului, pentru victoria noului. Lupta pentru nou în toate domeniile de activitate este o luptă revoluționară și trebuie să rămînem tot timpul revoluționari dacă vrem să rămînem comuniști" [2].

Spiritul revoluționar, ca valoare politică și morală, asimilat la nivelul comportamentului configurează prototipul revoluționarului, al comunistului în primul rînd, dar nu numai al acestuia. Comunistului, activistului comunist le incumbă însă din această perspectivă sarcini deosebite. „Nu trebuie uitat că pentru a fi revoluționar, activist, comunist nu este suficientă însușirea unor teze generale ale clasicilor revoluționari sau a documentelor partidului nostru. Pentru a fi revoluționar adevărat, activist de partid și de stat, comunist în stare să facă față îndatoririlor încredințate, se cere ca odată cu tezele generale și documentele de partid, să-ți însușești tot ceea ce este nou și avansat în cunoașterea umană, un spirit înaintat, o atitudine intransigentă față de lipsuri și greșeli, o poziție fermă împotriva vechiului, curaj în promovarea noului. Se cere, deci, însușirea concepției revoluționare, studierea pe această bază a fenomenelor sociale și economice, spre a putea acționa în mod conștient pentru transformarea revoluționară a societății și a lumii..." [3]. Reiese din aceste precizări ale secretarului general al partidului,

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 267—68.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic, 6. oct. 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 14.

necesitatea formării unor comuniști pregătiți multilateral, cu o temeinică pregătire politică și filozofică, competenți profesional, apți să participe activ și în cunoștință de cauză la prefacerile revoluționare.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este o operă revoluționară ce se cere înfăptuită de revoluționari, formați sau în curs de formare. În acest sens, revoluționarul, omul nou este un prototip uman prin excelență dinamic, „un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou, un cutezător vizionar al zilei de mîine" (Nicolae Ceaușescu), continuu frămîntat de depășirea realizatului, de căutarea, găsirea și crearea de noi forme. În continuă luptă cu sine el nu cunoaște apatia gîndului și simțirii, manifestînd o deosebită sensibilitate la problemele vieții sociale și reacționînd intens. Întrucît este receptiv la nou, angajîndu-se ferm pentru înfăptuirea lui, cu un acut simț critic și autocritic, acest prototip uman apare adesea incomod în acel climat unde s-au instalat lenea de gîndire și conservatorismul. Explorarea îndrăzneață a drumului nou devine uneori o operă dificilă, căci implică lupta împotriva rutinei, conformismului, ambele anihilînd afirmarea de sine a personalității, responsabilitatea.

Revoluționarul își dăruie generos resursele intelectuale și morale, fără a le drămui și fără a calcula „procentul de revenire" pentru că îi este străină viziunea meschină, egoistă, pentru că este posesorul unei înalte capacități de înțelegere a imperativelor sociale.

Străin spiritului anarhic, spiritul revoluționar se bazează pe știință, pe cunoașterea legilor naturii și societății, pe lărgirea continuă a orizontului spiritual, cultural, pe o mereu sporită competență profesională, competență în luptă continuă cu autoîmpăcarea și automulțumirea. Spiritul revoluționar se instituie, *trebuie* să se instituie ca *mod de a fi, de a gîndi* și *de a acționa* al societății noastre angajată potrivit unui program complex, multilateral, într-un lanț de prefaceri *revoluționare*.

IPOTEZE PENTRU O TIPOLOGIE A NORMATIVITĂȚII ÎN ETOSUL SOCIALIST

DE

NICULAE BELLU

1. NORMATIVITATEA CA TEMĂ A INTEROGAȚIEI FILOZOFICE

Epocile de schimbare sensibilă și relativ bruscă a modului de viață aduc într-un plan activ al preocupărilor interogația asupra normelor sociale în general, cu un accent deosebit asupra normelor morale, sub forma unei confruntări între ceea ce conținutul lor vechi indică și impun cu autoritate de lege, și ceea ce oamenii sînt practic puși în situația să facă ocolind sau chiar încălcînd prescripțiile normative în vigoare, dar ocolindu-le sau încălcîndu-le fără să-și pună problema semnificației actului pe care îl întreprind, încît norma însăși nu pare a fi afectată în această coliziune. Această pendulare între autoritatea de fapt a normei și aparența acestei autorități, pe care o pun pregnant în lumină perioadele revoluționare ale istoriei, ține însă de complexitatea mult mai generală a sistemelor normative, dincolo de perturbarea funcționării lor în timpurile de schimbări radicale ale modului de viață.

Iar primul semn al acestei complexități este dat de însuși faptul acestei pendulări a comportamentului uman între autoritatea de fapt a normei și aparența sa, fapt amplificat la extrem de perioadele revoluționare și funcționînd, astfel dilatat, ca un revelator sensibil, aducînd sub conul de lumină această ființare duală a normei, ca autoritate și ca aparență (absență) autorității, cînd nu este clar raportul de putere dintre autoritatea normei și non-autoritatea ei, nici dacă forțele contrare se anihilează reciproc, ceea ce ar consemna existența unei duble puteri în acest plan, nici — mai ales — care este statutul non-autorității ca termenul opus autorității normei în vigoare și care izvorul de putere al acestui termen opus, și care — în sfîrșit — direcția sa posibilă de afirmare și instituire. În acest ultim punct ar fi relativ ușor să se avanseze, ca soluție rațională evidentă, teza

că non-autoritatea este forma genuină a unei norme în stare constituantă, înainte de a-şi fi definit conturul şi notele proprii, sau cel puţin posibilitatea unei asemenea norme. Dar pentru moment, relevant rămîne faptul acestui termen polar al normei constituite, a cărui prezenţă este încă numai negativ semnalată ca o criză de autoritate, indicînd că în chiar locul exercitării funcţiei sale de către o normă încă recunoscută sînt în curs de instituire modalităţi de înlocuire, odată cu tendinţele de încurajare a acestei înlocuiri. Se atinge, astfel, un nivel neaparent al fiinţării normei, pe care perioadele revoluţionare îl pun în relief sub forma anti-normei sau al non-autorităţii normei constituite, dar a cărui substanţialitate nu se reduce la această negativitate (opoziţie), ci este în sine pozitivă, ca exprimînd rudimente ale unor tipuri de relaţii umane noi, care tind să se dezvolte şi au, în acest sens, nevoie de recunoaştere şi încurajare. Este un nivel de profunzime al normei, ascuns privirii, care dă sens, substanţă şi putere de circulaţie formei normative însăşi, normei ca enunţ persuasiv, dar care o supune — prin chiar acest fapt — controlului său şi decide, în ultimă instanţă, de autoritatea sau de uzura autorităţii sale. Facultatea normei de a fi practică, eficientă, de a fi recunoscută decurge din chiar procesul de geneză al acesteia, ca un mod de a se institui şi de a fi al practicii însăşi, ca o dimensiune inerentă mecanismului său.

Ajunşi aici, pendularea între autoritatea de fapt a normei şi aparenţa sa nu mai apare decît ca o stare particulară a fiinţării normei, cînd mutaţiile care au loc la nivelul practicii umane nemijlocite produc disimetrii, opoziţii şi contradicţii între posibilităţile şi tendinţele spontane de aşezare a raporturilor umane, care apar în perioadele de transformări revoluţionare, posibilităţi şi tendinţe normativ constituante, cărora le stă în faţă autoritatea normativităţii constituite. Dincolo, însă, de acest caz particular, rămîne ca mod de a fiinţa al normei însăşi această dualitate vie a momentelor ei, ca puls interior al practicii din care se instituie şi pe care o face posibilă.

Se conturează o densitate şi o profunzime a normei ca atare şi a înţelesului normativităţii, care solicită — în această ipoteză — o reconsiderare critică de perspectivă a mecanismului normativ, în corelaţie nemijlocită cu sensurile, vizările şi scopurile practicii sociale însăşi, şi nu şi sub nici o formă în afara acesteia, ca un însine al normativităţii aspirînd la perfecţiunea mecanismului său. Tema e vitregă. Cu timpul, prin cercetări de minuţie — este de presupus totuşi că nu-i vor lipsi, pînă la urmă, premise teoretice şi întemeieri noi în măsură s-o abiliteze. Căci, deşi este vitregă, iar cercetarea de faţă nu poate depăşi limitele unei ipoteze, tema nu poate fi ocolită sau aminată prea mult, dacă nu este uşor să se respingă presupoziţia aici conturată că norma însăşi se instituie ca un moment interior al practicii, iar ca atare poartă pecetea acesteia şi nu-şi poate depăşi disimetriile sau antinomiile, decît cu preţul unei reaşezări corespunzătoare a momentelor sale.

2. STRUCTURA DUALĂ A NORMEI ŞI COLIZIUNEA MOMENTELOR SALE

Ca moment interior al practicii, nevoia de normativitate se instituie înaintea elaborării normei şi enunţarea ei ca o regulă condiţională pentru eficienţa unei acţiuni, sau imperativă pentru existenţa ca atare a omului sau a comunităţii sale. Este un răspuns aparent apriori pentru situaţiile dilematice ale vieţii şi acţiunii şi se instituie, deci, în acel punct unde se impune alegerea unei soluţii şi un act de opţiune, în vederea cărora experienţa anterior dobîndită este sintetizată şi memorizată ca regulă ipotetică sau imperativă, dar a cărei valoare nu se impune respectului şi nu devine autoritate decît în jocul aplicării şi încălcării ei. Rigiditatea expresivă a normei îşi află, astfel, secretul efectivităţii ei în fluiditatea şi diversitatea nuanţată a modalităţilor care o realizează, confirmînd-o tocmai prin aceasta ca termen de referinţă şi control al legitimităţii acestora. Tocmai pe acest fond de rigiditate-fluiditate în modul de a fiinţa al normelor apare, în epocile de schimbări revoluţionare ale modului de viaţă, o accentuare durabilă a fluidităţii pînă la conturarea unor tendinţe de decentrare a opţiunilor practice spre alte tipuri de răspunsuri, decît cele aflate sub incidenţa normelor uzuale, dar figurînd încă numai ca simple încălcări tradiţionale, în limitele vechii constelaţii, ca „excepţii care confirmă regula" şi nu ca prefigurarea unei noi valori posibile şi a unei sau a unor alte norme corespunzătoare. Acest joc neaparent, ţinînd de ceea ce Hegel a numit *viclenia istoriei*, decurge din natura dualã a normei: 1. norma ca inerenţă a actului uman elementar şi 2. norma ca judecată sintetică apriori, deci ca experienţă colectivă memorizată şi exprimată sintetic într-o regulă practică. Dar o natură dualã care învăluie sub expresia ei deductivă şi apodictică fiinţarea sa inductiv-analitică şi sub rigiditatea formei exterioare — expresive, devenită obiectivă, — fluiditatea formei interioare, subiective şi sensibil exprimate în opţiune, comportament, gest.

Acest fel dual de a fi al normei a fost, pe cît se pare, mai puţin cercetat. Se atribuie, de regulă, o atenţie aproape exclusivă laturi expresive a normei şi modului său de funcţio-

nare din perspectiva regularității și a rigorozității pe care o imprimă (tinde să o imprime) acțiunii umane. Și pînă la un punct este firesc să se privilegieze latura pragmatică, căci norma este evident legitimată de eficiența unei acțiuni sau de funcționarea unor mecanisme sociale. Dar, însăși eficiența pragmatică a normei ține de gradul de consonanță sau disonanță a momentelor (laturilor) sale și s-ar putea considera ca vană strădania de a suplini absența disponibilității subiective la o normă formal exprimată prin întărirea și supralicitarea expresivității și imperativității sale, care devin — astfel — mai curînd un indiciu de slăbiciune decît de putere și eficiență a normei considerate. Această coliziune, inerentă modului de ființare a normei, este acut actualizată în epocile revoluționare de radicalitatea mutațiilor care apar în modul de viață și în modul de raportare a subiectivității individilor la propria lor condiție existențială, cînd coliziunea normei cu ea însăși, aici conturată, este amplificată de uzura accelerată a normelor înseși și a sistemelor de norme, ca și a valorilor din care se instituie și pe care le reproduc. Uzura vizează, însă, disponibilitatea și receptivitatea subiectivă, ca moment interior al normei și al funcționării ei, dar, este totodată reversul unor noi înclinații, tendințe și posibilități normative genuine, apărute pe terenul situațiilor de viață în curs de revoluționare și producînd temeiul sensibil și efectiv real al unor norme noi, pe măsura valorilor care se instituie în simultaneitatea contradictorie a aceluiași proces. Uzura e semn de declin, dar și de formare a unor dispoziții și simetrii normative originale, care urmează a fi cercetate din perspectiva originalității lor, pe temeiul distanțării critice de schemele tradiționale.

Pe primul plan trece, astfel, ca o particularitate a perioadelor revoluționare, instituirea acestor dispoziții și simetrii normative originale, în lipsa cărora enunțurile normative rămîn deziderate abstracte, fără ecou și lipsite de eficiență practică. A vedea, de aceea, în *normă numai sau în primul rînd : „comenzi*, permisii, prohibiții date agenților în legătură cu conduita lor" dislocă întreaga problemă din matricea ei socială contradictorie și pare a o plasa într-un plan strict tehnic-instrumental, care restrînge sfera interogației la optimizarea modelelor de manipulare a acțiunii umane. Sistemele normative sînt înțelese și elaborate ca tehnologii, ca rațiuni în vederea unor performanțe optimizate și tendința tehnocratică de desăvîrșire a dominației omului asupra naturii își află astfel punctul ei culminant în tentația de escaladare a dominației asupra naturii umane însăși prin optimizarea modelelor normative pînă la punctul de autoreglare cvasiautomatizată.

Sub impulsul acestei tendințe de tehnicizare și automatizare a sistemelor normative, problema însăși scapă din circumscrierea ei tradițională, în limitele căreia norma e regulă practică, simplu mijloc, mijloc tehnic supus logicii oricărei tehnologii de eficiență, și devine un cîmp problematic deschis interogației filozofice, solicitînd contribuția antropologiei filozofice și a eticii, dar nu mai puțin a tuturor științelor omului, în măsură să pună în lumină, pe cît posibil, întregul complex problematic al normativității și funcția sa contradictorie în dinamica procesului de civilizare a societății și a omului, pregătind astfel posibilitatea unei reevaluări fundamentale a sensului normativității într-o epocă ce vizează — prin cele mai înalte înfăptuiri ale sale — proliferarea omnilaterală a dispozițiilor și acțiunilor umane emancipatoare.

3. NORMATIVITATEA CA LEGE TENDENȚIALĂ A ACȚIUNII ȘI CA LIMITĂ

Normativitatea se instituie, în istorie, ca o *lege tendențială a acțiunii umane*. E o lege tendențială a acțiunii raționale și dă expresie gradului de raționalitate implicat în proiectarea și înfăptuirea acțiunii. Instituirea istorică a normativității ca lege tendențială a acțiunii umane este rezultatul acumulării și tezaurizării experienței sociale succesive și a formării aptitudinii umane de selectare a informației utile din perspectiva eficienței acțiunii. Informația utilă din perspectiva eficienței acțiunii pune în lumină condițiile de posibilitate și de imposibilitate ale acesteia, condiții care devin cu necesitate reguli sau norme ale acțiunii eficiente. Normativitatea este, astfel, condiția acțiunii raționale, iar gradul de raționalitate al acțiunii își află indicele ei sumativ în precizia adecvată a normelor care o face posibilă, respectiv o organizează. Normativitatea este de aceea premisa organizării. Orice organizare începe cu un demers normativ și funcționează, bine sau rău, pe temeiul normelor pe care le instituie formal sau prin exercițiul practic, aposteriori.

Acest mod de a înțelege și defini normativitatea în forma ei universală și abstractă poate fi, evident, mult ameliorat, îndeosebi prin reliefarea efectului de adaptare a mecanismelor normative la jocul situațiilor dinamice. Dar fie și acest efect invers, care supune sistemele normative unui proces de adecvare continuă, nu anulează funcția generală de regularizare și de fixare a *condiției regularității* care revine normativității.

Abordată și înțeleasă în aceste limite, normativitatea îndeplinește funcția complexă a unui mecanism social elaborat ca un sistem de reguli, comparabil cu o tehnică a practicii

sociale și ascultă de legile dinamice obiective vizînd eficiența acțiunii. „În înțelesul cel mai general al normei, ea este o cerință care trebuie să fie îndeplinită pentru realizarea oricărui țel"[1]. Iar norma morală ar fi, în același spirit, „cerința care prescrie sau interzice orice formă de conduită"; „normele morale regularizează formele private ale comportării"[2]. Dar, această înțelegere întrucîtva unilaterală este depășită în formulări mult mai cuprinzătoare: „normele morale sînt nu numai elemente ale conștiinței morale, ci ale moralei ca un întreg"[3]. Sau: „... normele morale sînt elemente ale conștiinței, în care se manifestă într-o formă concentrată experiența de viață practică, pozitivă și negativă, a marilor mase de oameni..". Încît, în norma morală se manifestă în unitate conștiința și comportarea, adevărul și datoria, subiectivitatea și obiectivitatea[4].

Trecerea de la „sistem" de regulă, cerință care prescrie sau interzice, la înțelesul normei morale ca unitate a conștiinței și comportării, a adevărului și datoriei, a subiectivității și obiectivității, este tocmai pasul în fața căruia gîndirea teoretică ezită sau cînd îl face, rămîne la această formulare încă abstractă, fără să se întrebe asupra naturii acestei unități în interacțiunea dintre momentul de geneză al normei, sau de învățare, deprindere a ei, ca predispoziție necesară decurgînd din relațiile practice de viață, și acțiunea inversă a normei ca formulare expresivă cristalizată.

Omisiunea unei asemenea interogații creează mari dificultăți cu deosebire în domeniul descifrării intercondiționărilor complexe care fac posibilă și eficientă normativitatea morală, cu neputință de înțeles fără adeziunea și participarea fie deliberate, fie spontane ale subiectivității. Participarea la normă ca condiție a ființării acesteia, dar mai ales reconstruirea continuă, în același timp pozitivă și critică, a dispozitivului normativ în chiar procesul de instituire a individualității și subiectivității fiecăruia, scapă preocupării teoretice. „Orice normă este relativă la acțiune, adică la practică. Ea nu ține de cunoaștere decît într-un mod indirect, ca efect sau consecință. Empirică, ea provine din tradiții, credințe și reprezentări, al căror raport cu realitatea obiectivă poate fi mai mult sau mai puțin îndepărtată. Rațională, ea se întemeiază pe cunoașterea exactă a acestei realități, adică pe știință..."[5]. Dar, evident, a spune că orice normă este relativă la acțiune, adică la practică, fără a căuta legătura interioară, sau potrivirea, simetria, coincidența posibilă dintre subiectul viu al acțiunii și predispoziția sa, oricît de relativă sau contradictorie, pentru indicația normativă, încît aceasta să fie urmată, înseamnă a ocoli fondul problemei. Înțelegerea fenomenului devine, însă, mai dificilă, dacă ar fi corect să se spună că norma „nu ține de cunoaștere" decît într-un mod indirect, ca efect sau consecință. Or, — dimpotrivă — cunoașterea prin efect, prin experimentări și ameliorări validează și întărește sau invalidează și slăbește autoritatea unei norme, iar faptul să sînt norme care provin din tradiții, credințe și reprezentări nu alterează adevărul observației că păstrarea lor ca norme indică viabilitatea lor, deci un anumit grad de eficiență care împiedică uzura și slăbirea lor treptată. Dar, ceea ce atrage mai ales atenția este considerarea normei ca exterioară acțiunii și nu ca un moment interior al acesteia, surprins și căpătînd o formă expresivă corespunzătoare. Această înțelegere face carieră. „*Sistemele de norme* reprezintă — în ultimă instanță — un ansamblu de prescripții și indicații comportamentale pentru indivizi și grupuri în raport cu cadrul general și concret al vieții sociale" ... „Sistemele de norme constituie cadrul de referință al activității tuturor categoriilor de agenți, criteriile de calificare..."[6]. Aici se insistă într-o măsură încă mai mare asupra caracterului strict regulamentar al normativității. ... „Din punctul de vedere al oricărui sistem de norme, domeniul permisiunilor (neobligatorii) nu poate face corp comun cu domeniul obligațiilor, deoarece primul nici nu este definit și calificat de către sistemele de norme, fiind exterior acestora; mai curînd obligațiile și interdicțiile formează — sub acest aspect — un corp comun, reprezentînd ceea ce este cuprins în sistemele de norme, opus domeniului acțiunilor permise neobligatorii, care nu sînt incluse în acestea"[7]. Detașarea permisiunilor de orice afinitate normativă duce, însă, la înțelegerea oricărui sistem normativ, inclusiv cel moral, ca reprezentînd „limite ale activității și comportamentului agentului social (individ sau grup), mai ales limite ale inițiativei și alegerii sale", reprezentînd „situații, comportamente și acțiuni care i se impun agentului din exterior, independent de modul în care el apreciază acțiunea sau rezultatul acțiunii sale, independent de modul în care el apreciază conținutul acestor norme. Pentru acțiunile din această categorie, sistemele de

[1] S. F. Anisimov, *Marksistko-leninskaia etika*, Curs, Partea a II-a, Edit. Universității din Moscova, 1973, p. 39.

[2] *Ibidem*, p. 42.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Loc. citat*, p. 43.

[5] Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, P.U.F., 1971, p. 11.

[6] Mihai Florea, *Conceptul de responsabilitate*, în vol. *Acțiune, decizie, responsabilitate*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1976, p. 146.

[7] *Ibidem*, p. 148.

norme (juridice, politice, morale etc.) conțin aprecieri gata formulate și măsuri standard în cazul încălcării lor" [8].

Evident, pot fi imaginate asemenea sisteme normative și sînt cu siguranță domenii ale vieții sociale și condiții istorice determinate care aderă la asemenea sisteme normative și le instituționalizează. În cadrul particularității lor, analiza acestora poate aduce elemente noi în cunoașterea critică a varietăților posibile ale normativității și în determinarea, cu încă mai mult temei, a contradicțiilor, disimetriilor și denaturărilor care proliferează și pot prolifera pe fondul normativității. Totuși, reducerea legităților interioare ale normativității la acest model obturează căile de acces la abordarea acesteia ca condiție de posibilitate a oricărui demers practic, ca moment interior al practicii și deci al practicii istorice ca atare, al cărei *dinamism progresiv* oferă posibilitatea să fie surprinsă critic interacțiunea dintre limitare și dezvoltare ca expresie contradictorie a normativității. Căci, dacă norma morală, de pildă, se instituie ca o limitare a inițiativei, limitarea nu este abstractă ci vizează o determinație care vine în această opoziție cu un sistem al *relațiilor dominante*, de pildă: să nu furi, ca tinzînd să ridice la valoare sacră proprietatea privată și să o apere, potrivit principiului: proprietatea (privată) e sfîntă, împotriva accesului la bunurile dislocate în procesul diferențierilor istorice din gospodăria comună și instituite ca proprietate privată de drept. Dar, aici nu numai „să nu furi" se *instituie* ca normă, ci normă devine simultan practica luării în posesie privată a unei proprietăți comunitare și dreptul de a o apăra, pînă acolo încît aceasta fiind condiția expresă a existenței libere, norma pozitivă a deținerii unei proprietăți private întrece în importanță pe aceea care nu face decît să enunțe interdicția de a o anula, fie și într-o cît de infimă părticică a ei. Iar aici apare limpede că ceea ce-l limitează în realitate și în *mod substanțial* pe cel lipsit de proprietate nu este interdicția conținută în normă: să nu furi, cît faptul brutal și empiric al lipsirii sale de proprietate; înainte chiar ca norma interdicției furtului să fi fost elaborată și exprimată, ea ființa ca realitate a acestei acaparări și a neputinței celui înlăturat de la proprietate de a *modifica situația astfel schimbată*. Înainte de a fi o normă, restrictivitatea și represivitatea aparține situației de fapt, pe care norma o consfințește. Norma formulată împlinește, astfel, fapta practicii și ridicînd-o la nivelul sacrului, solicită și obține adeziunea invocînd coincidența normei cu starea de fapt. Norma cumpătării, la Aristotel, limitează evident *risipa*, desfrîul, dar stînd sub autoritatea instaurată a relației stăpîn-sclav, pe care o consolidează. În același spirit sînt de amendat și afirmațiile că normele sociale reprezintă numai sau întotdeauna „situații, comportamente și acțiuni care i se *impun agentului din exterior*", sau că sînt „aprecieri gata formulate și măsuri standard". Chiar sub forma lor de „prescripții și indicații" normele sociale, cu deosebire cele morale, proclamă și întăresc o situație de fapt, un raport de subordonare, pe care îl disimulează și îl impun adeziunii generale, iar această disimulare și adeziune devin, într-o măsură, punctul cel mai vulnerabil și contorsionat, mai contradictoriu și greu de definit în planul sistemelor normative.

[8] *Ibidem*, p. 150.

4. NORMA RATIONIS VITAM DIRIGERE

Coerciția normativității se instituie, astfel, ca stare de fapt a relațiilor reale în condițiile creșterii inegalităților și instaurării dominației și exploatării de clasă, a căror raționalitate devine norma fundamentală de conducere sau guvernare. Normativitatea devine implicația de fundament a ființării umane, ființare *ad normam*. Norma rațiunii guvernează viața, dar rațiunea este a stărilor existente și norma rațiunii constă din legitimarea și sacralizarea lor, disimulînd contradicții și făcînd normă din chiar această disimulare.

Ca ființare după norme, normativitatea conține în chiar structura ei posibilitatea contradicției, respectiv a diferențierilor înăuntrul instituirilor normative, care pot trece în opoziție și conflict, funcție de natura activităților, de diversificarea scopurilor și a mijloacelor, de trebuințe și interese, în sfîrșit de împrejurările sau de forțele sociale active (clasele) care guvernează confluența intereselor (precumpănitor subiective) cu experiența și cunoașterea (precumpănitor obiective) în procesul instituirilor normative. Normativitatea, așadar, ca formă de manifestare a raționalității eficiente, nu este niciodată neutră, dă curs unei *opțiuni și tinde s-o privilegieze*. Experiența însăși, ca fiind o cunoaștere nemijlocit practică, poartă stigmatul particularității și subiectivității împrejurărilor din care se instituie, iar valorizarea produselor ei, sub forma regulilor practice sau a normelor sociale, nu face decît să dilate și să amplifice funcția de privilegiere a sistemelor sau a structurilor normative.

Această stare sau facultate ontologică de angajare a sistemelor normative este supralicitată și subordonată relațiilor de clasă, întemeiate pe dominație și exploatare; aceste relații își pun pecetea propriei lor naturi asupra sistemelor normative, le transformă în instrumente ale dominației de clasă, atribuie astfel normativității notele caracteristice ale dominației și exploatării, dar sub o formă spontan-disimulată, care generează metamorfoza și transfigurarea lor în credințe, legi sacre, autorități absolute, aspirații și idealuri de viață.

este ceea ce în idealismul german a fost desemnat prin conceptul de „falsă conștiință", iar în epoca noastră sub acela de „manipulare", fără însă ca — fie într-un caz, fie în celălalt, fie în oricare altă expresie a sa — abordarea problemei să fi dus la o critică pozitivă a normativității ca atare, așa cum s-a instituit ea — în formă și conținut — ca *instrument disimulat* al relațiilor de dominație și exploatare.

Ipoteza instituirii istorice a normativității ca *normativitate disimulată* s-a conturat cu deosebire în cercetările asupra moralei. Nu este ușor să se propună un răspuns sau o explicație la această predispoziție a instituirilor normative disimulate, de a se fi dezvoltat precumpănitor în sfera moralității; s-ar putea presupune, de pildă, că observația aceasta ține numai de aparențe și că, în fond, tendința de disimulare a normativității este, în morală, cel mult mai ușor de surpins, tocmai pentru că demersul moral vizează, de altă parte, să i se opună și s-o discrediteze; s-ar mai putea presupune, de pildă, că accesul observației la efectul de disimulare a normativității morale este facilitat de poziția privilegiată a moralei în buna funcționare a mecanismului disimulator în orice alt sistem normativ al vieții sociale. Este posibil, totodată, ca ambele presupoziții să conțină momente de adevăr, sau cel puțin repere pentru un demers cognitiv. Pentru moment urmează să fie supus atenției faptul ca atare, dealtfel puțin cercetat și tratat mai curînd cu o pudică solicitudine, de parcă cercetarea efectului de disimulare a normativității moralei, și nu disimularea ca atare, ar discredita și compromite destinul demersului normativ.

În *Tratatul teologico-politic*, Spinoza atribuie ceremoniilor religioase o asemenea funcție de disimilare. „Acesta a fost, așadar, scopul ceremoniilor: să-i facă pe oameni să nu săvîrșească nimic din propria lor hotărîre, ci toate să le facă din porunca altuia și să mărturisească fără încetare, prin toate acțiunile și meditațiile lor, că ei nu sînt deplin stăpîni pe ei înșiși, ci sînt proprietatea altcuiva"[9].

Diderot transmite prin nepotul lui Rameau, că ceea ce este de reținut din lecturile morale ale timpului poate fi rezumat astfel: „Eu sînt eu și rămîn ceea ce sînt, dar fac și spun ceea ce trebuie". Dealtfel, continuă Rameau: „Adu-ți aminte că atunci cînd e vorba de ceva atît de schimbător cum sînt moravurile, nu există nimic absolut, nimic esențial, nimic adevărat sau fals pe deplin, în afară de faptul că trebuie să fii cum îți cere interesul, să fii bun sau rău, înțelept sau nebun, cu bun simț, ridicol, cinstit sau vicios. Dacă, din întîmplare, virtutea ar duce la bogăție, atunci or aș fi fost virtuos, or aș fi simulat virtutea, ca oricare altul... Spun vicios, doar ca să vorbesc pe limba voastră, fiindcă de-am sta să ne lămurim, s-ar putea întîmpla ca voi să înțelegeți prin viciu tocmai ceea ce eu numesc virtute, iar prin virtute tocmai ceea ce eu numesc viciu"[10].

Luăm, astfel, contact cu o normativitate a disimulării, care se instituie ca o forță de dominație, lăsînd disimulării să-și facă jocul, dar obținîndu-se pe această cale cînd pervertirea, coruperea, cînd demoralizarea, refugiul în credință și destin, spațiu pentru arbitrar și expansiune a puterii de dominație. Corupția devine normă generalizată ca corupție efectiv practică, sfidînd orice intenție netravestită și făcînd-o să se rușineze și ascundă. Fourier surprinde acest cumul invertit de disimulări.

El este înclinat să vadă în morală, ca sistem normativ, nu numai sau nu în primul rînd instrumentul de disimulare al normativității pe care o instituie, dar chiar pe acela de disimulare — printr-o normativitate nefirească și destructivă — a complexității naturii umane, *substituindu-i o imagine unilaterală, diformă și* estropiată a ființării sale. Realitatea condiției umane este disimulată, faptul disimulării este disimulat, iar efectul acestei duble disimulări este ridicat la valoare și răsfrînt asupra vieții reale prin siluirea ființării umane, căreia i se impune o imagine mutilată despre sine ca ființă-i proprie și care o asimilează ca normă firească și exemplară de conduită. Acest mecanism, de o perfecțiune încă neîntrecută de cele mai moderne computere cu auto-programare, este surprins în liniile lui generale de Fourier, cînd scrie: „Această duplicitate de acțiune, această dizidență a omului cu el însuși a făcut să se nască o știință, denumită Morală, care privește duplicitatea acțiunii ca stare esențială și destin imuabil al omului"[11].

Dizidența omului cu sine-însuși ca virtute și viciu, ca sfințenie și păcătoșenie a lumii este unul din produsele cele mai timpurii ale mutării imaginii despre sine a omului sub imperiul relațiilor de dominație și exploatare și discreditînd — din perspectiva acestei mutilări, a suspiciunii reciproce a oamenilor și a agresivității concurențiale generalizate — orice demers normativ, ca produs simetric — disimulat al duplicității acțiunii, întrucît contribuie la reproducerea și întreținerea acestei stări de dizidență morală a omului cu sine însuși. Se instituie, astfel, un efect de duplicitate în lanț decurgînd din natura relațiilor sociale, dar ipostaziat ca fiind — cum spune Fourier — „stare esențială și destin imuabil al omului".

---

[9] Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, București, Edit. științifică, 1960, p. 80.

[10] Diderot, *Opere alese*, vol. I, București E.S.P.L.P., 1956, p. 503.

[11] F. Armand et R. Maublanc, *Fourier*, vol. I, Paris, 1937, p. 234, 235.

În acest lanț al disimulărilor acțiunea normativității morale nu apare ca divergentă, ci convergentă, întrucît cultivă și înrădăcinează o falsă imagine de sine a omului, inerția viciului, a duplicității și falsul remediu al umilinței neputincioase, remediu — fie ipocrit, fie ascetic, dar încă o dată disimulat prin simulacrul renunțării pe care o ipostaziază. Istoricul Guizot, mai tîrziu ministru sub Louis-Philippe, îi reproșa lui Fourier că civilizația și morala sînt abordate în lucrările sale dintr-o perspectivă critică negativă. Fourier răspunde: „Bineînțeles, pentru că una (civilizația) este domnia minciunii, cealaltă (morala) organul ei. Căci despre care anume morală vorbește el, cînd există cu miile și, chiar prin aceasta, ea este o disciplină contradictorie, falsă, de disprețuit, paravan al tuturor ipocriților, disciplină cameleonică, care a sfîrșit prin a deveni amica comerțului și a minciunii".

Ceea ce apare într-o lumină dură, nevoalată de iluzii, este universalitatea corupției, dar corupția însăși este lăsată în urmă și din nou voalată în această depășire, prin instaurarea sa în chiar inima demersului normativ, care coincide cu modul de viață și își află aici rădăcina și subzistența. Cînd Spinoza atribuie scopului ceremoniilor; „să-i facă pe oameni să nu săvîrșească nimic din propria lor hotărîre" și „să mărturisească fără încetare că ... ei nu sînt deplin stăpîni pe ei înșiși, ci sînt proprietatea altcuiva", nu este greu să se observe că în spatele acestei corupții, exprimată prin dezicere de sine ca om, prin renunțare aparent benevolă la demnitatea elementară a individualității stă instituirea ca normă a acestei practici a ființării umane în umilință și depreciere de sine, pe care ceremoniile religioase nu fac decît să o consfințească și întărească printr-o continuă reactivare a deprinderii umilinței, ca fond afectiv și spiritual totodată — căci e o umilință acceptată — a întregului edificiu normativ. Dincolo de corupție și, evident, prin mijlocirea acesteia, se ridică astfel edificiul normativ, care dă expresie unui sistem de valori și privilegiază practicile care le realizează, dezvăluindu-le semnificația normativă și instituindu-le ca virtuți. Nu va fi, de aceea, lipsit de interes să consemnăm că — în *Etica* sa — Spinoza va aborda din nou această problemă din aceeași perspectivă a tipului de normativitate, cînd asertează: „Umilința nu este o virtute, adică nu se naște din rațiune"; „Căința nu este o virtute, adică nu se naște din rațiune"[12]. În umilință omul își contemplă neputința, subliniază Spinoza în demonstrația sa, dar în măsura în care se cunoaște pe sine prin adevărata rațiune, se presupune că-și poate cunoaște esența adică puterea sa. Stau astfel față în față două norme fundamentale și două tipuri de normativitate: a umilinței, deci a neputinței și a puterii, care este însă virtutea, căci Spinoza definește virtutea prin puterea de a întreprinde ceva. „Prin virtute înțeleg același lucru ca și prin putere: cu alte cuvinte... virtutea, întrucît se referă la om, este însăși natura sau esența sa, întrucît el are puterea de a săvîrși anumite lucruri..."[13]. Iată, deci, norma surprinsă încă în stadiul ei genuin și pe acest temei contrapusă umilinței, respectiv ridicării la normativitate a unei imagini disimulate despre ceea ce este, poate fi și aspiră să fie omul.

Iar Rameau (Diderot) vizează de asemenea, dincolo de corupție, natura disimulatoare a sistemului normativ: „cînd e vorba de ceva atît de schimbător cum sînt moravurile, nu există nimic absolut, nimic esențial, nimic adevărat sau fals pe deplin, în afară de faptul că trebuie să fii cum îți cere interesul ...". Acest mod de a fi existențial „cum îți cere interesul" exprimă un mod istoric determinat al sistemului de valori și întemeiază un întreg edificiu normativ care se disimulează, însă, devenind sub această disimulare substanța normativă a oricărei false conștiințe de sine, cînd plăcerea și bucuria, orice împlinire umană apar ca subversive, nu pentru că ar încuraja corupția, ci pentru că abilitarea lor morală acționează antidisimulativ și anticipează posibilitatea unei alternative înnoitoare în planul normativității însăși. Cînd nedisimularea însăși apare, din această perspectivă, ca indecentă, imorală și subversivă.

5. TRANSPARENȚA CA ALTERNATIVĂ SOCIALISTĂ A NORMATIVITĂȚII

„Clasa posedantă și clasa proletariatului — observă Marx în *Sfînta Familie* — reprezintă aceeași înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se simte satisfăcută și afirmată în înstrăinare de sine, ea vede în înstrăinare *propria ei putere* și posedă în ea *aparența* unei existențe umane; cea de-a doua se simte anihilată în această înstrăinare și vede în ea propria ei neputință și realitatea unei existențe inumane. Această clasă reprezintă... în oropsire *revolta* împotriva acestei oropsiri, revoltă spre care ea *este* necesarmente împinsă de contradicția dintre *natura* ei omenească și condițiile ei de viață, care sînt o negare fățișă, categorică și atotcuprinzătoare a acestei naturi"[14].

---

[12] Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 259.

[13] *Ibidem*, p. 219.

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, EPLP, 1958, p. 39.

Socialismul se instituie, din perspectivă morală, ca o ridicare tenace la existență istorică activă, cînd procesul însuși al acestei ridicări, înscrierea acestei ridicări în substanța vieții cotidiene și adecvarea vieții cotidiene la complexitatea problematică a înscrierii active în istorie atrage în fluxul mișcării, în mod treptat, însăși viața privată a indivizilor pe care o modelează prin chiar această atragere și participare, desprinzînd-o din închiderea și izolarea tradițională și deschizîndu-i noi orizonturi. Acest proces este, evident, inegal și afectează diferitele pături ale populației și diferitele generații în mod diferențiat, de unde rezultă a) stadii diferite de dezvoltare și b) diferite variabile ale noului mod de viață, centrate însă pe o *situare precumpănitor* și *ascendent socialistă* a omului în viață, iar această *situare ca atare* este chiar substanța etosului în curs de instituire, *logos in re*, înțelegere-de-sine și în acest sens impresie-de-sine, conștiință-de-sine, înțelepciune în act, denotînd în mișcarea acestei progresii imperceptibile și neaparente descoperirea puterii și a voinței proprii, accesul la putere și voință proprie ca trăire nemijlocită a emancipării. Vechile clase posedante, întrucît găseau în înstrăinare propria lor putere, normativizau înstrăinarea prin chiar practica lor de exercitare a puterii și-i consfințeau numai, prin formularea ei expresivă și simbolizarea ei în ceremonii, ființarea ei concretă și sensibilă. Demersul socialist se definește, dimpotrivă, ca putere neînstrăinată ci asumată și normativizează chiar această practică procesuală de luare în posesie a puterii omului de a dispune de sine.

Suprimînd relațiile de exploatare și dominație, socialismul inaugurează condițiile unei normativități deschise și transparente, a cărei forță stă în consensul dintre tendințele emancipării, întrucît acestea normează de fapt comportamentul uman și evoluția aspirațiilor sale socialiste, și — în strînsă conexiune cu această materie efervescentă a vieții cotidiene — elaborarea expresivă a acestor direcții normative genuine. E o degrevare a normativității de servitutea disimulării, care decurge din autenticitatea consensului cu viața reală a enunțurilor sale. Se instituie, astfel, tendința necesară a unei normativități transparente, ca exprimînd valori și principii care nu vizează decît ceea ce pot exprima și tind să exprime — învingînd rezistența practicii disimulative — tot ceea ce modul de viață socialist și dezvoltarea sa dinamică ridică la nivelul întrebărilor și al opțiunilor umane nerefractare transparenței. Înțelegerea normei ca îmbinînd momentul genuin al ființării sale cu determinarea expresivă a acesteia și — prin urmare — a autenticității și eficienței sale ca decurgînd din această coincidență dinamică a momentelor sale interioare solicită, evident, o regîndire critică și o reașezare dinamic-stadială a edificiului normativității morale, pivotînd în jurul *demersului emancipator pe care îl inițiază* socialismul și la lucrarea căruia omul însuși nu poate participa eficient decît cu condiția asumării sau luării în posesie a puterii sale de emancipare. În sistemul îndatoririlor, cea mai generală pare, astfel, a fi — în planul moralei — înscrierea în demersul emancipator al socialismului și asumarea, ca condiție a celei dintîi, a puterii de emancipare la nivelul individualității și subiectivității. Căci, în chiar aceasta constă avuția și totodată superioritatea inițiativei istorice a socialismului: omul ca scop, ridicat la nivelul unui principiu programatic, „libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor"[15]. A norma „ceea ce trebuie să fie" revine, astfel, la a ridica la normativitate modalitățile prin care se realizează acest curs emancipator. Se observă, astfel, că normativitatea moralei nu e numai limită, închidere, fixare și conservare a existentului, ci „își croiește astfel un spațiu al căutărilor sale libere, vizînd înainte, prospectînd și făcînd pe această cale din nonconservatorismul ei și (uneori) din aparenta ei disfuncționalitate condiția însăși a reprezentării unui alt *bine*..."[16]. Normativitatea nu este numai limitare, așadar, ci totodată moment în procesul de geneză și creație, cristalizare a valorilor noi, iar ponderea funcției de limitare sau — dimpotrivă — a celei de valorizare a tendințelor genuine definește direcția în esență dominatoare (reacționară) sau emancipatoare (revoluționară) a unui tip de normativitate istorică, socialismului revenindu-i însă — datorită sensului său consecvent și ascendent revoluționar inerent — menirea de a inova și în acest domeniu, instituind pe măsura propriei sale dezvoltări multilaterale, o normativitate deschisă, receptivă la inițiativele socialiste ale practicii umane, consecvent revoluționară.

Este de presupus, în acest sens, că instituirea normativă a inițiativelor moralei socialiste determină așezarea adevărului, a autenticității și transparenței într-o poziție privilegiată, indicîndu-se astfel nu numai tendința de eradicare a oricărei recidive disimulative, dar — dincolo de această distanțare critică de trecut — instituirea cunoașterii adevărate a vieții și aspirațiilor umane ca piatră unghiulară a edificiului normativ.

---

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 166.

[16] *Morala și Progresul* (I), în „Revista de filozofie", nr. 7/1972.

DE LA MORALA PROLETARĂ LA ETOSUL SOCIALIST

— Considerații istorice și sociologice —

DE

VASILE POPESCU

Cunoașterea și înțelegerea oricărui fenomen al contemporaneității noastre socialiste sînt indisolubil legate de necesitatea re-parcurgerii analitice a sinuozității devenirii sale. Încă Hegel observa, pe bună dreptate, că „lucrul nu este epuizat în *scopul* său, ci în *dezvoltarea* sa", iar „*rezultatul* nu constituie întregul *real*, ci numai împreună cu devenirea lui"[1]. O asemenea abordare dialectică au realizat-o, în operele lor, clasicii marxism-leninismului; o asemenea abordare dialectică este prezentă și în principalele documente adoptate în ultimii ani de către partidul nostru. Este semnificativ faptul că însuși Programul Partidului Comunist Român, adoptat de Congresul al XI-lea al partidului, acordă un larg spațiu luptelor eroice desfășurate de-a lungul secolelor de forțele sociale cele mai înaintate în fiecare etapă istorică pentru dezvoltarea poporului nostru pe calea progresului istoric, trecutul, prezentul și sarcinile care ne stau în față, fiind treptele necesare ale ascendenței națiunii noastre spre bunăstare, independență și împlinire spirituală. Importanța analizei istorice a fost, dealtfel, cu claritate reliefată în cuvîntarea rostită de către tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XI-lea: „La elaborarea primului Program al partidului *a fost necesar să pornim* de la *retrospectiva* istoriei poporului nostru, a luptelor sale pentru progres social, împotriva asupririi naționale și sociale, împotriva dominației străine, pentru apărarea ființei naționale, a libertății, pentru o viață mai bună"[2].

Iată, de ce, analizelor pe care le-am întreprins pentru descrierea și explicarea unor momente-cheie ale constituirii etosului socialist[3] trebuie să le adăugăm o primă încercare de surprindere a unor premise relativ mai îndepărtate ale noii etici sociale, proprii prezentului socialist: este vorba, îndeosebi, de apariția, în morala proletariatului român, a acelor germeni ai viitorului care au făcut posibilă transformarea acesteia în morală *dominantă*. În acest sens, a vorbi despre morala clasei muncitoare ca morală dominantă în socialism este echivalent cu relevarea procesului de afirmare istorică a calității de *promotor* moral al proletariatului.

1. SOLIDARITATEA ȘI ÎNTRAJUTORAREA — FUNDAMENTE MORALE ALE LUPTEI REVOLUȚIONARE A PROLETARIATULUI, NUCLEE VALORICE ALE SISTEMULUI SĂU NORMATIV

La fel cum pe plan economic, politic etc. proletariatul, prin natura sa, se opune în mod radical tuturor claselor dominante care, chiar și în momentele limitate de „vîrf" ale ascensiunii lor istorice, erau numai aparent purtătoarele intereselor întregii societăți, tot astfel, pe plan mondial, reușește să dea pentru prima oară sens și conținut autentic solidarității necesare pentru *libera dezvoltare a tuturor*. După cum subliniau Marx și Engels în *Ideologia germană*, „relațiile sociale în care intrau indivizii unei clase și care erau *condiționate de interesele lor comune opuse unei alte clase* au constituit întotdeauna o colectivitate căreia acești indivizi îi aparțineau numai ca indivizi în general, numai în măsura în care ei trăiau în condițiile de existență ale *clasei lor;* ei se aflau în aceste relații nu ca indivizi, ci ca *membri ai clasei*. Exact invers stau lucrurile în colectivitatea proletarilor revoluționari care *iau sub controlul lor atît condițiile lor de existență cît și condițiile de existență ale tuturor membrilor societății:* la această colectivitate indivizii participă ca indivizi"[4].

Potrivit acestei determinări ontice fundamentale, morala proletariatului revoluționar este singura în stare să asigure un conținut

---

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 10.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 81 (subl. ns.).

[3] Vezi, de ex.: Vasile Popescu, *Dezvoltarea etosului muncitoresc în anii socialismului — ipoteze metodologice preliminarii —*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1976; *idem*, *General și specific în constituirea etosului socialist*, în *ibidem*, nr. 2/1977 etc.

[4] Karl Marx și Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 77 (subl. ns.).

integral solidarității inter-umane : funcția socială de bază a moralei, ea însăși totodată principală valoare etică, părăsește zonele particularului și întîmplătorului, aproprindu-și întreaga bogăție emancipatoare a sensibilității umane. În același timp, solidaritatea ca valoare morală își găsește în lupta revoluționară forța motrice a propriei sale dezvoltări, cîmpul de acțiune stimulator pentru transformarea sa din întrajutorare de clasă și în limitele relațiilor de clasă, în întrajutorare general-umană. Astfel, omenia, prietenia, respectul reciproc, buna înțelegere, altruismul etc. (elemente concrete ale conținutului solidarității inter-umane) se transformă din calități ale unor indivizi izolați sau ale unor grupuri mai largi, dar în perioade și în cîmpuri de acțiune limitate, în valori specifice unei morale de clasă care, prin însuși acest fapt, își creează premisele devenirii sale pe lung termen ca morală *unică*. Firește, pe de o parte, trebuie să avem tot timpul în vedere distincția între morala de clasă și morala individuală sau profilul moral individual. Pe de altă parte, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că solidaritatea și întrajutorarea, ca valori morale, nu au apărut pentru prima dată în sistemul etic propriu proletariatului : înșiși membrii claselor posedante, ca membri ai claselor respective, promovau, în cîmpuri de acțiune limitate, asemenea valori. Dar, în primul rînd, de-a lungul istoriei, componentele etice ale solidarității au fost atribute permanente ale maselor populare, ale țărănimii și meșteșugarilor : devălmășia și breslele, ca instituții juridico-economice, au sprijinit, de pildă, la timpul respectiv, afirmarea, în limitele social-istorice date, a întrajutorării maselor producătoare. Dar, de fiecare dată, relațiile sociale dominante — feudale, apoi capitaliste — au limitat realizarea solidarității și întrajutorării ca valori integrale : este deajuns să ne reamintim forța negativă a posesiei private a pămîntului, chiar în rîndurile țărănimii, pentru a înțelege aria relativ restrînsă a raportărilor pozitive ale individului la ceilalți. Ca atare, altruismul și omenia și-au văzut îngustate posibilitățile de expresie reală, concretă la acțiuni individuale, insuficient de semnificative pentru definirea lor ca atribute *sociale;* ele au rămas însă ca idealuri, ca aspirații nestîrbite ale maselor populare. În fapt, aici este vorba despre „jocul" între hotare extreme, pe care îl permit întrajutorării relațiile de producție generatoare de înstrăinare și individualism în practica cotidiană a claselor producătoare neproletare ; „joc" limitat ca posibilitate concretă (nu poți să ajuți pe cineva decît în funcție de ceea ce ai), ca arie de manifestare (ajutorul nu poate fi decît individual, neraportîndu-se la *condițiile de existență* ale *clasei* defavorizate), ca perioadă (nu poate fi decît temporar, datorită circumstanțelor de mai sus)

Încă Engels, acum mai bine de un secol, sublinia în mod deosebit omenia muncitorilor în raport cu comportarea claselor exploatatoare ; aceasta, deoarece muncitorii înșiși „au cunoscut zile negre și de aceea pot compătimi pe cei cărora le merge prost" ; dar simpla această determinare este încă insuficientă pentru a delimita sensul solidarității și omeniei proletare de atributele celorlalte clase și pături productive : esențialul nu constă într-o asemenea „condiționare" morală, pe baza experienței trecute, ci în faptul că, pentru proletari — continuă tot Engels —, *„fiecare om e un om*, pe cînd pentru burghez muncitorul e mai puțin decît un om ; de aceea sînt mai sociabili, mai prietenoși și, cu toate că au mai mare nevoie de bani decît cei avuți, sînt totuși *mai puțin ahtiați de bani*, căci pentru ei banii *au numai valoarea obiectelor pe care le pot cumpăra în schimbul lor*, pe cînd pentru burghezi banii au o valoare deosebită, inerentă, valoarea unui zeu, ceea ce face din burghez un «om al banului», josnic și meschin" [5].

Această observație a lui Engels este, după părerea noastră, capitală pentru înțelegerea limitelor de manifestare a omeniei, altruismului nu numai în cadrul clasei dominante, ci și în acțiunea maselor producătoare neproletare. Din acest unghi, cu titlu de ipoteză teoretică, am putea considera că în măsura în care relațiile privat-capitaliste nu s-au dezvoltat atotcuprinzător într-o țară sau alta ca, de pildă, în situația României înainte de eliberare, existența unor realități semi-feudale radicalizează *sui-generis* masele țărănești, creîndu-le disponibilități suplimentare pentru apropierea lor spirituală de idealurile proletariatului revoluționar. Chiar dacă, după cum vom vedea, alianța muncitoresc-țărănească s-a realizat, în țara noastră, în jurul lozincii împărțirii pămînturilor boierești — împărțire în care era interesată și țărănimea avută, chiaburimea —, proprietatea privată asupra pămînturilor nu a avut vechimea necesară pentru a se institui, *în deplinătatea forței sale*, ca frînă în calea ascendenței moralei solidarității și întrajutorării (nu întîmplător, în procesul cooperativizării agriculturii, s-au folosit în multe locuri forme colective simple, reluări îmbogățite în condiții noi ale modalităților de întrajutorare cunoscute de decenii — uneori de secole — de către agricultorii din diferitele zone ale țării).

Cercetările sociologice contemporane asupra condițiilor și modului de viață al proletariatului au confirmat din plin, folosind o metodologie științifică modernă, realitatea și în

[5] Fr. Engels, *Situația clasei muncitoare în Anglia*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 371 (subl. ns.).

zilele noastre a caracteristicilor amintite mai sus, proprii principalei clase productive a societății. Limitîndu-se, e drept, doar la descrierea tipurilor de comportamente în relațiile sociale — deci fără a încerca surprinderea cauzelor structurale ale atitudinilor și conduitei —„multe studii privind „condiția" clasei muncitoare în capitalismul contemporan subliniază, în opoziție cu comportamentele tipice burgheziei și micii-burghezii, valoarea solidarității și întrajutorării „ca o constantă a modului de viață muncitoresc" [6], disponibilitatea oamenilor unul față de altul acționînd mai ales în sensul că individul nu riscă a se simți izolat, cel puțin dacă nu o dorește.

Aceste trăsături umane, în cel mai deplin înțeles al cuvîntului proprii muncitorilor, capătă o încărcătură valorică suplimentară — atunci cînd se manifestă în raportul de opoziție în care se află aceștia față de burghezie, ca clasă. În acest raport se afirmă din plin caracterul înnoitor al moralei proletare, solidaritatea înțeleasă ca *solidaritate în luptă*, întrajutorare revoluționară între cei exploatați, tocmai pentru ca acest principiu să se poată afirma liber, nestingherit, mai tîrziu la nivelul întregii societăți.

Criteriul luptei revoluționare, de clasă devine criteriul de distingere a autenticei solidarități proletare; căci solidaritatea în lupta revoluționară implică, paralel, atitudinea activă împotriva oricărei morale a supușeniei și resemnării [7]. În fapt, morala resemnării poate fundamenta, eventual, ajutorul individual (așa cum biserica predică de secole „mila față de aproapele"), dar va împiedica realizarea atitudinilor colective de luptă împotriva relațiilor sociale care generează continuu situații de acest fel.

Pe de altă parte, morala „supușeniei", umilinței și ascultării face parte din însăși morala claselor dominante; *mai precis, este* acea parte a moralei claselor dominante *(contradictorie față de principiul său de bază)* care se adresează claselor și păturilor oprimate. Luptînd împotriva unei asemenea morale „pervertite", morala proletariatului revoluționar se opune deschis unor principii și valori inoculate de secole și milenii maselor asuprite. Ea luptă, astfel, nu numai împotriva unor influențe dezintegrative contemporane, ci și împotriva *tradițiilor* de umilință și resemnare, deci împotriva *dezintegrărilor neumane ale moralelor din toate timpurile*. Împotriva supușeniei și ascultării oarbe, morala proletariatului revoluționar nu exaltă însă individualismul — așa cum, la un moment dat, a făcut-o burghezia în perioada ascensiunii sale — ci solidaritatea și întrajutorarea. Dar nu simpla solidaritate de clasă, ci *solidaritatea interindividuală a maselor populare care, constituindu-se în jurul întrajutorării proletare în lupta revoluționară, pune bazele solidarității oamenilor ca specie;* solidaritatea interumană ca singurul fundament al posibilității dezvoltării reale și necontradictorii a *individualităților*.

Or, lupta revoluționară fiind singurul mijloc eficient pentru realizarea în timp a acestei autentice solidarități, a întrajutorării, este ea însăși *înalt valorizată moral:* lupta revoluționară a proletariatului nu constituie numai un element definitoriu al conștiinței și acțiunii sale politice, ci devine, în condițiile existenței relațiilor capitaliste, ea însăși morală și generatoare de valori morale. În acest sens, Engels scria în 1844—1845 că dacă muncitorului „nu i se lasă nici un alt tărîm de manifestare a calității sale de om decît protestul împotriva situației sale, este firesc ca tocmai în acest protest muncitorii să apară cei mai generoși, cei mai umani" [8].

2. MODALITĂȚI SPECIFICE DE ÎNDEPLINIRE DE CĂTRE PROLETARIATUL ROMÂN A CALITĂȚII SALE DE „PROMOTOR MORAL"

Aceste caracteristici generale ale moralei proletariatului revoluționar se regăsesc, firește, și în definirea eticii sociale a muncitorimii din România burghezo-moșierească. În același timp, datorită situației sociale specifice a evoluției istorice concrete a poporului român, proletariatul nostru nu avea o istorie prea îndelungată, iar ponderea lui în ansamblul populației active era încă, se știe, destul de mică. Faptul că în agricultură existau multiple rămășițe semifeudale, clasa moșierimii fiind deosebit de puternică, impunea mai întîi — ca sarcină principală a luptei revoluționare — desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice, iar abia apoi obiectivul propriu-zis definitoriu al muncitorimii: înfăptuirea societății socialiste ca etapă spre comunism.

În acest sens, proletariatul din România avea în fața sa sarcini *imediate* și sarcini de *perspectivă*. Dar, deși finalitățile luptei politice a clasei muncitoare se înscriu pe trepte calitativ deosebite (e drept, în cursul aceleiași ascendențe sociale fundamentale), morala promovată (și ea într-un proces unic de dezvoltare și afirmare pentru a deveni dominantă

[6] Cf. Jean-Marie Rainville, *Condition ouvrière et intégration sociale*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1967, p. 155 și urm.

[7] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 361.

[8] *Ibidem*, p. 453.

și majoritară) nu se atașează unor nivele calitativ diferite : caracterul ei *revoluționar*, opus tipurilor de etici sociale burgheze, mic-burgheze etc., este trăsătura definitorie a întregii sale deveniri. Cu alte cuvinte, condițiile concrete care opun, oriunde, proletariatul clasei capitaliste și îl definesc drept principala forță socială în toate schimbările structurale pe plan economic, politic etc. fundamentează în teritoriul eticului valori și principii morale unice, indiferent de scopurile politice imediate.

Pe de altă parte, etapele concrete ale luptei politice a proletariatului din România au contribuit la înfăptuirea uneia dintre condițiile sociale obiective pentru afirmarea *clasei muncitoare* ca *clasă conducătoare a procesului revoluționar: creșterea prestigiului ei în rîndul maselor populare* și îndeosebi în rîndul țărănimii. După cum sublinia Lucrețiu Pătrășcanu, înainte ca proletariatul din România să pășească pe drumul construirii socialismului, el avea sarcina fundamentală a lichidării tarelor trecutului. Aceasta înseamnă ,,în primul rînd, desființarea marii proprietăți și a rămășițelor iobăgești. Înseamnă, în același timp, lichidarea tuturor instituțiilor care poartă caracterul și pecetea dictaturilor totalitare și antipopulare ; înseamnă și crearea tuturor condițiilor ca masele chemate la viață politică și socială activă să poată spune un cuvînt hotărîtor asupra propriei lor soarte" [9].

Toate acestea aveau implicații directe și mediate asupra procesului dezvoltării unei noi etici sociale, a unei noi moralități practice a maselor. Astfel, desființarea marii proprietăți și a rămășițelor iobăgești constituia, în același timp, condiția obiectivă a lichidării moralei feudale existente încă în România secolului al XX-lea, și care se manifesta în atitudini și comportamente specifice, cum ar fi : ,,supușenia" și umilința în fața ,,stăpînului", pasivitate, relații ierharhice patriarhale în cadrul familiei, teama de schimbare, ,,neîmpotrivirea creștină la rău" etc. Lichidarea rămășițelor iobăgești a permis, deci, pe de o parte, radicalizarea politică a țărănimii și a creat, pe de altă parte, fundamentul obiectiv al radicalizării ei morale.

De asemenea, lichidarea ,,instituțiilor dictatoriale" (și îndeosebi a celor produse prin fascizarea și militarizarea țării), precum și chemarea maselor la viață politică și socială activă constituia cadrul necesar oricăror transformări ascendente ale moralității. Nu se poate vorbi despre o reală solidaritate și întrajutoare, despre dezvoltarea spiritului de inițiativă și de creație, despre libertatea și autenticitatea opțiunii personale, despre existența unei veritabile responsabilități, în condițiile lipsei de democrație, în condițiile unei societăți în cadrul căreia minoritatea posedantă întemeiază o dictatură teroristă, reacționară. Chiar dacă, în esența ei, ideologia fascistă nu ,,a prins" în rîndurile maselor populare, fiindu-le străină fundamental, nu se poate nega, totuși, influența dăunătoare pe care a avut-o asupra unei părți a micii-burghezii de la orașe și sate. Lupta politică împotriva fascismului și legionarismului însemna, prin urmare, totodată, și lupta împotriva concepțiilor și mentalităților etice atașate acestora, pentru învingerea acelor elemente irațională elemente irațională care încercau să pătrundă în practica relațiilor de conviețuire : cultul forței, supunerea oarbă, neîncrederea în cel de-alături, suspiciunea generalizată, exacerbarea pasiunilor elementare ș.a.

În esență, deci, *lupta pentru democrație a proletariatului român este inseparabilă* — condiție și consecință — *de lupta lui pentru socialism* și pentru o nouă spiritualitate. Încă Lenin releva faptul că ar fi o greșeală să se creadă că ,,lupta pentru democrație ar putea să abată proletariatul de la revoluția socialistă, sau s-o împingă pe aceasta din urmă pe planul al doilea, s-o estompeze etc. Dimpotrivă, așa cum nu este cu putință un socialism victorios care nu înfăptuiește democrația deplină, tot astfel nu se poate pregăti pentru victorie asupra burgheziei un proletariat care nu duce o luptă multilaterală, consecventă și revoluționară pentru democrație" [10].

Pe plan politic general, consecvența luptei proletariatului — condus de către partidul comunist — pentru democrație, pentru atragerea maselor la viață socială activă, a constituit un factor esențial al realizării unei platforme comune, care a putut strînge în jurul ei masele cele mai largi de oameni ai muncii, o parte a micii-burghezii și chiar un număr de reprezentanți ai burgheziei mijlocii. Dar, după părerea noastră, această direcție a luptei politice a permis și afirmarea unor valori și principii morale cu importanță general-umană, necesare adevăratei emancipări omenești pe care o realizează integral abia societatea socialistă. În acest sens, de exemplu, *demnitatea persoanei* — un non-sens în condițiile dominării fascismului și a principiilor sale etice, — *începe să se constituie ca valoare morală a claselor producătoare în însăși lupta pentru democrație*, chiar dacă, la început, scopurile acestei lupte sînt încă limitate, chiar dacă relațiile sociale împiedică afirmarea ei nestingherită. Acest exemplu poate fi cu ușurință multiplicat ; ceea ce interesează însă aici este în primul rînd faptul că, și atunci

[9] Lucrețiu Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, ed. a III-a, București, Edit. de stat, 1946, p. 295.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 27, București, Edit. politică, 1964, p. 261.

cînd morala proletariatului nu era o morală dominantă, ci doar o morală a „viitorului", influența ei *depășea perimetrul existențial al clasei*, iar anumite valori proprii ei[11] și care se vor dezvolta cu adevărat abia după cucerirea puterii politice și economice erau „induse", sub modalități specifice, în alte pături și grupuri sociale : avem de-a face aici, după cum am arătat, cu rolul de „promotor" moral al clasei muncitoare, rol care se naște încă în timpul luptei sale revoluționare în cadrul orînduirii împărțite în clase antagoniste.

Partidul Comunist Român a concentrat lupta proletariatului împotriva fascismului încă de la începutul deceniului al patrulea, sesizînd posibilitatea — chiar în condițiile în care fascismul nu era popular și nu avea rădăcini în mase — a unei lovituri de stat, după care, acesta și-ar lărgi baza de masă[12] ; muncitorimea, țărănimea, meseriașii, negustorimea, o bună parte din mica-burghezie, intelectualitatea și funcționărimea, majoritatea studenților și destule cadre ale armatei, fiind adînc pacifiste și antifasciste, au urmat și au sprijinit ampla politică democratică pe care o ducea partidul comunist. După cum se arată într-o rezoluție a Plenarei a V-a lărgite a C.C. al P.C.R. succesele parțiale înregistrate în lupta împotriva fascismului au facilitat „pătrunderea în conștiința maselor larg muncitorești, țărănești, mici-burgheze, intelectuale a necesității unității clasei muncitoare și închegării Frontului popular antifascist, *adoptarea chiar de către alte partide a lozincilor, terminologiei și argumentelor noastre*, dovedind succesul luptei noastre pentru frontul unic proletar și Frontul popular antifascist"[13]. Această analiză pozitivă continua cu aprecierea lucidă a faptului că „sîntem încă departe de realizarea Frontului popular antifascist care să fie în stare să oprească înaintarea fascismului și să împiedice instalarea dictaturii militare fasciste"[14], apreciere lucidă, care, din păcate, s-a dovedit peste puțin timp foarte reală. Rezultatele pozitive obținute în deceniul al patrulea au permis, în 1943, crearea Frontului Patriotic Antihitlerist, iar în 1944 a Frontului Unic Muncitoresc și a Blocului Național-Democrat, contribuind la victoria insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste de la 23 August.

După părerea noastră, lupta pentru democrație, împotriva fascismului și militarismului german și din interior, pe care a desfășurat-o proletariatul din România condus de către partidul său comunist, constituie un element de maximă importanță pentru înțelegerea și cunoașterea *premiselor* noii moralități. În cursul acestei lupte politice, s-au afirmat pe scară largă valori (demnitatea, libertatea, egalitatea și echitatea, întrajutorarea revoluționară, patriotismul și internaționalismul autentic ș.a.) care, prin esența lor integral-umană, produceau o deschidere, o breșă în moralitatea practică dominantă. Unele dintre aceste valori, sub formă denaturată, mistificată sau strict parțială, au fost verbal afirmate și de burghezie. Dar în măsura în care, de astă dată, *promotorul valorilor respective era clasa muncitoare*, condusă de către partidul său revoluționar, *diversiunea demagogică burgheză nu mai putea să acționeze nestingherit:* nu este totuna dacă valorile demnității, libertății și democrației sînt afirmate de burghezie sau dacă promotorul moral care conduce masele este clasa muncitoare. Și în ultimul caz va acționa o limitare istorică și structural-socială, dar esențialul îl constituie faptul că afirmarea acestor valori este doar un *moment de început* în realizarea noii etici sociale.

3. STRUCTURA INTERIOARĂ A PROLETARIATULUI ȘI ETOSUL MUNCITORESC

După cum arătam cu alt prilej[15], societatea românească antebelică era puternic stratificată, ceea ce determina o stratificare asemănătoare a moralității practice. Dar nici proletariatul nu se prezenta ca un tot omogen : datorită acestei stratificări, principiile și valorile pe care le afirma în viața cotidiană nu au fost unitare, ci, într-o anumită măsură, contradictorii, potrivit diferitelor grupuri și pături care alcătuiau în acel timp clasa muncitoare.

---

[11] L-am citat mai sus pe Engels, în această privință. Trebuie arătat, totodată, că lupta pentru demnitate a constituit o coordonată constantă a activității practice a Partidului Comunist Român. În numeroase documente din perioada cînd partidul activa în ilegalitate, sînt demascate comportări ale reprezentanților ordinii burgheze care aduceau prejudicii persoanei umane, cum ar fi bătaia și înjurăturile — adevărate „rămășițe" feudale — cărora le erau supuși mai ales tinerii muncitori și muncitoare, controlul medical polițist asupra muncitoarelor, ucenicelor și servitoarelor, purtarea neomenească a ofițerilor față de soldați ș.a. (vezi *Documente din istoria Partidului Comunist în România, 1934—1937*, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 443, 463 etc.).

[12] *Ibidem*, p. 429.

[13] *Documente din istoria Partidului Comunist din România, 1934—1937*, p. 434 (subl. ns.).

[14] *Ibidem*, p. 435.

[15] Vezi Vasile Popescu, *General și specific în constituirea etosului socialist*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1977.

Nu trebuie să uităm, în acest sens, faptul că proletariatul român era încă relativ puțin dezvoltat, că marea concentrare industrială nu se realizase decît în cîteva localități, că nivelul de cultură și instrucțiune era foarte divers, marea majoritate a proletariatului depășind cu puțin, din acest punct de vedere, media țărănimii, că pregătirea profesională, gradul de calificare etc. erau, de asemenea, destul de scăzute. Dacă mai adăugăm și faptul că o mare parte a muncitorimii era de curînd venită în munca industrială, păstrînd numeroase obiceiuri și tradiții țărănești (clasă din rîndul căreia se recruta cu precădere), obținem noi elemente de specificare a concepțiilor morale practice ale clasei muncitoare din perioada antebelică (nemaivorbind despre cei nu mai puțin de un milion și jumătate care alcătuiau proletariatul agricol).

Dacă ne oprim la un singur exemplu concret: *gradul de calificare*, datele recensămîntului din 1930 ne arată, că, din totalul muncitorilor ocupați în industrie, doar 38,1% erau calificați, în timp ce în construcții procentul scădea pînă la 22% (în industrie, situații sub media amintită existau în industria lemnului — 19,2% —, industria textilă — 23,4% —, industria chimică — 26,1% — industria celulozei și a hîrtiei — 27,3% — și industria alimentară — 28%)[16].

Or, lipsa de calificare constituia o slăbiciune organică a proletariatului și acționa ca o frînă în planul angajării lui depline în lupta revoluționară și, mediat, în consolidarea unor valori și principii morale proprii. Faptul că partidul comunist trebuia să acționeze în ilegalitate, precum și șovăielile social-democrației amplificau consecințele negative ale unei asemenea stări de fapt.

Iată, deci, că pînă și o sumară analiză a stratificării proletariatului aduce elemente suplimentare de înțelegere a cauzelor unor situații contradictorii interne ale etosului propriu; iată, de ce, atunci cînd vorbim despre *morala revoluționară a proletariatului* din România, avem în vedere îndeosebi atitudinile și comportamentele *părții sale cele mai înaintate*, aflate sub influența partidului comunist și a ideologiei sale marxiste și nicidecum nu vrem să extindem necritic această caracteristică asupra moralității practice a întregii muncitorimi. Procesul examinat nu ar fi însă complet, dacă nu am remarca, totodată, intensa activitate de educare politică și morală desfășurată de această parte înaintată a proletariatului asupra restului clasei, lărgirea continuă a spațiului de acțiune morală înaintată.

Pe de altă parte, însă, această stratificare internă ne arată că, într-un anumit sens, unirea *politică* a proletariatului — pe baza intereselor fundamentale economice comune — era mai ușor de realizat decît deplina sa integrare morală, împotriva căreia acționau deprinderi de mult dobîndite, precum și un climat moral existențial de proveniență diferită. Dealtfel, *corespondența cvasideplină moral-politică* s-a realizat, în perioada preluării puterii, în zonele activității politice propriu-zise, în acele sfere ale vieții sociale în care caracterul politic al relațiilor era dominant: în insurecția armată și sprijinirea efortului militar antihitlerist, în lupta pentru împroprietărirea țăranilor și în obținerea victoriei în alegeri etc.; mult mai puțin angajate în schimbarea morală erau zonele vieții personale și familiale, ale relațiilor de vecinătate și conviețuire; chiar și în etica muncii corespondența moral—politic era subordonată scopurilor și finalităților extramorale.

Totodată, faptul că o mare parte a proletariatului românesc din perioada antebelică provenea direct din mediul sătesc (slaba dezvoltare industrială nu permitea „autogenerarea" clasei muncitoare) și-a pus amprenta și pe etosul muncitoresc, ca etos de clasă. Fără a dezvolta această problemă care merită, după opinia noastră, o tratare separată, amplă, deoarece ne dă cheia pentru înțelegerea amănunțită a constituirii etosului socialist și a provenienței valorilor sale, atragem atenția asupra cîtorva elemente esențiale pentru definirea acestui proces: a) *muncitorii integrați* din mediul rural și-au adus aportul la afirmarea unor valori și principii morale pozitive, general-umane în practica etică a clasei care se forma. După cum arăta recent tovarășul Nicolae Ceaușescu, sensibilitatea și înțelepciunea țărănimii și-au găsit expresia și „într-un cod moral superior în care sînt înscrise, la loc de frunte, cinstea și omenia, dragostea de muncă și de natură, dîrzenia și neînfricarea în fața greutăților, vitejia și eroismul"[17]. Pe acest fond moral de bază a apărut și s-a dezvoltat etosul proletar (integrarea industrială aducea mereu noi „reîntăriri" valorice în acest sens), și s-a constituit și etosul socialist; b) structura specifică a proletariatului industrial românesc, amintită mai sus, a permis, în planul politicului și al conviețurii, nașterea, în general a unor atitudini

[16] *Recensămîntul general al populației României, 1930*, vol. X, p. 250 și urm.

[17] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la realizarea unei agriculturi intensive, moderne, de mare randament și înaltă productivitate, la creșterea bunăstării întregii țărănimi*, prezentată la primul Congres al consiliilor de conducere ale unităților agricole socialiste, al întregii țărănimi, 18 aprilie 1977, București, Edit. politică, p. 8.

de înțelegere și prețuire reciprocă între cele două principale clase producătoare din țara noastră, iar în plan strict etic, posibilitatea influențării etosului țărănesc de către morala proletară; c) existența în rîndul clasei muncitoare a unei părți însemnate de foști țărani a introdus și unele elemente ale moralei rurale tradiționale, precum și, pe măsura întăririi relațiilor burgheze dominante, concepții și mentalități individualiste, proprii micului producător — ceea ce a condus la multe situații contradictorii pe plan moral.

Aceste elemente specifice genezei și dezvoltării moralei proletare din țara noastră se vor regăsi în întreg procesul evoluției sale; într-o formă modificată — ponderea lor reciprocă, precum și modalitățile practice de exprimare fiind, desigur, deosebite calitativ—, le vom întîlni chiar și în perioada actuală, de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Dincolo însă de unele disfuncționalități reale, direcția principală a procesului — de unire, înțelegere și sprijin reciproc între proletariat și țărănime — s-a făcut simțită în extrem de multe situații. Sînt bine cunoscute numeroase acțiuni de sprijin corect acordat țărănimii de către proletariat, atît în momente de răscoală și revolte, cît și în timpurile „normale" interbelice. De asemenea, și acțiuni de sprijinire a muncitorimii de către țărănime. Toate acestea evidențiază faptul că legăturile de sprijin reciproc în lupta pentru dreptate socială între proletariat și țărănime nu au constituit probleme de deziderat, ci, în multe cazuri, realități practice.

În lupta comună pentru dreptate și libertate socială s-a format nu numai alianța efectivă între clasa muncitoare și țărănimea muncitoare — fundament al puterii populare după 6 Martie 1945 —, ci și, mediat, o înțelegere mai largă, reciprocă, *a modurilor lor de viață*. Transferul de valori țărănime— —proletariat și invers s-a realizat, deci, spontan, în activitatea productivă și în lupta politică comună. Această spontaneitate a provocat, firește, unele greutăți procesului de integrare morală, valorică, dar transferul amintit a constituit, după opinia noastră, *elementul specific și constructiv cel mai important pentru dezvoltarea etosului proletar și apoi, pentru geneza și dezvoltarea etosului socialist în țara noastră*. Astfel, noua etică socială are puternice și adînci rădăcini istorice. Momentele contradictorii, disfuncționale nu au lipsit, dar permanența valorilor pozitive ale maselor largi a fost mereu caracteristica principală a evoluției moralității în țara noastră. Formarea și afirmarea moralei proletare, iar apoi trecerea acesteia în etapa superioară a etosului socialist a fost și este marcată permanent de această caracteristică.

DETERMINISMUL SOCIO-UMAN ȘI LIBERTATEA

DE

CĂLINA MARE

Progresele filozofiei marxiste contemporane se caracterizează — printre altele — și prin dezvoltarea pozițiilor teoretice cuprinse în lucrările clasice, în funcție de evoluția cunoașterii în toate ipostazele sale (științifice, artistice, filozofice) și în funcție de dezvoltarea propriu-zisă a realului.

Un exemplu grăitor al acestei dezvoltări, spectacular prin consecințele atitudinale și practic-transformatoare, îl constituie *teoria determinismului și a libertății*, atît în cadrul general socio-uman, cît mai cu seamă în contextul realității socialiste.

Abordarea contemporană — sub influența progreselor teoriei sistemelor, a teoriei probabiliste și statistice, pe de o parte, a noilor achiziții în științele socio-umane, mai cu seamă în teoria acțiunii sociale, pe de altă parte, — a permis un spor de adîncire și de nuanțare atît în înțelegerea realităților, cît și a aspectelor posibile ale acestor probleme.

Din această multitudine de aspecte, care ar merita o mai amplă analiză, ne propunem, în cele ce urmează, să atragem atenția: 1) asupra relației dintre problematica teoriei sistemelor și a teoriei determinismului socio-uman, 2) asupra problematicii libertății socio-umane în lumina primei interrelații, pentru a încheia cu 3) o sinteză a aspectelor ce decurg din primele două abordări, în lumina ideilor de creativitate și responsabilitate.

★

Dar, mai întîi, două precizări terminologice.

a) În literatura marxistă contemporană, problematica libertăţii este corelată din ce în ce mai insistent *nu pur şi simplu cu necesitatea, ci cu determinismul*, evidenţiindu-se importanţa crescîndă acordată de gîndirea contemporană *împletirii necesarului cu întîmplătorul*, mai cu seamă în varianta probabilistă, statistică, dominantă pentru înţelegerea fenomenelor socio-umane şi aceasta, în aşa măsură, încît nu numai că s-a extins mult termenul de *determinism statistic*, dar s-a încetăţenit şi s-a lărgit utilizarea conceptului de *cauzalitate statistică*.

b) În acelaşi context de nuanţare se înfăţişează şi relaţia dintre colectivitate şi individ, dintre societate şi individ, ceea ce presupune de asemenea, pentru terminologia marxistă contemporană, lărgirea cîmpului de dezbatere spre *determinismul socio-uman şi libertatea socio-umană*, prin nevoia de a diferenţia mai clar specificul calitativ al determinismului social şi al celui individual, specific pe care denumirea de determinism social uneori îl implica, dar de cele mai multe ori îl masca.

★

1.1. În realizarea sintetică a *corelaţiei dintre teoria determinismului socio-uman şi teoria sistemelor*, se poate pune în evidenţă *abordarea globală a determinismului socio-uman*, deci explicarea caracterului determinat şi a mecanismelor determinării din unghiul de vedere al societăţii ca sistem, atît sub aspectul autonomiei sale relative, cît şi sub aspectul dependenţei de natură, înţeleasă în două sensuri: a) ca sistem mai cuprinzător, în care sistemul social se integrează ca parte, precum şi b) ca ceea ce este interiorizat în calitate de componentă biologică a fiinţei umane, ca zestre ereditară, ca răsunet instinctual, ca zone ale inconştientului, pe care se grefează — în ultimă analiză — tot ce reprezintă factorii specifici ai determinismului socio-uman, în primul rînd ai esenţei umane în evoluţia sa dezirabilă, ca forţă de creaţie şi autocreaţie.

1.2. În relativa sa autonomie, *determinismul social-global* poate fi şi este interpretat ca *interrelaţie dintre nivele*, începînd cu factorii decisivi economici, trecînd prin relaţiile şi instituţiile suprastructurale cu determinismul normativ specific, pînă la componentele spirituale ale intercondiţionării umane. În acest context folosea Gramsci cu îndreptăţire termenul de „bloc istoric", iar Althusser — conceptul de „supradeterminare" sistemică şi cel de „cauzalitate structurală". Chiar dacă în *Eléments d'autocritique*, Althusser s-a dezis de conceptul de cauzalitate structurală, pentru originarea sa spinozistă, preferînd pe cel de cauzalitate dialectică, cred că această revenire nu este în favoarea nuanţării determinismului marxist. Caracterul dialectic al relaţiei cauzale este complex, el nu se reduce la ideea întrepătrunderii între *generare şi structură;* or, precizarea acestui aspect nou chiar în termenul de cauzalitate structurală (aspect care, pe bună dreptate, a stîrnit entuziasmul teoretic al lui Jean Piaget) uneşte clar generarea, producerea cu structura, *mai general* cu organizarea, relevînd faptul că procesul generării e structurat, iar interacţiunile în sistem sînt ele însele producătoare de efecte. Importantă este aici pentru dezvoltarea determinismului socio-uman contemporan *ideea acţiunii reciproce*, a *cauzării reciproce*, aspect pe care încă Hegel îl reliefa ca fiind punctul culminant al generării, cel al schimbărilor reciproce provocate în coexistenţă, cînd fiecare element în relaţie concomitent acţionează şi suferă acţiunea.

1.3. Determinismul social global este privit, în al doilea rînd, în marxismul contemporan — ca rezultantă a determinismelor *parţiale, de grup* (de clasă, naţionale, religioase etc.), *a celor individuale*, exprimînd situaţia obiectivă, precum şi interesele de grup sau cele individuale, oglindind mai mult sau mai puţin adecvat starea de fapt. De aici şi sublinierea realităţii *determinismelor parţiale* şi a *confruntării lor*, prioritar antagoniste în societăţile bazate pe exploatare şi prioritar neantagoniste în societăţile neexploatatoare. Şi în acest sens se poate invoca — drept punct de sprijin — paralelogramul forţelor, sugerat de Engels, în primul rînd ca un paralelogram al determinismelor efective, în care se originează — în esenţă — acţiunea grupurilor sau a indivizilor într-un anumit sens sau în altul, potrivit logicii interioare a poziţiei căreia îi aparţin sau pe care se situează şi care îşi pune deseori semnificativ amprenta constrîngătoare asupra comportamentului grupal sau individual.

1.4. Corelînd parţialitatea determinismelor pe nivele şi pe grupe, poate fi apoi luată în considerare împletirea *aspectelor materiale cu cele spirituale* în devenirea socială. În contextul determinărilor complexe, aici este vorba de pecetea pe care o pun diferenţiat asupra indivizilor şi a grupurilor sociale *factorii materiali* şi *cei spirituali* (cognitivi, afectivi, volitionali) obiectivaţi în producţia materială, în relaţii şi norme suprastructurale, în creaţia spirituală, în climatul social-spiritual din trecut şi din coexistenţă.

Este vorba, în fond, de presiunea exercitată nu numai de specificul obiectivităţii factorilor materiali în societate, care implică neapărat o componentă spirituală conştientă, ci de *aspectele obiective ale factorilor spirituali*, devenite componente ale determinismului global, contribuind esenţial la generarea sau influenţarea mentalităţilor, stărilor de spirit, atitudinilor şi acţiunilor transformatoare pe

toate planurile realității socio-umane. Este tocmai ceea ce ontologia socială marxistă contemporană pune în evidență insistent, valorificînd pe alt plan ideea hegeliană a obiectivității conștiinței sociale și pe aceea a obiectivității reciproce a conștiințelor individuale. De aici, în mod firesc, accentul pus pe determinismul complex astfel înțeles, în interpretarea marxistă a *acțiunii sociale*, atît în ipostaza sa materială, cît și în ipostaza sa ideală, și mai cu seamă a *rezultatelor eficiente*, provenind din ambele zone.

În raport cu determinismul socio-uman global se poate diferenția apoi *complexitatea relațiilor provenind din subiectivizarea (interiorizarea) obiectivului și din obiectivarea (exteriorizarea) subiectivului*, deci din trecerile reciproce complexe între factorii sociali obiectivi și cei subiectivi în sens de conștientizare și în sens de realizare, de manifestare a conștiinței sociale și individuale.

1.5. Se mai poate aminti în treacăt distincția planurilor, pe care se realizează determinismul socio-uman complex: planul relației dintre societate și natură, planul relațiilor intergrupale și planul activității individuale, fiecare constituind o componentă specifică importantă.

1.6. În cele din urmă, abordarea determinismului socio-uman global se pune în raport cu *tipurile de determinism*, ce s-au succedat progresiv în istoria umanității, evidențiind în ultimă instanță *creșterea ponderii factorului conștient*, atît cognitiv, valorizator, cît și prin implicarea sa în acțiuni practice, precum și creșterea complexității relațiilor dintre necesitate și întîmplare, obiectiv și subiectiv, spontan și conștient.

★

Implicarea factorului *subiectiv*, ca factor spiritual, ideal, conștient, cu aspecte de cunoaștere, angajare afectivă (trăire), opțiune, decizie și ca *factor transformator* la toate nivelele structurii socio-umane în cadrul determinismului, permite și impune — nu în ultimul rînd — *corelarea determinismului socio-uman cu libertatea:* a) în sensul delimitării lor și b) în sensul presupunerilor reciproce, a acțiunilor lor complementare.

2.1. Abordînd primul aspect, cel al delimitărilor, libertatea apare ca opoziție față de determinism, așa cum este opusă lipsa de constrîngere față de constrîngere, lipsa de limitare față de limitare. Libertatea ca *posibilitate și realitate a alegerii*, a opțiunii, a deciziei, a realizării unei năzuințe proprii, în raport cu zonele de necesitate (obligativitate), imposibilitate (interdicție), deci în raport cu limitele, cu îngrădirile provenind din contextul natural și social, se întregește cu *posibilitatea și realitatea creației* de autentică noutate în toate domeniile existenței umane.

În același timp, libertatea socio-umană apare ca element component firesc al determinismului socio-uman, căci, *prin obiectivarea alegerii, a opțiunilor, prin includerea factorului creator de nou, pe plan cognitiv și practic atitudinal*, acțiunile umane izvorînd din cadrul libertății se înscriu ca elemente ale determinismului real; semnificative în coexistență, dar mai cu seamă în succesiune.

2.2. Concepută ca *proces* socio-individual și ca *produs*, ca rezultat, eliberarea și libertatea pot fi disociate — în primul rînd — *pe etape, pe elemente* ale procesului și ale produsului.

În sensul cel mai complex, prin *libertate* — în marxism — se înțelege *acțiunea umană eficientă, clădită pe cunoașterea adecvată a realului și a posibilului.*

Dar, în această caracterizare, pot interveni detalieri de *etape, de elemente*, detalieri în sprijinul cărora vin progresele realizate de studiul acțiunii sociale, cu deosebire de praxiologie.

Astfel, se poate vorbi despre o *primă etapă a libertății, cea realizată prin cunoaștere*, căci un om care cunoaște este mai liber decît cel dominat de ignoranță (*re*-cunoaștere) sau de falsă cunoaștere (de prejudecăți). Cunoașterea poate fi și trebuie să fie înțeleasă în sens larg de adecvare la real, dar totodată și în sens *de mișcare în zona posibilului*. În acest context, progresul științei și al filozofiei științifice înseamnă deschiderea din ce în ce mai largă nu numai spre explicarea complexă, nuanțată a realului, ci și spre *predicția posibililor viitori*. În acest cadru al cunoașterii, progresul întru libertate constă în *recunoașterea* rolului crescînd al determinismului statistic, al cauzalității statistice, al prezenței factorului întîmplător în împletire cu necesarul și deci conștientizarea capacității de împlinire într-un evantai de posibilități. Cunoașterea implică deci și dezvoltarea în predicție. Totodată, la nivelul cunoașterii și al autocunoașterii, apare nu numai problema parțialității acesteia, ci și împletirea *dintre adecvare și eroare*, prezentă în orice proces de cunoaștere individuală și colectivă; de aici, corelația dintre posibilitățile obiective și cele subiective, nevoia de a acționa în zone de cunoaștere incertă, cu elemente de risc și, deci, cu forța de a întîmpina eșecuri.

Chiar la acest nivel, conștientizarea gradelor de dependență și a complexității dependențelor, care vin din afara noastră și din noi, dovedește un spor al forței omului și a societății, în dublu sens: al forței de a stăpîni prin cunoaștere și al forței de a înțelege limitele istoricește condiționate ale fiecăreia dintre acțiunile cognitive întreprinse.

Or, acest aspect permite apoi evidenţierea unei *a doua etape a procesului libertăţii:* valorizarea, evaluarea situaţiei reale şi a celei posibile în vederea fixării scopurilor şi mijloacelor — alegere transformată în decizie.

Aici intervine *o restringere a cîmpului libertăţii, dar totodată o adîncire a lui,* căci cel ce valorizează mai adecvat şi alege mai adecvat, este mai liber decît cel ce valorizează mai puţin adecvat, aproximativ pe baza aceluiaşi bagaj cognitiv.

În procesul alegerii — care e o manifestare clară a prezenţei libertăţii — se evidenţiază — în cadrul teoriei acţiunii sociale — *momentul de maximă importanţă al deciziei,* faza finală a alegerii, graniţa — dincolo de care urmează traducerea în fapt.

A treia etapă este cea a obiectivării scopurilor şi mijloacelor propuse, alese colectiv sau individual. Şi în această acţiune transformatoare de factori materiali sau spirituali (termenul complex de acţiune incluzînd transformări materiale şi spirituale) sînt *grade de reuşită,* de unde rezultă şi mai clar atît restrîngerea cîmpului libertăţii cît şi adîncirea lui.

În toate etapele deci, libertatea apare ca produs parţial, constituind elemente (părţi) ale temeliei pentru trecerea la etapa următoare. Opoziţia la constrîngere (depăşirea constrîngerii), prin posibilitatea alegerii, a opţiunii şi prin creaţia de nou exprimă libertatea în două moduri. Sub primul aspect, cunoaşterea determinismului real şi forţa provenind din acţionare în cunoştinţă de cauză atenuează nota de impunere, de obligativitate, de constrîngere efectiv existentă. Sub al doilea aspect, mişcarea în interiorul diverşilor viitori posibili oferă opţiunea în anumite limite date, în care se implică agentul cu forţa lui de a crea noul în toate domeniile.

Din această primă analiză a conceptului de libertate, rezultă clar: a) posibilitatea şi realitatea libertăţii, b) caracterul parţial, incomplet al libertăţii, datorită caracterului parţial, incomplet al cunoaşterii, al alegerii variantei de acţiune şi al transformării în real, datorită împletirii adevărului cu eroarea.

Pe lîngă *etapele* procesului de eliberare şi alè rezultatului acestuia, libertatea efectivă, se poate vorbi simetric despre *nivele, grade, planuri şi tipuri de libertate,* aşa cum se cercetează nivele, grade, planuri şi tipuri de determinism socio-uman.

2.3. Astfel se poate diferenţia *libertatea economică, politică, juridică, morală, libertatea ca stare de spirit favorabilă creaţiei, favorabilă realizării complexe a personalităţii umane.* În acest caz, *libertatea* apare ca *mişcare în interiorul limitelor impuse de legile naturale şi sociale, corelate cu normele de conduită socială prescrise* în domeniul politic, juridic, moral şi cu *constrîngerile spirituale,* provenind din climatul spiritual dominant, din ideologia dominantă în primul rînd.

2.4. Totodată, libertatea globală, rezultînd din interdependenţa nivelelor (aşa cum am văzut şi în cadrul determinismului), poate fi, la rîndul ei, cercetată şi înţeleasă diferenţiat pe *grupe sociale, clase, naţiuni, comunităţi religioase, între grupe şi individ.* În acest sens, putem face distincţia dintre gradul diferit de libertate al grupelor sociale coexistente, în primul rînd al exploatatorilor şi al exploataţilor, atît în coexistenţă cît şi în succesiunea orînduirilor.

2.5. În al treilea rînd, se pot pune firesc în discuţie şi *planurile* pe care se realizează libertatea socio-umană: planul relaţiei societate-natură, planul relaţiilor intergrupale şi planul raportului dintre individ şi colectivitate.

Toate aceste etape, nivele, grade, planuri, precum şi globalitatea libertăţii sînt supuse istoricităţii progresive, constînd în lărgirea şi adîncirea libertăţii în trecerea de la o orînduire socială la alta superioară.

Urmărind *progresul libertăţii globale, ca interacţiune a aspectelor pe nivele,* pe primul plan este firesc să se aşeze eliberarea de servituţile materiale biologico-economice, şi apoi, pe fondul lor, să se dezvăluie creşterea în importanţă a libertăţilor politico-morale, afirmarea prioritară chiar a politicului pentru dezvoltarea personalităţii colective şi individuale. Pe măsură ce politicul impregnează şi controlează mai clar celelalte zone ale sistemului social, *libertatea politică,* componentă a determinismului politic, capătă o pondere din ce în ce mai mare, căci aici este concentrat momentul sau aspectul decizional-cheie, care se răsfrînge asupra destinului colectiv într-un mod mult mai accentuat decît alte domenii ale sistemului social.

2.6. Vorbind despre *tipurile de libertate* (implicate în tipurile de determinism socio-uman), evidenţierea progresului de fond trebuie să se facă în funcţie de un anumit criteriu fundamental: acest criteriu este cel al perfecţionării condiţiilor de muncă şi de viaţă, al asigurării posibilităţilor de manifestare pentru forţele creatoare în toate domeniile, al realizării tot mai complexe a personalităţii individuale şi colective, în lumina omenescului dezirabil.

Cum toate aspectele se împletesc în societate în variate chipuri, magistrala progresului (implicînd momente sau etape de regres în toate domeniile) evidenţiază deschiderile spre perfecţionare existente în planurile esenţiale.

Atrocităţile, violenţele, crimele îndreptate împotriva colectivităţilor umane, împotriva individului uman, accentuarea limitărilor libertăţii în diferite etape istorice, reprezintă un aspect secundar (deşi foarte dureros

resimțit în fiecare etapă) față de zonele de deschidere spre omenescul dezirabil, zone care se dovedesc perfectibile într-o largă perspectivă istorică.

Pe măsura dezvoltării sociale spre generalizarea relațiilor socialiste, treptat pe primul plan vor trece *valorile morale* ale umanismului marxist, înțelese ca *răspundere liberă* și *libertate responsabilă*.

În lumina învățămintelor istoriei, se impune clar concluzia că libertatea, ca produs global și ca element, a fost și a trebuit să fie în fiecare etapă cucerită, într-un sens care s-a dovedit în cele din urmă favorabil progresului colectiv și individual și pentru manifestarea cît mai complexă a personalității umane.

Pe magistralele progresului s-au impus în cele din urmă nevoile și interesele colectivităților și s-au dovedit viabile în perspectivă istorică îndelungată tocmai acțiunile care au reprezentat realizarea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și echitate crescîndă generală.

Dar, aici apare interrelația dintre *determinism și libertate, sub cele două aspecte: de presupunere și de opunere, de implicare și de opoziție*. Relația este evident contradictorie, între determinismul acceptat și cel refuzat, prin implicarea conștientă a individului și a colectivității în modificarea determinismului social existent, în realizarea unei autonomii superioare a omenescului.

Iată cum, determinismul socio-uman și libertatea se exclud și se presupun într-o unitate contradictorie: unul fără celălalt nu există, așa cum nu există constrîngerea, determinarea absolută univocă și nici opțiunea sau acțiunea nelimitată, nedeterminată de nimic din afară sau din interiorul ființei umane. Pot fi puse în evidență, însă, oscilații de accentuare a factorilor constrîngători și a celor de manifestare a interiorității ca independență și inițiativă. În această oscilație, fără îndoială se poate vorbi de un progres al determinismului socio-uman, pe linia perfecționării normelor de convietuire, de o creștere a zonelor de libertate socială și individuală ca întindere și adîncime în decursul istoriei omenirii, se poate vorbi de procesul eliberării pe diferite planuri și în ansamblu.

2.7. Este însă de semnalat că natura contradictorie a progresului pune într-o lumină adecvată și *complicarea interdependențelor*. Cresc deci gradele de libertate, dar cresc și gradele de dependență, apărînd noi forme de dependență care solicită, la rîndul lor, căutarea unor noi forme de independență relativă. Un prim aspect îl constituie lărgirea și adîncirea cunoașterii omenești, care înseamnă o confruntare tot mai largă cu zona necesității și a întîmplării. Studiind realitatea exterioară și cea interioară, omul devine mai conștient de o multitudine de dependențe individuale interindividuale, colective.

Prin simpla sa existență, omul participă la condiționarea și generarea de situații, în mod inconștient, involuntar, fie în mod conștient, voluntar. Progresul social aduce cu sine complicarea crescîndă a relației necesar-întîmplător, obiectiv-subiectiv, spontan-conștient, înțelegerea faptului că fiecare individ sau fiecare colectivitate se implică în sistem, cu propria conștiință și voință (de diferite nivele de adecvare), constituind factori de reciprocă influențare, deci izvoare de aspecte întîmplătoare sau necesare și de modificare a relației necesar-întîmplător, diferențiate după forța de înrîurire pe care acești factori o au asupra sistemului social integral.

Conștiința independenței, a nonconstrîngerii progresive este dublată de conștiința dependențelor sporite ale individului și ale colectivităților, de determinismul global. Fiecare tip de organizare socio-umană, fiecare etapă își are — de aceea — proprile probleme de libertate, propriile probleme de determinare pe fondul progresului general. Desigur, în cursul istoriei omenirii, atît conștiința complexității crescînde a determinismului real, cît și cea a forței crescînde de acțiune se accentuează. Dar este de reținut faptul că se accentuează și conștiința limitării lor în două sensuri: în zona prezenței hazardului și în zona necesității, a obligativității, prin cunoașterea mai adecvată și a limitelor și a forței de acțiune. Mai puternică se dovedește ca magistrală a existenței sociale tendința de îmbunătățire, de ușurare a condițiilor materiale de viață, precum și efortul social dezirabil de perfecționare morală a colectivității și a individului, pe fondul unei echități crescînde a relațiilor interumane și a relațiilor dintre om și natură.

2.8. Progresul socio-uman presupune creșterea gradelor de libertate, iar creșterea libertății în lărgime și adîncime înseamnă — la rîndul ei — surse de accelerare a progresului social global. Nu întîmplător *progresul social este apreciat astăzi, tot mai frecvent, în termenii determinismului complex și ai libertății complexe, corelate cu răspunderea și responsabilitatea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și de echitate crescîndă generală*. Astfel, *libertatea* este încununată de corelarea ei cu *responsabilitatea*.

Cercetarea mai amplă a acțiunii umane în toate ipostazele sale face necesară distincția între factorii determinismului socio-natural și cei ce țin de *organizarea relațiilor inter-umane* prin intermediul normelor politice, juridice, morale, în privința răspunderilor umane, în sensul că problema răspunderii angajează omul în relațiile sale interumane, și numai indirect în relațiile sale cu natura.

Din cîmpul mai larg al determinismului uman și al libertății umane, dezbaterea răspun-

derii și a responsabilității vizează intercondiționarea umană, sub aspectul influențelor reciproce exercitate de oameni în convieţuirea lor, precum și sub aspectul acțiunilor lor asupra generațiilor viitorului.

Raportul cu natura, în cazul acesta, devine în fond un aspect al relațiilor interumane. Omul, societatea se preocupă de conservarea sau transformarea rațională a naturii, din punctul de vedere al echilibrului social și al avantajelor ce decurg de aici pentru dezvoltarea armonioasă a societății, în viitor. Relațiile de colaborare și de sprijin reciproc, pe care le urmărește în tipurile contemporane de superioară raționalitate a exploatării mediului ambiant, sînt în fond relații în care omul se străduiește ca, aducînd daune minime naturii și folosind propriile ei mecanisme de regenerare, să obțină optimumul din ceea ce poate obține sub aspect substanțial-energetic. Deci răspunderea în relațiile om-natură este în cele din urmă tot o *răspundere socială*.

În zona socialului propriu-zis, răspunderea reciprocă apare conturată ca întrepătrundere între determinism și libertate.

★

3.1. Reluînd încă o dată simetric cele spuse anterior despre determinism și libertate, sub aspectul nivelelor, gradelor, planurilor și tipurilor în contextul progresului socio-uman putem din nou reliefa aceleași componente ale răspunderii colective și individuale, interpretate ca *cerințe ale societății*, ale diverselor grupe sociale, ale indivizilor în raporturi reciproce — ca *obligații și interdicții fixate în norme și legi sociale:* economice, politice, morale etc. de către membrii diferitelor orînduiri, ai diferitelor grupe sociale etc.

Răspunderea are în acest caz două aspecte, ea reprezentînd, coercitiv : datoria individului sau a colectivului de a îndeplini cerințele sociale și datoria de a suporta consecințele sociale ale neîndeplinirii acestora.

3.2. Cerințele se justifică diferențiat, ținînd seama de posibilitățile omului normal constituit de a le face față, iar în acest caz intră în discuție un *temei interior al răspunderii, acela al responsabilității*. Aspectul interior vizează posibilitățile individului uman sau ale colectivității de a îndeplini anumite cerințe sociale (căci altfel nu poate fi tras la răspundere), dar mai cu seamă vizează interiorizarea cerințelor și acceptarea lor, deci asimilarea cerințelor și transformarea lor în imbold al acțiunii proprii.

Este o variantă a corelației dintre *libertatea umană* colectivă și individuală și *determinismul uman* colectiv și individual, variantă al cărei mecanism este de cea mai mare importanță pentru înțelegerea progresului în domeniul libertății, prin modificarea tipurilor de determinism. Aici intervine aspectul de responsabilitate, de curaj și de demnitate, în opoziție cu conformismul, teama și umilința ; responsabilitate, curaj și demnitate care elaborează o nouă scară valorică a răspunderilor individului și colectivului, în numele unor forme superioare de determinism și de libertate.

3.3. Libertatea nu înseamnă, așadar, numai înțelegerea și acțiunea conform determinismului realizat (o știa bine încă Hegel cînd diferența între necesar, real și rațional), ci înseamnă capacitate și forță de a crea aspecte noi sociale sub raport cognitiv, prospectiv, sub raportul producerii de valori materiale și spirituale, sub aspectul înnoirilor relațiilor interumane, pe fondul permanențelor structurii umane în general.

Și dacă este adevărat că fără factorul întîmplător nu ar fi existat istorie, este cu atît mai adevărat că *fără libertate înțeleasă ca forță, capacitate de creare a noului în cunoaștere și atitudine, nu ar exista istoria ca progres social*. Aici creația se implică mai întîi ca element în determinismul socio-uman și, în funcție de temelia existențială, poate să-și taie drum necesar, cu semnificații sociale, poate să rămînă cu pondere mică informațională și atitudinală sau poate să moară. Șanse maxime are creația social-politică mai ales atunci cînd ea ajunge să exprime un interes mai larg social. Astfel, un aspect important al libertății îl constituie lupta revoluționară și eroismul celor ce se sacrifică pentru o cauză înaltă. Fără selecția inițiativei spiritului revoluționar în sensul extinderii și adîncirii principiilor de echitate, nu ar fi fost posibil un progres al esenței umane dezirabile.

Iată de ce *libertatea socio-umană, ca mișcare între obligativitatea și interdicția anumitor norme* de conduită, de organizare socială, *a însemnat* întotdeauna ca proces *și depășirea prin protest a normelor existente, contribuind la realizarea unui nou tip de determinism socio-uman*. Opunîndu-se determinismului existent, ca protest la constrîngerile lui și ca posibilitate de a alege o nouă ordine, o nouă matrice comportamentală, luptele de eliberare se înscriu, obiectivîndu-se, într-un determinism nou, care constituie cadrul — la rîndul său — pentru un nou asalt al omului în vederea perfecționării stării sale de libertate.

3.4. Aici este clară corelația cu activitatea creatoare, privită din unghiul de vedere al nevoilor și al intereselor individuale, de grup și al celor general sociale. Activitatea creatoare, într-un fel componentă a determinismului socio-uman, ca manifestare a esenței umane, aduce cu sine o permanentă modificare a configurației determinismului socio-uman global. În corelație cu răspunderea și responsabilitatea (ca interiorizare a răspunderilor for-

mulate de societate sau ca autoformulare de noi răspunderi superioare) se poate discuta *realitatea libertății și trăirea, sentimentul libertății*.

S-ar părea că disocierea este de prisos, întrucît realitatea libertății presupune prezența activă a conștiinței umane pe etape: cognitivă, volițională, transformatoare. Și, totuși, problema se pune, căci istoria omenirii arată că între libertatea efectivă și sentimentul libertății pot interveni relații complexe, de la neconcordanță extremă la concordanță maximă.

Existența unor drepturi globale sau pe sectoare poate uneori să nu fie conștientizată clar, decît atunci cînd aceste libertăți (drepturi) se transformă în interdicții sau obligații, deci cînd dispar total sau parțial în sistemul dat de referință. Instituirea constringerii face retrospectiv să se poată măsura zonele anterioare de exercitare a libertății. Este ca și în cazul stărilor de sănătate și al celor de boală. Pierderea sănătății arată intervenția unor îngrădiri, deci pierderea libertății de acțiune în domeniile respective. Dar și invers, poate exista iluzia libertății, care să nu aibă acoperire în realitate, așa cum bine știm astăzi din experiența psihologiei sociale a manipulării conștiințelor, cu diferite procedee.

★

4.1. Vorbind despre o ierarhizare a determinismelor și a libertăților, constatăm că — pentru zilele noastre — *socialismul realizează un tip superior de determinism global și o libertate de tip superior*.

În ascensiunea istorică a *libertății socio-umane*, punctul cel mai înalt prin cele realizate îl reprezintă societatea socialistă, cu toate limitele și zonele întunecate proprii, iar prin cele proiectate — idealul cutezător înaripat al societății comuniste.

4.2. Engels aprecia atît de mult schimbarea calitativă intervenită în determinismul social prin revoluția socialistă, încît o considera *un salt din domeniul necesității oarbe în cel al libertății*. Formula trebuie înțeleasă însă *mai nuanțat*, căci și anterior socialismului se poate vorbi despre anumite nivele, grade și tipuri de libertate socială și individuală, de o oarecare conștientizare a determinismului existent și de o anumită implicare responsabil-transformatoare a acestor determinisme.

Dar tot așa cum epocile anterioare revoluției socialiste nu pot fi considerate integral epoci ale necesității oarbe, necunoscute, nici victoria socialismului nu poate fi socotită ca o instaurare a libertății, a necesității integral conștientizate și a acțiunii total eficiente, deci ca imperiu al libertății depline. Prin forța împrejurărilor, și în socialism libertatea ca proces și ca produs rămîne parțială, deși evident incomparabil mai extinsă și mai adîncită decît în epocile anterioare.

4.3. *În ce sens poate fi menținută formula engelsiană?* Considerăm că putem vorbi întemeiat despre o schimbare (tăietură) accentuată prin realizarea condițiilor pentru eliberarea tuturor, deci a fiecăruia de spectrul și tarele exploatării, prin realizarea condițiilor pentru manifestarea cît mai autentică a posibilităților existente în personalitatea fiecărui membru al societății. Pînă la înlăturarea exploatării, omenirea nu a atins limita inferioară a umanismului autentic înțeles ca responsabilitate liberă și libertate responsabilă, înțeles ca relație de maximă adecvare între interesele individuale, cele grupale și cele societale. Din această perspectivă, întreaga istorie a omenirii pînă la realizarea planetară a civilizației comuniste ar reprezenta eforturi de convertire tot mai accentuată a componentelor biologic-instinctuale și a celor social-concurențiale în relații de sprijin reciproc, stimă și demnitate; în acest sens, conceptul de civilizație autentică ar rămîne întemeiat numai pentru societatea comunistă, prin realizarea structurilor colective și individuale superioare, specifice principiilor comuniste de muncă și de viață.

4.4. *Mai mult decît atît.* Dacă revoluția socialistă a permis realizarea fiecăruia prin realizarea tuturor, construcția desfășurată a socialismului și năzuința spre instaurarea principiilor comuniste va însemna modificarea accentelor, în sensul *asigurării mai rapide a progresului tuturor, prin grija acordată progresului individual*. Fără îndoială, în măsura în care se mențin limitele obiective și unele mentalități moștenite din trecut, va trebui să acționeze vreme îndelungată încă principiul retribuției după cantitatea, calitatea și valoarea socială a muncii, principiul subordonării intereselor individuale față de interesele colectivității.

Pe măsură, însă, ce se va crea baza obiectivă a omogenizării sociale deziderabile prin apropierea condițiilor de viață între sat și oraș, a condițiilor de retribuție a diferitelor activități socialmente necesare și utile, vor exista condiții tot mai propice pentru interiorizarea obligațiilor de esență, provenind din principiile de organizare a societății socialiste: se va micșora decalajul între interesul societal, grupal și cel individual, în așa fel încît interesele vor fi complementare.

Societatea viitorului, la edificarea căreia contribuim astăzi, va stimula mai eficient forța de creație și responsabilitate individuală, reușind să realizeze o corelare generală a drepturilor și a datoriilor în formula mobilizatoare a răspunderii libere și a libertății responsabile.

Bibliografie selectivă

a studiilor autohtone recente care au constituit puncte de reper în realizarea acestui articol

1. *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975.
2. * * * *Acțiune socială, norme și responsabilitate* (Dezbatere) în „Revista de filozofie" nr. 6/1976.
3. I. Aluaș și N. Kallós, *Marx și determinismul social*, în *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Edit. politică, 1968.
4. Ion Florea, *Unitatea dialectică dintre libertatea socială, națională și individuală*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1975.
5. Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.
6. Radu Florian, *Trăsăturile generale ale teoriei marxiste a determinismului social*, în „Revista de filozofie", nr. 4/1976.
7. Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972.
8. * * *, *Individul și responsabilitatea socială* (grupaj tematic) în „Revista de filozofie" nr. 2/1975.
9. Achim Mihu, *Wright Mills și marxismul*, București, Edit. politică, 1976.
10. Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, București, Edit. politică, 1972.

TELEOLOGIE ȘI SCOP ÎN DETERMINISMUL SOCIAL

DE

M. AMIRONESEI, N. STRATONE

Pînă la apariția materialismului istoric, teoria determinării fenomenelor sociale părea supusă unei dileme insolubile : sau societatea este cîmpul de manifestare a activității constructive voluntare a subiectivității și socialul se sustrage acțiunii unor determinări obiective și, deci, și aproximării sale prin categoriile utilizate în explicarea fenomenelor naturale ; sau, ca și procesele naturale, fenomenele sociale sînt supuse unui determinism riguros, necesitatea lor fiind absolută, iar rolul subiectivității nul. Dacă prima alternativă a condus la construcții subiectivist-voluntariste a căror ineficacitate aplicativă este suficient demonstrată de istorie, a doua a condus la construcții reducționiste în care socialul își pierde specificul fiind redus la natură.

Marxismul așează pentru prima dată teoria determinismului social pe un teren solid și fertil. Căci investigația societății omenești din perspectiva teoretico-metodologică a materialismului istoric evidențiază faptul că și societatea, asemeni întregii realități, este cîmpul de manifestare al unor legături *obiective* variate între fenomene, procese și evenimente. Unele dintre aceste relații au caracter necesar, altele caracter întîmplător ; unele sînt cauzale, altele condiționale, de stare sau funcționale ; unele sînt esențiale, altele fenomenale. Toate se află, însă, în interdependență și devenire dialectică. În acest fel, fenomenele sociale demonstrează caracterul universal al raporturilor de determinare.

Dar aceste raporturi capătă trăsături specifice de existență și acțiune deoarece *se manifestă exclusiv prin intermediul activității practice a omului capabil de cunoaștere și de acte voite și dorite*. Astfel, teoria materialist-istorică a determinării fenomenelor sociale se opune categoric atît exagerărilor voluntariste, cît și acelor mecaniciste.

Determinările obiective ale evenimentelor sociale nu trebuie înțelese ca exterioare socialului, ci *interioare* acestuia, nu ca absolut independente și opuse ființei umane, subiectivității, ci acționînd prin însăși existența și activitatea omului. Altfel, adică fără om și acțiune omenească, procesele sociale sînt nu numai de neexplicat, dar și de neconceput. Din aceste motive determinarea fenomenelor sociale, din punct de vedere marxist,

are caracter imanent, adică mecanismele acestei determinări sînt în interiorul societății și nu dispuse în afara sa, într-o transcendență naturală sau extranaturală. De aici nu trebuie să se concludă grăbit că existența extrasocială nu acționează asupra cutărui sau cutărui eveniment social. Zona extrasocială a existenței acționează asupra evenimentelor sociale, dar mediat, mijlocit, prin socialul însuși, care este *acțiune omenească, adică practică social-istorică*. În acest punct, materialismul istoric se detașează hotărît de întreaga gîndire filozofică anterioară. Astfel, formulînd criticile sale cu privire la vechiul materialism K. Marx, încă în *Teze despre Feuerbach*, indică rolul practicii sociale în înțelegerea societății și deci, indirect, rolul deosebit pe care îl are subiectivitatea în planul determinismului social.

Dacă determinările fenomenelor sociale se realizează prin intermediul acțiunii umane, atunci la realizarea acestor determinări participă atît exteriorul obiectiv, cît și impulsiunea subiectivă interioară, adică intențiile, scopurile, țelurile pe care oamenii le urmăresc. De aceea, în explicarea fenomenelor sociale trebuie să se țină seama și de *comportamentul teleologic uman*. În acest fel, categoriilor generale ale teoriei determinismului trebuie să li se adauge altele noi, specifice relației teleologice. Altfel, reducția mecanicistă devine iminentă.

Însușirea lumii prin activitatea practică și prin cunoaștere face posibil comportamentul teleologic al ființei umane, adică permite acesteia ca în funcție de consecințele presupuse și dorite să aleagă condițiile realizării lor [1]. Prin necontenita sa unificare și diferențiere cognitivă cu exteriorul, ființa umană se modelează, modelîndu-și de asemenea comportamentul. Deci, mișcarea subiectivității nu se consumă în sfera interiorității pure, ci se manifestă ca necontenit dialog între ea și lume, între conștiința înțelegătoare și obiectul înțelegerii sale. Dar modelată din exterior sub aspectul conținutului său informațional, conștiința reproiectează în exterior răspunsurile sale prin activitate practică, modelează exteriorul transformîndu-l în acord cu propriile sale exigențe. Astfel, conștiința, în activismul său, nu numai că multiplică și conservă cunoștințele și experiența sa, ci le utilizează proiectiv, adică în funcție de necesitățile, interesele, intențiile sale își fixează scopuri și alege mijloacele realizării lor.

Se reliefează astfel planul teleologic al acțiunii umane, în care scopul — *ca ceva ce va fi, dar nu este încă* — guvernează mijloacele, le orientează și structurează în așa fel, încît să aibă loc trecerea inteligibilului în sensibil, a posibilului gîndit în real. *Scopul*, deci, ca formă specific umană de transfigurare proiectivă a realului constituit, operată în vederea depășirii acestui real într-o ordine ce nu este încă, dar care trebuie să fie, reprezintă una din forțele ce realizează inserția subiectivului în obiectiv, introducerea ordinii omenești în ordinea lucrurilor. Prin scop are loc deci proiectarea acțiunii umane spre ceea ce va fi, fără certitudine deplină însă; dar această proiectare cuprinde în sine posibilul cel mai probabil în condițiile constituite, precum și nevoia, trebuința iminentă de realizare a lui. Și astfel, „omul, prin schimbările pe care le provoacă, supune natura scopurilor sale, o stăpînește" [2].

Acțiunea omenească este deci precedată de ceva fără de care ea n-ar putea fi: rezultatul voit și dorit. În celebra sa comparație dintre albină și arhitect, K. Marx remarcă caracterul specific uman al comportamentului teleologic, munca fiind „activitatea îndreptată spre un scop" [3]. În acțiunea sa omul „își realizează (...) scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-și subordoneze voința sa" [4].

Realizarea ordinii teleologice presupune existența și interacțiunea a doi termeni eterogeni: mijlocul și scopul. Sînt eterogeni căci, în timp ce mijloacele necesare realizării scopului se înscriu în ordinea lucrurilor, deci se desemnează ca realitate constituită, scopul își află originea în activitatea constructivă și proiectivă a conștiinței omenești.

Dar aceasta nu înseamnă că scopul este pură emergență subiectivă exercițiu pur al liberului arbitru. Producerea scopului are loc în urma contactului cognitiv și practic al subiectului cu exterioritatea sa; instituirea scopului face apel la întreaga experiență teoretică și practică anterior acumulată de subiect, precum și la conjunctura momentană a condițiilor presupuse de realizarea sa. Ca urmare, în însăși configurarea scopului are loc interferența obiectivului (devenit informație și deprindere practică de acțiune) și a subiectivului ca intenție a subiectului exprimat în scop, ca act de voință. De aceea scopul, în însăși prefigurarea sa, este supus

---

[1] În acest sens trebuie înțeleasă afirmația lui K. Marx, conform căreia oamenii își făuresc ei înșiși istoria. A se vedea *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190—192.

[2] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 191.

[4] *Ibidem*.

unor determinări obiective ce scapă alegerilor subiectului, adică unei cauzalităţi externe. Această cauzalitate externă se manifestă însă, în acest caz, într-un mod special; ea îmbracă forma cunoaşterii adecvate a exteriorului, a obiectului sau clasei de obiecte asupra cărora şi cu care se acţionează, precum şi forma unor deprinderi şi aptitudini practice de acţiune ale omului dobîndite anterior. Aşadar, procesul conceperii şi fixării scopului nu trebuie considerat ca linear şi simplu. În însăşi configurarea lui, obiectivul şi subiectivul coexistă, colaborează.

Scopul — construcţie şi opţiune subiectivă — este în primul rînd *instituire omenească*. Prin producerea lui, omul devine el însuşi creator şi agent de realizare a unor constrîngeri de care natura nu este capabilă prin ea însăşi, şi cărora lumea externă le este supusă. Prin scop, omul creează un sector ontologic nou, acela al existenţei sociale. În acest fel, ordinea naturală este subordonată unei ordini noi, specific socială, conţinătoare a unui sens propriu uman. Dacă, aşa cum arată G. Lukács, *munca*, ca *formă originară a instituirii teleologice*[5], *prefigurează toate instituirile de ordin mai înalt, urmează că însemnătatea teleologicului creşte în domeniile mai complexe ale sistemului social*.

În analiza şi explicarea unui fenomen social nu trebuie să neglijăm pluralitatea scopurilor construite de un subiect anumit cu privire la producerea fenomenului considerat; cu atît mai mult nu trebuie neglijate scopurile puse şi urmărite de ceilalţi subiecţi cu privire la acelaşi fenomen. De aceea, aşa cum ne propune O. Weinberger[6], trebuie mai curînd să vorbim despre un *sistem al scopurilor* şi nu de un scop unic. În cadrul sistemului scopurilor acestea se pot afla în relaţii diverse: de coordonare, de subordonare, de indiferenţă, de incompatibilitate, de concurenţă. Datorită acestor raporturi dintre scopurile aparţinînd aceluiaşi sistem, dar şi exigenţelor de eficienţă a acţiunii, intervine atitudinea electivă a subiectivităţii instituitoare de scop, opţiunea şi decizia ei între una sau alta din subclasele sistemului. În procesul de selecţie şi decizie, cum arată G. Lukács, valoarea este aceea care hotărăşte dacă şi în ce măsură un scop este adecvat. Evaluînd rezultatul acţiunii, *valoarea este regulatorul mecanismului de opţiune între scopuri*. În acest fel, valoarea apare ca garanţie subiectivă a deciziei luate relativ la un scop sau clasă de scopuri *. Dar, cum s-a văzut, instituirea scopului este supusă şi condiţionării externe; mai mult, realizarea lui trebuie să ţină seama de textura condiţionărilor externe la care este supusă trecerea sa, prin act, din posibilitate gîndită în realitate concretă. Ca urmare, aceste condiţii externe constituie garanţia obiectivă a realizării lui. Supus, deci, dublei selecţii — obiective şi subiective — scopul cade atît sub incidenţa eficacităţii, cît şi sub aceea a valorii. Cu toate acestea, ordinea valorii în selectarea scopului pare a prevala asupra aceleia a eficacităţii **. Raportul se schimbă, însă, în cazul alegerii şi punerii în funcţiune a mijloacelor, cînd, dimpotrivă, ordinea eficacităţii devine de maximă importanţă. Asupra acestei probleme vom reveni. Deocamdată, este de remarcat faptul că *scopul*, supus valorizării, reprezintă *modalitatea fundamentală prin care omul umanizează realitatea externă, umanizîndu-se concomitent şi pe sine*, adică o construieşte mai întîi la nivel inteligibil, dar apoi şi practic prin acţiune, în acord nu numai cu trebuinţele sale materiale, ci şi cu cele morale şi spirituale. Revenind la problemele ridicate de sistemul scopurilor, putem spune că Leibniz a sesizat corect competiţia acestora în stadiul lor de proiect intelectual, numai că concurenţa în cauză el o deplasează în afara universului, într-un imaginar intelect divin. Pluralitatea scopurilor urmărite de individ relativ la aceeaşi stare de lucruri şi cu atît mai mult pluralitatea aşteptărilor mai multor indivizi referitor la acelaşi rezultat este una dintre cauzele ce determină inadecvaţia dintre scopul propus şi rezultatele dobîndite în urma acţiunii. Acesteia, cum vom vedea, i se adaugă caracterul multiplu şi relativa adecvaţie a mijloacelor la scop.

Odată instituit, scopul presupune alegerea căilor concrete de realizare a lui, adică găsirea mijloacelor de acţiune necesare producerii rezultatului gîndit ca scop. Dacă scopul este construcţie subiectivă, în sensul pe care l-am precizat, clasa mijloacelor este exterioară şi cu totul obiectivă în raport cu subiectul. Desigur, scopul nu se poate autorealiza; obiectivarea scopului impune raportarea lui

---

[5] G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 177.

[6] O. Weinberger, *Rechtslogik*, Wien—New York, 1970, p. 297.

* Avem aici în vedere valoarea ca dată, constituită şi interiorizată. Se înţelege însă că formarea tabelei de valori nu trebuie considerată ca pură creaţie subiectivă; ca şi scopul, valoarea se configurează la confluenţa subiectivului şi obiectivului, internului şi externului.

** O analiză complexă a determinărilor scopului oferă lucrarea lui Ion Tudosescu, *Structura acţiunii sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 91 — 103.

la altceva ce-i mediază trecerea din starea de proiect în aceea de realitate concretă. Astfel, dacă prin activitatea de construire a scopului subiectivitatea scapă parțial constrîngerilor obiective externe, în procesul realizării scopului ea pierde o parte din această autonomie, constrîngerile exterioare recăpătînd caracter dominant. Căutînd mijloacele de care are nevoie, subiectul le află în existența externă deja constituită, deși nu în ordinea pe care o presupune scopul pe care îl urmărește. Dar este de remarcat și un alt aspect al problemei: scopul, odată pus, realizează o constrîngere proprie asupra clasei mijloacelor, în sensul că dacă trebuie să le utilizeze pe acestea conform naturii și esenței lor, le rearanjează într-o altă ordine, în care mijloacele nu sînt capabile a se ordona prin ele însele, adică în absența scopului. În afara ordonării lor în direcția obținerii rezultatului conținut în scop, mijloacele rămîn existențe externe indiferente și deci supuse exclusiv cauzalității. Dar odată devenite mijloace, adică alese, ordonate și puse în funcțiune pentru atingerea scopului, cauzalitatea lor anterioară este modificată, orientată într-un fel cu totul nou; iar această noutate se datorează, evident, rezultatului pe care ele trebuie să-l producă. Fără a ieși din sfera cauzalității, mijloacele — în urma alegerii și înscrierii lor — intră în sfera unei noi cauzalități și împreună cu scopul alcătuiesc *sfera teleologicului*. Astfel, nu numai că *teleologia și cauzalitatea* nu se exclud, dar ele *devin complementare în ceea ce privește producerea evenimentelor sociale*. În acest sens s-a putut afirma că raportul teleologic este o manifestare a raporturilor de cauzalitate, că teleologia este o interpretare a cauzalității[7]. Înseamnă că raportul teleologic se confundă cu cel cauzal? Răspunsul la această problemă este complicat de necesitatea luării în considerare a factorului timp. Căci în raporturile cauzale, cauza precede și generează efectul; în acelea teleologice, scopul, ca rezultat, deci efect al unei întregi serii cauzale, precede și determină mijloacele, adică cauzele și condițiile producerii sale. Dar, relativ la raporturile teleologice, este vorba de o veritabilă inversare a succesiunii temporale naturale a evenimentelor? Dacă acesta ar fi cazul, ar însemna că prezentul este determinat de viitor, că ceea ce va fi determină spre ființă ceea ce este deja. Punerea problemei în acești termeni o fixează de la început într-o situație absurdă.

În ceea ce ne privește, vom nota mai întîi faptul că scopul, ca element al relației teleologice, apare într-o dublă situație: ca proiect anterior acțiunii și deci ca regulator al acesteia; ca termen final al acțiunii unui lanț cauzal ce guvernează seria mijloacelor. Se pune problema: în ambele situații scopul are același statut? Se observă că, dacă în situația de proiect el are caracter de posibilitate teoretică de realizare a ceva, în al doilea caz apare ca realitate concretă. În această a doua ipostază a sa scopul este deplin supus cauzalității și, deci, și ordinii temporale naturale. Dacă este vorba de o inversiune a acestei ordini, apoi aceasta ar trebui să aibă loc numai cu privire la scopul aflat în situația de proiect anterior al acțiunii. Proiectul însă precede mijloacele, le ordonează pentru realizarea sa nu ca o realitate concretă constituită, ci ca posibilitate care, în contextul condițional dat și datorită legăturilor cauzale existente, poate deveni realitate. Deci, nici în această situație nu se poate vorbi de o reală inversare a ordinii temporale, căci cele două elemente ale rețelei teleologice nu stau în același plan. În vreme ce scopul se situează în planul posibilității, mijloacele sînt incluse ordinii reale deja constituite. Precum se vede, opunerea cauzalității și teleologiei, din acest motiv, nu are o bază reală. Se mai poate adăuga și faptul că, dacă ordinea teleologică — cum s-a arătat mai sus — realizată de scop între mijloacele sale este diferită de aceea în care mijloacele există independent de scop, această nouă ordine nu are caracter acauzal, ci trebuie înțeleasă ca ordine cauzală pe care mijloacele nu o pot produce prin ele însele. Acesta este sensul categoriei de cauzalitate instituită pe care o analizează atît de amplu G. Lukács[8].

Putem, acum, relua în discuție problema distincției ce trebuie operată între raporturile teleologice și cele cauzale. Ceea ce raportul teleologic, prin scop, are ca diferență față de cel cauzal este *prefigurarea condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească efectul așteptat*. Cu alte cuvinte, raportul teleologic este caracterizat nu numai de structura condițiilor în care se produce generarea efectului de către cauză, ci și de structura condițiilor pe care rezultatul, efectul trebuie să le îndeplinească pentru a corespunde așteptărilor. *Aceste condiții viitoare sînt prefigurate în însuși modul de selectare a seriilor cauzale*

[7] F. Goblot, *Traité de logique*, Troisième édition, Paris, Librairie Armand Colin, 1923, p. 350.

[8] G. Lukács, *Op. cit.*, capitolul „Munca".

puse în joc pentru producerea rezultatului, chiar dacă subiectul este sau nu conştient de aceasta. Deci, scopul realizează numai o selectare a acelor raporturi cauzale constituite sau posibile a se constitui în anumite împrejurări, capabile să-l realizeze. De aceea, nu poate fi vorba nici de opunerea absolută, nici de identificarea celor două relaţii de determinare a fenomenelor sociale. Cu mai bune şanse de succes în aproximarea determinismului fenomenelor sociale ni se pare punctul de vedere potrivit căruia, dacă viaţa socială, prin activitatea cognitivă şi practică a omului, prin capacitatea acestuia de a selecta şi decide între alternative, pare a se caracteriza mai curînd ca supusă determinismului teleologic, *instituirile teleologice omeneşti ar fi imposibile fără cunoaşterea şi utilizarea relaţiilor cauzale*. Altfel conştiinţa n-ar putea fi proiectivă nici măcar în formele fanteziei pure.

Într-un anume sens, în determinarea teleologică a fenomenelor sociale scopul joacă un rol determinant faţă de mijloacele ce-l vor realiza. Mai întîi, între lanţurile cauzale posibile a-i realiza scopul subiectul operează selecţia şi ordonarea lor convenabilă. Iar această selecţie se execută, cel puţin în intenţia subiectului, în sensul maximei eficacităţi. În alegerea între alternativele realizării unui scop dat, subiectul va urma o strategie minimaximală, adică va intenţiona ca printr-un minimum de mijloace şi efort să obţină o cît mai adecvată şi completă realizare a scopului.

Se relevă, astfel, că relaţia de cauzalitate şi cea teleologică sînt strîns corelate în fiecare moment al acţiunii.

Pentru atingerea unui scop, de obicei subiectul acţiunii dispune de un număr mare de mijloace între care poate opta şi decide. Iar acestea, prin natura lor, pot conduce la atingerea deplină a scopului sau la realizarea lui numai parţială sau chiar la ratarea lui. Aşa că se poate afirma că *între scop şi mijloace adecvaţia este numai relativă* şi nu absolută. Iar dacă se are în vedere şi faptul că, cu privire la acelaşi scop, subiecţii diferiţi pot opta pentru mijloace diferite, vom evidenţia încă una din cauzele pentru care uneori între scopul subiectului sau al subiecţilor şi rezultatul acţiunii apar neconcordanţe şi contradicţii.

Cu privire la raportul teleologic, vom mai nota şi faptul că ceva, ca mijloc, nu se află în relaţie de necesitate cu un scop determinat. Mijlocul este astfel numai întrucît *este selectat* în vederea atingerii scopului propus; şi este selectat numai în funcţie de anumite caracteristici ale sale care îl fac capabil de aceasta. Dar chiar în posesia unor caracteristici adecvate el poate şi să fie şi să nu fie mijlocitor a ceva. Hegel a observat cu îndreptăţire că numai prin „vicleşugul" raţiunii scopul face din ceva exterior şi diferit de sine ca natură mijlocul obiectivării sale[9]. Iar odată acţiunea de mijloace realizată, obiectivarea înfăptuită, rezultatul reintră în ordinea mijloacelor[10]. Această ultimă concluzie hegeliană se cere însă amendată. Căci nu se poate identifica obiectul rezultat prin mijlocirea scopului (artefactele), cu obiectul în producerea căruia nici o intenţie nu este prezentă (obiecte naturale), deşi ambele pot juca într-o situaţie sau alta rol de mijlocire. Statutul lor ontologic este diferit, căci dacă primul se poate produce *numai* prin acţiune practică şi are deci o obiectivitate de un caracter oarecum derivat, obiectivitatea celui de-al doilea este absolută. Iar într-un proces ulterior de mijlocire, mai multe şanse de adecvaţie la scop au artefactele decît obiectualitatea naturală.

De aceea, obiectualitatea produsă prin determinarea teleologică perpetuează, într-un grad oricît de redus, proiecţia sa subiectivă anterioară. Prin acest mecanism teleologic, producîndu-şi şi reproducîndu-şi existenţa sa, omul subordonează scopurilor sale mecanismele obiective ale determinării fenomenelor, cunoscîndu-le şi modificîndu-le. Se poate spune că ceea ce conferă specificitate determinismului social este tocmai intervenţia teleologicului în producerea evenimentelor proprii acestui domeniu de fapte.

Trebuie avută în vedere situaţia specială a relaţiilor teleologice. Ele nu pot conduce la enunţuri generale, legice, de certitudinea celor cauzale, dar pot fi supuse unor generalizări de înaltă probabilitate, capabile a fundamenta o explicaţie valabilă. Firește, această cale de explicare a fenomenelor sociale nu trebuie absolutizată. Ea are eficienţă numai *corelată* cu celelalte metode de cunoaştere şi explicare a fenomenelor sociale, fundamentate pe alte tipuri de legături, cum sînt cele cauzale, funcţionale, de stare etc. Iar această corelare are şorţi de succes numai prin înţelegerea dialectică a legăturilor ce le oferă suport ontic, aşa cum acestea se oferă în cadrul socialului, cît şi a metodelor care investighează acest dat exterior.

---

[9] G. W. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. R., 1966, p. 748.

[10] *Ibidem*, p. 751.

SUBIECTUL EPISTEMIC COLECTIV

DE

ADINA-GABRIELA APOSTOL

Istoria cunoașterii științifice nu se desfășoară în climatul imaginar al ideilor desprinse de suport uman, ci în viltoarea vieții. Epoca noastră este modelată de transformări revoluționare de mare adîncime. Revoluția și construcția socialistă, împreună cu procesul complementar de constituire a unor popoare în națiuni au ridicat pe prim plan *problema raportului dintre colectivitate și individ*, marcînd o reală întorsătură în înțelegerea acestuia: a devenit evident că soluționarea întrebărilor complexe pe care le pune omului efortul titanic de făurire a unor societăți bazate pe principii de funcționare radical diferite de tot ceea ce se cunoaște din trecut, precum și procesul de constituire conștientă a unor noi comunități naționale, pe căi inedite, necesită închegarea și permanentizarea unor noi modalități ale creativității sociale — *creativitatea colectivă*, ca expresie a creșterii rolului maselor în cadrul procesului istoric. Simultan se desfășoară cea mai amplă revoluție în știință și tehnică, avînd consecințe ce modifică, în însești fundamentele sale, condiția umană.

Dintre transformările ce au loc în „lumea științei" și interacțiunile acestora cu societățile contemporane, se impune un aspect particular: — *emergența* — apariția și generalizarea relativ rapidă a — *subiectului epistemic colectiv*.

Termenul nu este de circulație generală. Îl folosim într-un sens ce urmează a fi determinat. Pînă atunci, însă, se cuvine să delimităm conceptul de „subiect epistemic colectiv" față de acela de „subiect epistemic" introdus de J. Piaget[1]. În epistemologia genetică a gînditorului elvețian, „subiectul epistemic" desemnează „acel ceva comun subiecților" care au aceeași „capacitate generală de a efectua coordonările cele mai generale ale oricărui sistem de acțiuni", deci desemnează clasa de abstracțiune a subiecților cunoscători reali, referindu-se la caracteristicile esențiale, comune acestora. Piaget admite, desigur, că particularitatea „cea mai remarcabilă a cunoașterii umane" constă în „natura sa, în egală măsură colectivă și individuală". În concordanță cu cooperarea grupurilor umane pe planul acțiunii, el relevă și o „cooperare cognitivă", iar „subiectul epistemic" este simultan un individ, dar decentrat în raport cu eul său particular și sectorul grupului social decentrat în raport cu *idolii tribului*". Piaget va admite că „formele cele mai generale ale gîndirii" sînt, de fapt „forme de schimb cognitiv sau de reglare interindividuală". Societatea „preia efectiv locul pe care-l ocupau recombinările genetice ale întregii populații (biologice, *nota noastră*) pentru variația evolutivă sau ciclul transindividual al instinctelor". De unde, concluzia „reglările cognitive sau operațiile sînt aceleași într-un singur creier ca și într-un sistem de co-operări".

„Subiectul epistemic" al lui Piaget poartă amprenta biologismului și psihologismului caracteristic întregii „epistemologii genetice". Termenul desemnează abstracțiunea de „subiect cognitiv în general", iar socialitatea sa se reduce la interacțiunile interindividuale.

Termenul de „subiect epistemic colectiv" pe care-l introducem nu se referă la ceea ce Piaget înțelege prin „subiect epistemic", ci, spre deosebire de acesta, desemnează:

1) subiectul cunoașterii științifice (deci nu subiectul cunoscător în general) și

2) o colectivitate umană concret-istorică, în diferite grade structurată, specializată în efectuarea, în realizarea cunoașterii și creației științifice.

Din aceste motive, conceptul nu poate fi confundat cu cel desemnat de termenul folosit de J. Piaget și școala lui.

Fără îndoială, de la începuturile sale, procesul științific a fost rezultatul activității colective a „comunității științifice". Ceea ce ni se pare *radical nou*, — exprimînd semnificația revoluționară intrinsecă exploziei actuale a cercetării științifice ca factor indispensabil al progresului social, — constă în *instituționalizarea*, de acum ireversibilă, *a colectivului de cercetare experimentală* (sau empirică) și de elaborare teoretică, drept principal centru de desfășurare a creativității în știință.

După cum afirmarea *subiectului istoric colectiv* — clasa, condusă de un partid și aliată cu alte pături și categorii formînd

---

[1] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, P.U.F., Paris, 1950, *passim; Idem, Biologie și cunoaștere* (1962), trad. rom., Cuj, Edit. Dacia, 1971, în special p. 36, 363 și urm., 385—386; *Le point de vue de Piaget*, în „International Journal of Psychology", anul IV, 1968, nr, 4, p. 281—299, precum și excelentul articol din *Mic Dicționar Filozofic*, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1973, p. 544.

masele populare — nu se desființează, ci, dimpotrivă, stimulează afirmarea persoanei, la fel emergența subiectului epistemic colectiv, constituie, de fapt, *începutul unei noi modalități de realizare a personalității științifice*, diferită de cea convențională, a savantului izolat în sfera originalității sale personale și detașat, adeseori opus chiar față de colectivitate.

Dincolo de clasificările epistemologiilor în raport cu soluțiile propuse la „problema cunoașterii" se conturează și o altă perspectivă ce vizează însăși *structura* relației epistemice. În speță, concepția despre *subiectul epistemic*.

Cercetări asupra criticii marxiste a idealismului subiectiv au pus în evidență faptul că numeroase contradicții ale epistemologiilor aparținînd acestei orientări și anume probleme ale teoriei cunoașterii se datoresc postulatului de bază după care *individul și numai el* ar fi și ar putea fi subiect cognitiv sau epistemic [2]. Acest punct de vedere este afirmat și de Lucien Goldmann care scrie textual: „Cogito-ul cartesian sau husserlian, senzațiile sau propozițiile protocolare ale empiriștilor vizau întotdeauna individul ca unic subiect posibil al acțiunii, al gîndirii și al comportamentului" [3].

O cercetare mai atentă poate dovedi că:

(1) atîta vreme cît se postulează — explicit sau implicit — un subiect epistemic individual, construcția teoretică a unei teorii a cunoașterii nu poate evita claustrarea în experiența subiectivă, iar aceasta duce, în ultimă instanță, la dificultățile clasice ale concepției idealist-subiective asupra cunoașterii.

(2) depășirea contradicțiilor inerente concepțiilor individualiste asupra cunoașterii presupune *postularea unui colectiv, ca subiect epistemic*.

Dezvăluirea funcției teoretice și metodologice a conceptului de „subiect epistemic colectiv" permite relevarea implicației dialectice a acestuia în pivotul categorial fundamental al ontologiei sociale — subiectul colectiv — argumentînd astfel originalitatea soluției marxiste și prin descoperirea dialecticii interne a unității celor două domenii.

I

Conceptul de „subiect epistemic colectiv" — termen în general puțin folosit — trezește, din capul locului, rezistențe. În primul rînd, datorită caracterului său neobișnuit, întrucît majoritatea gnoseologiilor și epistemologiilor tradiționale, inclusiv unele de orientare marxistă lasă nedefinit, sub acest raport, subiectul epistemic. În al doilea rînd, datorită faptului că acest concept presupune o situare categorică și consecventă pe plan teoretic și pare a contrazice faptul empiric al existenței unor subiecți individuali, purtători ai procesului *psihic* al cunoașterii.

Faptul că ,în mod explicit, conceptul nu a fost utilizat de Marx nu constituie un argument. Este o constatare pur formală, din care nu rezultă nimic cu privire la „locul teoretic" și „funcția teoretică" a semnificației pe care o avem în vedere. Îndeosebi de la cercetările lui L. Althusser [4], a devenit clar că în locul unei filologii marxiene trebuie trecut la o semiotică a operei celui ce a întemeiat materialismul istoric. Anume, problema nu constă în a identifica *termenul* la Marx, ci în a examina dacă teoria lui Marx se poate constitui și poate funcționa fără acest *concept*. Vom arăta, în cele ce urmează, că teoria lui Marx nu poate fi înțeleasă judicios fără ideea subiectului epistemic colectiv, iar *originalitatea sa constă tocmai* — cel puțin în gnoseologie și epistemologie — *în elaborarea acestui concept*. Acesta din urmă este expresia concentrată a noii orientări — a revoluției teoretice — prin care marxismul se înscrie în dezvoltarea teoriei cunoașterii.

În ceea ce privește a doua obiecțiune, ea nu vizează numai conceptul de subiect epistemic colectiv, ci *toate conceptele de bază ale materialismului istoric*. De fapt, după cum a dovedit în mod convingător L. Althusser, marxismul constituie o ruptură cu tradiționala ideație și cu limbajul empirist proprii filozofiei anterioare, echivalînd cu o situare categorică în perspectivă teoretică și construindu-și un limbaj adecvat acesteia. De bună seamă, nimeni nu a sesizat, prin simțuri, subiectul epistemic colectiv așa cum l-a putut identifica — pe acel plan — pe individ în plină activitate de cunoaștere științifică. Dar, la fel, nimeni nu a întîlnit „modul

---

[2] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism* (1909), în *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, în *Inconsistența argumentării idealist subiective*, (București, Edit. științifică, 1964), P. Apostol interpretează concepția dezvoltată de Marx, Engels și Lenin asupra opoziției dintre materialism și idealism (spiritualism) drept o critică metateoretică a teoriilor filozofice.

[3] L. Goldmann. *Sociologia literaturii*, București, Edit. politică, 1972, p. 79, cf. îndeosebi *Sciences humaines et philosophie*, Paris, P.U.F., 1952, și *Marxisme et sciences humaines*, Paris, P. U. F., 1970.

[4] Referirile la L. Althusser se fac la volumul *Citindu-l pe Marx*, E. P., București, Edit. politică, 1969.

de producție" ori „suprastructura societății", ca entități empiric sesizabile, ca reprezentări în termeni de date senzoriale. Acestea sînt abstracțiuni științifice. Este evident, însă, că *fără* ele, materialismul istoric nu putea fi elaborat. La fel și conceptul de „subiect epistemic colectiv" este o abstracțiune științifică care desemnează *specificul realității sociale* sau umane: *caracterul ireductibil al relației (interacțiunii) individ-colectivitate*, pe planul explicației științifice a socialului.

Într-adevăr, încă în primele lor scrieri, K. Marx și Fr. Engels au respins conceptul sumativ al societății ca ansamblu nominal al indivizilor reali, arătînd că, dimpotrivă, individul uman nu există, sub aspect ontologic, și nu poate fi conceput, sub raport epistemologic, decît ca realitate constituită *în și prin activitatea colectivă*. „Punctul de plecare" îl constituie indivizii reali — spun Marx și Engels, în *Ideologia germană* (1845), dar aceștia, în umanitatea lor, sînt produsul propriei lor activități *colective*. Aparent *ne mișcăm în cerc*. De fapt, asistăm la saltul — sau „tăietura epistemologică" — de la conceptul sumativ al societății (în care individul rămîne realitatea „ultimă") la cel structural, în care raportul individ-colectivitate se dezvăluie în toată esențialitatea sa dialectică drept *ireductibil:* „individi-*în*-colectivitate", de fapt „individualități-*în-și-prin*-colectivitate". Ceea ce, în mod superficial apare ca un „cerc" nu este decît expresia unei perspective structurale și a unei cauzalități structurale de esență dialectică.

Individul biologic este premisa persoanei umane, dar constituirea acesteia este transbiologică: biologicul reprezintă posibilitatea, socialul — realitatea persoanei umane. Datul empiric, individul în activitate productivă, este doar aparența unei realități a cărei esență constă în socialitatea producției, în existența unei *totalități de raporturi* (a unei structuri), iar aceasta presupune un *purtător colectiv* al activității. Dacă într-o viziune atomist-empiristă, termenii relației sînt reali, iar relația o abstracție, într-o viziune structural-teoretică relația și structura (relațiile) au realitate obiectivă relativ autonomă față de purtătorii lor, iar aceștia din urmă dobîndesc *un mod de existență sui generis:* existență-în-și-prin-colectivitate.

Temeiul modului de existență specific uman, *existența în și prin practica socială*, avînd ca purtător real colectivități structurate, Marx l-a desprins încă în *Manuscrise economico-filozofice din 1844*[5] și în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* (1842)[6]: „crearea practică *a unei lumi de obiecte, prelucrarea* naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă ..." [7]. Acesta este o ființă „naturală", dar, în același timp, el se constituie tocmai opunîndu-se naturii date — prin transformarea acesteia (umanizarea naturii) și prin transformarea propriei sale ființe (umanizarea omului). Activitatea colectivă transformatoare, practica socială, reprezintă specificul existenței omului, ca ființă naturală socializată. După cum se știe, în *Sfînta familie* (1842) și apoi în *Ideologia germană* (1845), Marx și Engels au dezvoltat mai departe semnificația *conceptului de practică socială*. Acest progres constă în elaborarea conceptului de *subiect istoric colectiv:* popoarele, masele, clasele. Prin acesta, materialismul istoric se delimitează atît față de idealismul istoric (subiect istoric ideal), cît și față de individualismul intrinsec acestuia (istoria — creație exclusivă a personalităților). De fapt, înțelegerea subiectului istoric ca o *colectivitate umană reală* (în sensul concretizării sale în categorii sociologice: clase, mase, popoare, dar și în sensul de purtător al unei activități materiale, producătoare, respectiv, transformatoare a ambianței naturale și sociale) reprezintă *momentul* sau „locul" *teoretic al întemeierii materialismului istoric*. Structurarea colectivităților în funcție de condițiile materiale ale existenței lor și de practica lor social-istorică specifică — în cadrul căreia modul de producție reprezintă factorul în ultimă instanță determinant — a creat cadrul conceptual pentru a soluționa în principiu și *determinarea* caracteristicilor proprii activității științifice, ca o *componentă a practicii social-istorice*, iar a rezultatelor sale ideale (sistemul cunoștințelor științifice) drept o formă a conștiinței sociale, aflată într-o conexiune istoricește variabilă cu formele ideologice ale acesteia.

Activitatea științifică este înțeleasă de către întemeietorii marxismului ca o „apropriere" spirituală, în speță teoretică, a condițiilor de existență materiale (naturale și sociale) ale unor societăți concret-istorice (formațiuni sociale), constituind, pe de o parte, o acțiune materială de explorare a ambianței (evenimente sau procese provocate, experimentate, în sens larg), pe de altă parte, o conștientizare, apoi conceptualizare și teoretizare reflexivă a practicii sociale însăși, constituind momentul ideal — de orientare și finalizare —

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 507—627.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1957, p. 225—367.

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 556.

intrinsec acesteia[8], întrucît vizează, în ultimă instanță, transformarea materială a existenței naturale și sociale, a ambianței, dar și a subiectului istoric, ca atare. Înțelegerea *cunoștinței științifice* drept „apropriere", deci însușire, stăpînire a proceselor și forțelor materiale, înseamnă premisa *determinării sale ca forță de producție*, aspect sesizat de Marx și Engels[9], dar manifestat din plin abia în epoca noastră. Această dialectică extrem de subtilă dintre activitatea științifică (împreună cu rezultatele sale) și ansamblul practicii sociale, interacțiune realizată îndeosebi prin intermediul celei productive, a putut fi pusă în evidență în perspectiva unei abordări cibernetice. În acest sens, activitatea științifică, ca subsistem al unei formațiuni (înțeleasă în analogie cu sistemul cibernetic), îndeplinește, în funcționarea acesteia, rolul organelor de culegere a informației (perceptor, detector etc.) și folosește această informație drept „valori de comandă" prin care se dirijează activitatea organelor efectoare. Definirea științei (activitate + rezultate) ca *forță* de producție, deci ca o *componentă intrinsecă practicii sociale* constituie, fără îndoială, cheia de boltă a înțelegerii funcției sale sociale[10]. Bineînțeles, realizarea acestei funcții are loc în condițiile unei medieri foarte complexe și contradictorii. În nici un caz, înțelegerea activității științifice ca o componentă a practicii sociale și a rezultatelor sale ca o *componentă informațională* (deci tot materială, cu efecte materiale, în sensul dat de G. Klaus) a acesteia nu poate fi interpretată ca o identitate a existenței sociale și a conștiinței sociale, cum a făcut-o A. A. Bogdanov, în *Psihologia societății* (1904) teză combătută cu energie de V. I. Lenin[11]. Mai ales evoluția recentă a științei a reușit să dezvăluie unitatea dintre cunoaștere și putere (putință) pe care o evidențiase Marx cu ajutorul termenului de „apropriere". Astfel, Ph. Roqueplo[12] consideră că semnificația științei constă în caracterul ei de practică umană. Ca intenție subiectivă a omului de știință sau a cercetătorului, activitatea științifică urmărește *cunoașterea*, dar ca realitate obiectivă, ea înseamnă *putere (pouvoir)* și aceasta constituie de fapt *semnificația sa socială reală*. Așadar, „puterea" științei *nu este exterioară științei* însăși, căci în fond, tocmai prin experiența propriei sale puteri, cunoașterea științifică se constituie în *știință = putință de a face*.

Faptul se constată atît la nivelul definițiilor și conceptelor de bază, cît și la acela al teoriilor. Sub primul aspect, avem, astfel, caracterul operațional al conceptelor științifice care, spre a li se determina conținutul, presupun o experimentare (reală sau imaginară). Sub cel de-al doilea aspect, teoriile nu sînt recunoscute adevărate decît în măsura în care sînt *verificate* (**făcute** adevărate) prin experimentare. Astfel, *raportul practic* al teoriei cu faptele a căror teorie este reprezintă un element *constitutiv* al adevărului științific. A cunoaște *(connaître)* înseamnă a ști *(savoir)* că (în mod real sau prin simulare pe plan conceptual) sîntem *în stare de a face (faire)*. În consecință, arată Ph. Roqueplo, „distincția, *știință-tehnică*, folosită în mod curent de cercetătorii științifici, *este o distincție idealistă*. Ea se bazează pe o abstractizare: dezrădăcinează *discursul științific* de verificarea sa practică, implicînd tehnica, consideră știința drept un fel de *în sine*, făcînd abstracție de *exercitarea sa concretă* în laboratoare și uzine".

Delegarea puterii cunoașterii științifice prin obiectivarea științei într-o tehnică autoreglată este esențială epocii actuale, dar, în germene, se regăsește de la începuturile activității științifice, ca modalitate de „apropriere" a realității — natura, societatea și omul însuși.

Înțelegerea activității științifice ca o componentă a practicii sociale, iar a rezultatelor sale ca formă a conștiinței sociale — forță socială reală întrucît reprezintă momentul informațional (în sens clasic: „ideal") cu funcție de reglare a existenței sociale — permite pre-

---

[8] Practica social-istorică este luată în sensul în care, în literatura epistemologică de la noi, o definește și C. Popa *(Teoria cunoașterii*, București, Edit. științifică, 1972, p. 17—21, *passim)*, iar în literatura marxistă străină, L. Althusser *(op. cit., passim)*.

[9] O discuție mai amplă, în volumul colectiv, *Știința — forță de producție*, București, Edit. politică, 1964, precum și în lucrările consacrate revoluției științifico-tehnice de V. Roman, *Secolul XX — secolul marilor revoluții*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1976.

[10] G. Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht* (1961), Berlin, Dietz, 1965, p. 141—142, 195 și urm., și același, *Cibernetica și societatea* (1965), București, Edit. politică, 1966.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 338 și urm. Dealtfel, A. A. Bogdanov *(Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft*, Berlin, Nike, 1924) reduce activitatea științifică, în mod inacceptabil, la „adaptare socială", identificată, la rîndul său, cu adaptarea biologică.

[12] Ph. Roqueplo, *Huit thèses sur la signification de la Science*, în „Politique aujourd'hui", 1971, dec., p. 39—52.

cizări în continuare ale conținutului conceptului de subiect epistemic colectiv.

Conștiința socială, la Marx și Engels, nu presupune evident o entitate fizică în care este localizată: nu există un creier social. Realitate *nemijlocită* au creierele oamenilor, ale indivizilor. Altfel spus, „conștiință socială" nu este un concept empiric, ci unul teoretic[13], o abstracție de grad superior.

Conștiința socială desemnează, după cum se știe, o categorie sociologică (și de psihologie socială) reprezentînd modalitatea obiectiv detectabilă sub forma unor concepții formulate în limbaj interuman de comunicare, în idei, stări de spirit, mentalități etc. exprimate în atitudini, comportamente etc. și în sisteme de valori și norme corespunzătoare) a componentelor generalizate și deci comune, relativ omogene ale conștiințelor individuale ale majorității membrilor unor grupuri determinate de indivizi.

Dînd un sens metaforic termenilor luați din limbajul teoriei sistemelor, am putea considera conștiința socială drept structura comună, relativ invariantă față de diferențierile individuale, ale conștiințelor individuale proprii membrilor unei anume colectivități care *reflectă, exprimă* și, în același timp, *reglează* activitatea comună a acestora, ca membrii acelei colectivități concret-istorice. Conștiința socială nu este localizată într-un anume „organ" (sau subsistem) al sistemului social respectiv, ci este rezultanta sinergetică a activității acestuia ca un tot. În concepția lui Marx, Engels și apoi Lenin, conștiința socială are, întotdeauna, un purtător colectiv, care, în societățile divizate în clase antagoniste, este — în esență — fie clasă dominantă (conștiința socială a clasei dominante și ideologia dominantă), fie cea dominată conștiința de clasă a clasei dominate și ideo-(ogia revoluționară sau numai critic-protesltatară a acesteia).

Aceasta constituie o remarcabilă concretizare a *subiectului cognitiv colectiv*, ca particularizare a subiectului istoric colectiv.

În sfîrșit, odată cu diviziunea socială a muncii și apariția foarte curînd instituționalizată a activității de *cunoaștere științifică*, ca *variantă a muncii intelectuale socialmente necesare* în vederea „aproprierii" forțelor naturale și sociale ale ambianței, asistăm la emergența colectivităților specializate în acest sens: *subiecții epistemici colectivi*. În lucrările lui Marx cu privire la evoluția istorică a economiei politice (*Teorii asupra plus-valorii*), în scrierile lui Engels referitoare la istoria cunoașterii științifice (în parte, *Anti-Dühring*, dar mai ales, *Dialectica naturii*), apoi în considerațiile lui Lenin asupra istoriei cunoașterii teoretice (filozofie) și științifice (în *Materialism și empiriocriticism*, dar mai cu seamă în *Caiete filozofice*), se dezvoltă conceptul de subiect epistemic colectiv, chiar dacă termenul ca atare, nu apare. Astfel,

1) subiectul epistemic colectiv (deci, subiectul *colectiv* al cunoașterii științifice) este un subsistem specializat, dar în esență dependent și numai parțial (relativ) autonom, al subiectului cognitiv colectiv, echivalent, la rîndul său, cu subiectul istoric colectiv, în ipostaza sa cognitivă;

2) motivația, sistemul de interese al subiectului epistemic colectiv sînt distincte (interesele științifice), dar nu independente de motivația și interesele subiectului cognitiv colectiv, respectiv ale subiectului istoric colectiv; de aceea,

3) funcția socială a produselor subiectului epistemic colectiv (a științei ca sistem închis și/sau deschis de cunoștințe) nu rezultă numai din valoarea epistemică a acestora, ci și din valoarea lor operațională (pragmatică) în cadrul raportului de forțe dintre clase și grupe sociale care folosesc aceste „produse" ca instrumente ale puterii lor de a acționa; prin urmare,

4) se impune distincția între *funcția socială potențială* și cea *efectivă* a produselor activității subiectului epistemic colectiv;

5) procesul de producere, respectiv de dobîndire (achiziționare) a „produselor" subiectului epistemic colectiv sînt condiționate de funcția acestora de a fi expresii ale unor „puteri" sociale (în sensul lui Roqueplo); de aceea, diferite științe se află în raporturi diferite cu componentele structurale ale sistemului social (producție, bază, suprastructură etc.);

6) structurarea socială internă a activității științifice colective (pe grupe de interese) este condiționată de infrastructura și structura economică a societății prin intermediul suprastructurii dominante care controlează și, în proporție crescîndă, conduce și această regiune a practicii sociale;

7) în măsura în care produsele subiectului epistemic colectiv privesc *condițiile generale necesare ale oricărei practici sociale*, activitatea acestuia dobîndește autonomie relativă față de „valorile de comandă" suprastructurale: această componentă a activității științifice asigură caracterul cumulativ — deși întotdeauna critic-selectiv — al progresului în domeniul cercetării științifice.

În perspectiva acestor teze fundamentale, s-a afirmat originalitatea interpretării marxiste a specificului cunoașterii științifice ca *proces social* (diacronic: dezvoltare istorică;

---

[13] În această privință, trimitem, din nou, la L. Althusser, *op. cit.*, *passim*.

sincronic : cooperare) *dialectic, necesar pentru existența și dezvoltarea societăților.*

Această reconstrucție revoluționară a epistemologiei *presupune* conceptul de subiect epistemic colectiv.

II

În jurul clarificării conceptului de subiect epistemic colectiv a avut și are loc o luptă de idei fecundă. Ne limităm la o examinare critică a trei poziții ce s-au cristalizat, în literatura de specialitate, în legătură cu conceptul de subiect epistemic colectiv: **(a)** concepția lui G. Lukács, **(b)** doctrina „Școlii de la Frankfurt" (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) și **(c)** contribuția lui L. Goldmann.

În *Istorie și conștiință de clasă*[14], G. Lukács și-a propus să formuleze explicit schița „unei epistemologii sociale a cunoașterii"[15] pe care o cuprinde, după el, opera lui Marx. Într-o confruntare cu ceea ce poate fi denumită interpretare pozitivistă, respectiv banală ori vulgarizatoare a marxismului, G. Lukács își propune să examineze cunoașterea științifică a societății în raport cu subiectul istoric colectiv, reprezentat de cele două clase antagoniste ale societății capitaliste : burghezia și proletariatul. Firește, nu putem intra într-o discuție detaliată a întregii construcții lukácsiene. Ne oprim numai la aspectele nemijlocit legate de conceptul de subiect epistemic colectiv.

Lukács pornește de la teza că procesul istoric, ca un tot, este *mai real*, sub raport ontologic decît „faptele separate"[16], care, în fond nu sînt decît „momente artificial izolate și înghețate ale procesului total"[17]. Considerațiile sale privesc comportamentul celor doi subiecți epistemici colectivi din cadrul societății capitaliste : proletariatul și burghezia. Fiecare se caracterizează printr-o conștiință de clasă — înțeleasă ca matrice a întregii activități cognitive, inclusiv a celei epistemice — cu o structură și dinamică proprie. Filozoful maghiar dezvoltă, cu toate implicațiile și consecințele sale, analiza lui Marx și Fr. Engels din *Ideologia germană*, valorificînd în mod deosebit studiul monografic al concepțiilor economiei politice burgheze clasice realizat de Marx în *Contribuții la critica economiei politice* (1859), *Capitalul* (1867 și urm.) și *Teorii asupra plus-valorii* (postum).

Clasa este purtătorul conștiinței sociale. Cea dominantă în societatea capitalistă, conștiința socială a burgheziei este, datorită poziției de clasă a purtătorului său, o conștiință *divizată* (lipsită de unitate) și *falsă* („ideologică" în sensul prim al termenului). Datele experienței proprii sînt supuse unei deformări *(Verkehrung)* determinate de interesele de clasă. Lukács respinge presupunerea empiristă că „conștiința de clasă" a burgheziei s-ar exprima integral și consecvent într-una sau alta din construcțiile sale ideologice. Dimpotrivă, aceasta poate fi pusă în evidență numai printr-o analiză critică *(Ideologienkritik)* ce desprinde specificul falsei conștiințe burgheze în diversele sale manifestări concrete. Astfel, se impune distincția dintre conștiința de clasă *actuală* (reală) și cea *atribuită (zugerechnet)*[18]. Aceasta din urmă este o construcție teoretică : conștiința de clasă *potențială*, compatibilă cu poziția de clasă a burgheziei și exprimată printr-un tip specific de raționalitate. Ideologia, conștiința socială falsă, „raționalitatea" specifică burgheziei este dominată de un mecanism de mistificare și automistificare : reificarea *(Verdinglichung)*, transformarea raporturilor dintre oameni (inclusiv, dintre clase), dintre aceștia și obiecte, în *lucruri*, desprinse de actorii dezvoltării sociale, de oameni. Pradă reificării, conștiința burgheză este total alienată și nu găsește calea sesizării naturii autentice a vieții sociale în care este integrată.

În opoziție cu aceasta, conștiința de clasă a proletariatului, capabil datorită intereselor sale fundamentale să dezvăluie critic, să demistifice *(entzaubern)* realitatea, procesul istoric și să se transforme pe sine din produs (obiect) al procesului istoric în subiect al acestuia, se realizează pe sine ca *subiect-obiect al istoriei*[19].

Conștiințele de clasă radical opuse ale burgheziei și proletariatului constituie climatul ideologic diferențiat în cadrul căruia se desfășoară procesele epistemice corespunzătoare.

Dacă raționalitatea burgheză este caracterizată prin separarea absolută a subiectului și obiectului (istoric, cognitiv, epistemic), cea proletară este orientată spre restabilirea unirii acestora. De aici, posibilitatea, în cel de-al doilea caz și imposibilitatea, în primul, de a realiza o cunoaștere autentică a realității sociale, istorice.

---

[14] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Malik, 1923 ; cităm după ediția de Munter, Amsterdam, 1967, o reproducere fotomecanică a celei originale.

[15] P. Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston, 1974, p. 40.

[16] G. Lukács, *op. cit.*, p. 198.

[17] *Ibidem*, p. 202.

[18] G. Lukács, *Op. cit.*, p. 13—38

[19] G. Lukács, *Op. cit.*, p. 164 și urm.

Imaginea propusă de G. Lukács se caracterizează printr-o simplificare excesivă a opoziției dintre conștiințele de clasă, neglijînd componentele conștiinței sociale și, îndeosebi, ale cunoașterii științifice care nu au nemijlocit un caracter de clasă, ci se raportează la interese determinate de condiții generale ale convieţuirii și ale reproducției sociale a relațiilor și structurilor oricărei formațiuni sociale. De asemenea, viziunea lui Lukács este prea puternic influențată de concepția clasică, laplaceană a determinismului absolut, de tip mecanicist, fără a sesiza contradicțiile interne ale poziției de clasă, procesualitatea sa. Respingînd, pe bună dreptate empirismul, concepția lukácsiană se dovedește însă tributară perspectivei speculative hegeliene, ipostaziind „tipul ideal" al conștiinței de clasă și substituindu-l realității istorice. La fel, nu poate fi acceptată identificarea totală a subiectului epistemic colectiv cu clasa socială, cu subiectul istoric colectiv, identificare ce nu ține seama, între altele, nici de efectele diviziunii sociale a muncii *înăuntrul* claselor. Logica internă a acestui punct de vedere duce la dizolvarea partidului în clasă. Aceste obiecțiuni — și altele pe care nu le putem prezenta aici — nu pot umbri însă meritele lui G. Lukács în ceea ce privește punerea explicită a problemei subiectului epistemic colectiv, a legăturii acestuia cu clasele sociale și conștiința acestora, precizarea distincției dintre conștiința de clasă efectivă și potențială. Acest concept din urmă aduce lumini în ceea ce privește acea „cunoaștere de fond" *(background knowledge)* difuză în legătură cu care se desfășoară procesul de conceptualizare în știință. Existența sa fusese arătată de Fr. Engels, într-o notă din *Dialectica naturii* [20], iar relevanța sa pentru procesul epistemic este în general admisă. Așa, de pildă, Ph. Franck subliniază rolul său, referindu-se explicit, în această privință la Engels [21], iar M. Polanyi așază această categorie într-un loc central printre factorii ce colaborează la cunoașterea științifică [22].

O altă direcție în care s-a încercat o interpretare a categoriei marxiste de subiect epistemic colectiv a fost inițiată de ginditorii aparținînd „școlii de la Frankfurt" : Max Horkheimer [23], Th. W. Adorno [24], Herbert Marcuse [25] și Jürgen Habermas [26].

Contribuția cea mai semnificativă a „școlii de la Frankfurt" constă în critica ideologiei burgheze contemporane. În cadrul acestui demers critic, cu diferite argumentări și feluri analize, Horkheimer sau Adorno, Marcuse sau Habermas săvîrșesc însă o identificare între raționalitatea științifică și tehnică (de stăpînire a forțelor naturii) și logica represiunii sociale. Rădăcina acestei identificări forțate constă în confuzia dintre cunoașterea științifică (și tehnică) și folosirea sa socială *în cadrul societății burgheze*. Astfel, *știința* este înțeleasă drept expresie a dominației (capitaliste), generînd la rîndul său, în mod inevitabil, structuri represive, de dominație, iar raționalitatea tehnică, manipulativă, și de asemenea, de dominație, ca provocînd, la rîndul său, o instrumentalizare a omului, indiferent de natura formațiunii sociale.

Datorită, îndeosebi, operei lui Hebert Marcuse, teoria „științei și tehnicii, ca ideologie" a obținut o răspîndire largă în gîndirea nemarxistă și antimarxistă. Este vorba, evident, de o interpretare pseudo-ideologică în care radicalismul aparent abia reușește să ascundă caracterul utopic și antirevoluționar al doctrinei [27].

Pentru elucidarea conceptului de subiect epistemic colectiv, contribuția primei generații a „Școlii de la Frankfurt" (inclusiv Marcuse) constă mai ales într-o analiză a *funcției sociale* a științei și tehnicii în societatea burgheză (nu a științei și tehnicii în general, cum se pretinde) și în identificarea influenței sistemului social (a formațiunii sociale) asupra conținutului rațională a științifice promovate de subiectul epistemic colectiv, asociat clasei dominante, burgheze.

Din contribuția lui J. Habermas reține atenția îndeosebi încercarea de validare a tezei de origine marxistă potrivit căreia

---

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1969, p. 507—508 ; „cercetătorii naturii" preiau anumite categorii „fără nici un discernămînt, din conștiința comună a așa-zișilor oameni culți, dominată de rămășițele unor filozofii de mult perimamate ...".

[21] Ph. Franck, *Philosophy of Science*, Prentice Hall, 1957,

[22] M. Polanyi, *Personal Knowledge*, New York, Harper and Row, 1964.

[23] M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937), retipărită în *Kritische Theorie*, I — II, Frankfurt, 1968 (vol. II),

[24] Th. W. Adorno, *Negative Diatektik* Frankfurt, Suhrkamp, 1966,

[25] H. Marcuse, *L'Homme unidimmensionel*, Paris, Ed. Minuit, 1968, același, *Raison et révolution*, Paris, Ed. Minuit, 1968, cf. și J. - M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, Paris, UGE, 1968.

[26] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, (1968), Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

[27] A se vedea, de ex. L. Șerban, *Despre geneza și limitele ideilor social-politice ale lui Herbert Marcuse*, în „Era socialistă", 1976, nr. 2, p. 50 și urm.

procesul epistemic este dirijat de „interese cognitive", care nu pot fi reduse la gustul pentru „cunoaștere" sau „adevăr". Habermas are în vedere trei categorii *de interese care condiționează procesul epistemic*[28]: **(a)** cel tehnic, urmărind controlul operativ asupra unor procese obiective și obiectivitate, **(b)** cel „practic", în sensul specific dat acestui termen de Habermas (= obiectivitate produsă prin sesizarea hermeneutică a semnificației constituite), adică, de apărare a sistemului social existent, și **(c)** cel emancipator, vizînd schimbarea societății date.

Relația dintre cunoașterea științifică și aceste interese este caracterizată de Habermas prin cinci teze:

(1) procesele de cunoaștere sînt inseparabile de crearea și dezvoltarea societății (teoria cunoașterii devine teoric a societății)[29],

(2) cunoașterea are drept funcție menținerea și lărgirea existenței umane,

(3) cunoașterea condusă de interese se constituie în mediul muncii, al limbajului și al autorității,

(4) unitatea cunoașterii și a interesului rezidă în forța lor autoreflexivă ce-și are fundamentul în limbaj, singurul lucru specific uman în cunoaștere și singurul despre care putem avea o cunoștință certă,

(5) unitatea dintre cunoaștere și interes rezidă în dialectica care „restabilește ceea ce a fost suprimat din urmele istorice ale unui dialog suprimat".

Dacă prima generație a „Școlii de la Frankfurt" a subliniat mai ales existența unei „raționalități" — atotputernice — „a sistemului social", identică, în esența sa, cu „raționalitatea" clasei dominante și exploatatoare, Habermas, cum am văzut, introduce, prin cele trei tipuri de interese, ce condiționează procesul epistemic, o nuanțare, admițînd o diversificare a „raționalităților" — deci a climatelor ideologice —, refuzînd însă să lege aceste diferite tipuri de raționalitate de purtătorii lor reali, clasele sociale.

Vom înfățișa, în sfîrșit, aportul lui Lucien Goldmann. În lucrarea sa de bază, *Științe umane și filozofice* (1952)[30] în raport cu tema noastră, contribuția lui L. Goldmann constă în:

(1) evidențierea caracterului dialectic al metodei structuralist-genetice folosite de Marx (= dialectica este „structuralism genetic generalizat"),

(2) introducerea și folosirea consecventă a conceptului de subiect colectiv al cunoașterii și al creației culturale, respectiv literare,

(3) elucidarea unor aspecte semnificative ale conștiinței sociale („colective")[31].

În legătură cu metoda dialectică, fundamentarea conceptului de subiect (epistemic) colectiv pornește, la L. Goldmann, de la respingerea dualismului „eu"—„noi" (individ-colectivitate) propriu concepțiilor idealiste, pozitiviste. *Subiectul istoric* este, întotdeauna, „noi". Grupul social, colectivitatea reprezintă subiectul activ al relației dialectice „oameni-lumea", al „transformării societății umane". Individul, persoana, personalitatea pot fi înțelese numai în raport cu acest „noi" real, căci transpunerea subiectului biologic individual în viața socială nu ține seama tocmai de ceea ce am putea numi *mutația ontologică* intervenită prin instituirea condiției umane. „Or, dacă *libido*-ul, cu toată dezvoltarea și modificările survenite prin apariția conștiinței, a funcției simbolice și a limbajului, rămîne individualizat, — scrie L. Goldmann, — comportamentul corespunzător nevoii de stăpînire a naturii pentru ameliorarea condițiilor de viață se schimbă cu totul. Odată cu comunicarea și limbajul s-a dezvoltat de fapt posibilitatea unei diviziuni a muncii care va acționa la rîndul său asupra funcției simbolice ș.a.m.d. . . ., generînd ceva cu totul nou și necunoscut pînă aici: *subiectul constituit din mai mulți indivizi*"[31]. De aceea, în domeniul social-cultural, L. Goldmann respinge conceptul intersubiectivității — atît de fundamental în gîndirea noului pozitivism — preferînd pe acela de *relații intrasubiective*, adică „relații între indivizi care sînt, fiecare, elemente parțiale ale *adevăratului subiect al acțiunii*" — *colectivitatea*. Acest subiect colectiv — specific regiunii ontologice umane — este „*transindividual și infinit extensibil*"[32]. Nu este vorba, așadar, de o simplă modificare a terminologiei, ci de o problemă decisivă pentru cercetarea în domeniul științelor despre om.

Prin apariția subiectului colectiv, se constituie un nivel de semnificații. Ceea ce deosebește — și poate deosebi — visul, iluzia (senzorială), trăirea, de creație culturală este tocmai situarea acesteia din urmă *în sfera semnificațiilor inteligibile în raport cu subiectul colectiv*. L. Goldmann este categoric: paradoxurile generate de postularea subiectu-

[28] J. Habermas, *op. cit.*, p. 234 și urm.

[29] La fel și P. Fogarasi, *Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*, în *Unter dem Banner des Marxismus*, 1930, reproducere fotomecanică din 1968.

[30] În afara lucrării citate mai sus, ne referim și la studiul *Subiectul creației culturale* (1965), reprodus în *Sociologia literaturii*, p. 75—94.

[31] Cf. P. Hamilton, *op. cit.*, p. 65—74.

[32] L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, p. 82.

[33] L. Goldmann, *op. cit.*, p. 83 — subl. ns.

lui individual pot fi rezolvate numai prin postularea subiectului colectiv. „Bineînțeles, nu este vorba ... de o conștiință colectivă care s-ar situa în afara conștiințelor individuale, căci nu există o altă conștiință decît aceea a indivizilor. Numai că anumite conștiințe ale indivizilor se găsesc în relații *intrasubiective* și nu intersubiective una cu cealaltă, și constituie astfel subiectul oricărei gîndiri și al oricărei acțiuni cu caracter social și cultural" [34].

Acest subiect plural este acela care *elaborează gîndirea teoretică* și viziunile asupra lumii. Conștiința personalității creatoare este tocmai aceea în care subiectul colectiv s-a exprimat la un nivel de coerență cu mult mai înalt decît cel atins de conștiința oamenilor obișnuiți [35].

Pentru înțelegerea acestui concept, L. Goldmann se referă, pe bună dreptate, la Marx, anume la teza despre caracterul ireductibil al relației indivizi-colectivitate: „Mai întîi de toate trebuie să evităm — spune Marx — a opune din nou «societatea», ca abstracție, individului. Individul este *ființă socială*. Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață *colectivă*, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a *vieții sociale*. Viața individuală a omului și viața lui generică nu sînt ceva *diferit*" [36].

Conștiința socială (= colectivă) „desemnează un ansamblu de conștiințe individuale și relațiile lor reciproce", dar nu s-ar putea situa în afara acestor conștiințe. Viața socială este un ansamblu structurat de comportamente ale unor indivizi conștienți (în diferite grade de adecvare) de condițiile mediului natural și social, de ei înșiși, integrați, într-un fel, în grupuri, care, ca subiecți colectivi, caută să dea răspunsuri unitare și coerente ansamblului de probleme pe care le ridică mediul înconjurător, adică să stabilească între ele (grupurile) și mediul corespunzător un echilibru. Acest echilibru dinamic se obține în cadrul interacțiunii dintre subiectul colectiv și ambianța sa: prin practica social-istorică [37]. Există grupuri specializate în efectuarea unor anumite activități în cadrul practicii — un astfel de grup, constituind un subiect colectiv, reprezintă și purtătorii activității de achiziționare și prelucrare a informației relevante pentru descrierea și explicarea științifică a lumii înconjurătoare: *subiectul epistemic colectiv*.

Conștiința socială, în genere, trebuie văzută sub două aspecte: conștiința *reală* a grupurilor și conștiința lor *posibilă* [38]. Aceasta din urmă reprezintă domeniul semnificațiilor *compatibile* cu practica unui anume grup (clasă socială), în timp ce prima — domeniul semnificațiilor efectiv elaborate. „Maximum de conștiință potențială a unei clase sociale constituie, întotdeauna, o viziune asupra lumii coerentă din punct de vedere psihologic" [39], o „structură psihică" comună, în timp ce conștiința reală a clasei este, pe deplin, — *exprimată*.

Am urmărit, în mod critic, trei încercări mai noi (Lukács, „Școala de la Frankfurt", L. Goldmann) de interpretare a conceptului de subiect epistemic colectiv — producător și creator al cunoștințelor socialmente elaborate. Cu tot efortul remarcabil al gînditorilor citați, determinarea conceptului este compromisă datorită unei insuficiente rigori teoretice și metodologice.

De aceea, din aceste contribuții nu s-au putut reține decît cîteva aspecte menite să nuanțeze și să adîncească conceptul marxist autentic de subiect epistemic colectiv.

★

În concepția materialismului istoric, *se impune*, — deci, — din rațiuni teoretice — *conceptul de* **subiect istoric colectiv**, înțeles însă concret-istoric, ca o clasă, respectiv grup de clase sau grup înăuntrul unei clase, care *îndeplinește o anumită practică socială sau o anumită specie de activități din cadrul unui* **praxis**, *propriu unei anumite formațiuni sociale. Activitatea științifică* — o componentă necesară pentru orientarea practicii sociale — reprezintă, la rîndul său, *o specie de activitate socială efectuată de un* **subiect espistemic colectiv** *care se află într-o relație determinată cu subiectul istoric colectiv corespunzător.*

Elaborarea conceptului de subiect epistemic colectiv — al cărui „loc teoretic" poate fi identificat în concepția epistemologică a lui Marx — permite descrierea și explicarea științifică a activității științifice și, totodată, evitarea paradoxelor idealismului subiectiv spre care îndrepta reflecția filozofică postularea subiectului epistemic individual.

---

[34] L. Goldmann, *op. cit.*, p. 84.
[35] *Ibidem*, p. 90.
[36] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 578.
[37] L. Goldmann, *Op. cit.*, p. 28 și urm.
[38] L. Goldmann, *Op. cit.*, p. 39 urm.
[39] L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie, passim.*

ACȚIUNE, LIBERTATE, RESPONSABILITATE

DE

CORNEL POPA

Este cert că în ultimele decenii în literatura filozofică națională și internațională s-au intensificat preocupările de filozofia, sociologia, logica și metodologia *acțiunii sociale*. Este de ajuns să menționăm în acest sens tematica ultimelor două congrese internaționale de filozofie. La Viena în 1968 tema „Libertate, responsabilitate și decizie" a reținut atenția unei ședințe plenare, iar cel de-al XV-lea Congres organizat la Varna în 1973 a acordat un spațiu și mai larg problemelor întemeierii și motivării acțiunilor sociale în condițiile revoluției științifice și tehnice contemporane. Faptul apare evident și din simpla consultare a publicațiilor de specialitate din țară și din străinătate.

Cauza mai profundă a acestui fenomen rezidă în creșterea substanțială a influenței ființei umane organizată ca agent colectiv asupra cadrului fizico-natural, cosmic și ecologic precum și asupra existenței sociale, asupra modului de trai, a vieții individului și colectivităților.

În continuarea unor preocupări mai vechi ne propunem în comunicarea de față să enunțăm cîteva gînduri despre rolul acțiunii în determinarea statutului ontologic al ființei umane, despre corelația dintre norme, inițiativă și libertatea de acțiune, să relevăm dependența amplorii responsabilității persoanei de măsura intervenției sale ca agent în săvîrșirea acțiunii sociale, să delimităm cîteva accepții noi ale termenului de responsabilitate și să-l raportăm la structurile organizaționale, la sistemele de roluri și statusuri sociale precum și la acțiunile pe deplin săvîrșite sau consumate în trecut precum și la acțiunile ce urmează a fi înfăptuite. Vom argumenta teza că responsabilitatea nu este în societatea socialistă numai un concept descriptiv și explicativ ci și un concept prospectiv care orientează activitatea revoluționară a comuniștilor, a oamenilor muncii.

1. ACȚIUNEA ȘI STATUTUL ONTOLOGIC, COGNITIV ȘI AXIOLOGIC AL FIINȚEI UMANE

Am arătat cu alt prilej că marxismul deține o netăgăduită prioritate în investigarea acțiunii sociale, îndeosebi a celei productive și politico-revoluționare[1]. Urmarea inevitabilă a angajării ființelor umane în acțiunea socială transformatoare este instituirea unui nou statut ontologic al omului; pe fundalul existenței fizic-naturale, omul a edificat o a doua existență, existența socială alcătuită din rezultatele muncii sale, din baza tehnică materială (unelte, instalații, edificii etc.) și din sistemul relațiilor economice instituite între oameni în procesul producției. După cum se știe, pe temelia acestora se înalță suprastructura instituțională și ideologică.

Nu este în intenția comunicării de față aprofundarea conceptului de formațiune social economică și a perspectivei sistemice și dinamice asupra vieții sociale. Credem însă oportun să revenim dintr-o perpectivă logico-metodologică asupra definirii conceptului de acțiune umană și să insistăm asupra statutului ontologic, cognitiv și teleologic al acesteia.

Din punct de vedere ontologic acțiunea este o transformare indusă de ființa umană ce intervine ca agent asupra ambianței fizico-naturale și sociale. S-ar părea, deci, că pentru caracterizarea naturii unei acțiuni este suficient să deținem informațiile corespunzătoare despre starea inițială a sistemului fizico-natural și social înainte de intervenția agentului, pe care convenim să o notăm prin w_i, despre starea finală a sistemului după intervenția agentului notată prin w_f și, în sfîrșit, despre starea în care ar fi ajuns sistemul dacă agentul nu ar fi intervenit în cursul evenimentelor fizico-naturale și sociale, notată prin w_h. Utilizînd aceste trei stări și doi conectori binari — T — și — I —, care se citesc „inițial — și după aceea —" și „ — în loc de —", logicianul finlandez Georg von Wright consideră că natura unei acțiuni este pe deplin determinată dacă în locul pauzelor sau liniilor din schema —T (—I—) vom plasa propoziții descriptive atașate celor trei stări caracteristice prin care este caracterizată acțiunea umană[2]. Formula $w_i\ T\ (w_f\ I\ w_h)$, care se citește „starea w_i se

[1] Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica deontică*, în „Forum. Științe sociale", nr. 1, 1969, p. 57—73.

[2] Georg Henrik von Wright, *An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action* în *Acta Philosophica Fennica*, Fasc XXI, North Holland Publishing Company Amsterdam, 1968, p. 43—45.

transformă în starea w_f în loc de w_h, descrie generic conceptul de acțiune cu ajutorul conceptului de stare și a operatorilor T și I. Trecerea de la w_i la w_h reprezintă ceea ce Wright numește *prilejul* sau *oportunitatea* acțiunii : starea finală w_f mai poartă și numele de rezultat al acțiunii.

Fără a intra aici în detaliile logicii acțiunii se impun cîteva observații importante pentru desfășurarea ulterioară a expunerii noastre.

Definirea conceptului de acțiune și edificarea teoriei logice a acțiunii se sprijină la Wright pe conceptul de schimbare și pe teoria logică a schimbării. La rîndul său, termenul de schimbare este luat într-o accepție generalizată, astfel încît se include, în ciuda intuițiilor noastre, și conservarea în timp a stării unui sistem și menținerea în timp a unor privațiuni (absența unor stări sau proprietăți determinate).

Agentul acțiunii nu apare în mod expres în limbajul teoriei wrightiene a acțiunii. Prezența sa este sesizabilă prin mutația sau devierea cursului evenimentelor de la $w_i\ T\ w_h$ la $w_i T\ w_f$, ceea ce poate fi exprimat grafic prin fig. 1

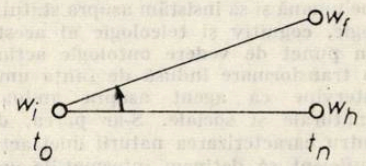


Fig. 1. Efectul intervenției agentului în șirul evenimentelor

În fig. 1 am notat prin t_0 momentul asociat stării inițiale și prin t_n momentul asociat stării finale sau rezultatului acțiunii.

În ciuda faptului că schema wrightiană a acțiunii permite regăsirea celor opt conduite praxiologice elementare, respectiv opt acte sau abțineri elementare în raport cu o situație dată [3], și este suficientă pentru elaborarea unui calcul logic, se cuvine să observăm că ea lasă neevidențiată cel puțin o dimensiune esențială a conceptului de acțiune și anume ideea de scop, obiectiv sau intenție a agentului. Wright însuși este conștient de această omisiune [4].

Am propus nu demult [5] două calcule de logica acțiunii ce asimilează ideea de scop, calcule ce pot fi privite ca soluții alternative în edificarea logicii conduitei raționale. În primul rînd din aceste calcule starea ipotetică w_h din schema wrightiană este înlocuită prin starea-țel, w_t ; în cel de-al doilea se propune o teorie logică ce conservă cele trei stări wrightiene, cărora li se alătură starea țel. Modificările introduse în schema wrightiană pot fi exprimate grafic prin fig. 2.

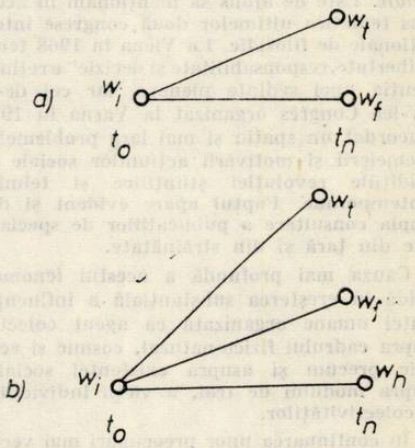


Fig. 2. Reprezentarea grafică a situațiilor de referință în cele două sisteme de logica conduitei raționale.

Unghiul $w_t\ w_i\ w_f$ din fig. 2, a) și b) descrie *abaterea* sau *devierea* rezultatului acțiunii de la țelul prestabilit. Cu cît acest unghi este mai mare cu atît acțiunea este mai imprecisă ; dimpotrivă, cazul cînd unghiul, să presupunem, are 0° desemnează coincidența perfectă dintre starea finală și țel. În fig. 2.b. unghiul dintre $w_f\ w_i\ w_h$ desemnează, ca și în fig. 1, *amploarea acțiunii*, gradul de deviere, ca urmare a intervenției agentului, a cursului evenimentelor de la cursul lor firesc. Suma celor două unghiuri $w_f w_i w_h$ și $w_t w_i w_f$, unghiul $w_t w_i w_h$ desemnează *amploarea proiectului* inițiat de agentul de referință.

Două motive de insatisfacție pot fi formulate în raport cu tentativele noastre de a ameliora schema conceptuală wrightiană de definire a acțiunii : primul privește relativa imprecizie a termenului de scop, conotația

---

[3] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action, A logical Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 57 ; vezi și Cornel Popa, *Conceptul marxist de practică și unele achiziții ale logicii moderne*, comunicare la Simpozionul „Marxismul și teoriile contemporane în artă, literatură și lingvistică", mai 1967. Facultatea de limbi romanice, clasice și orientale.

[4] Georg Henrik Wright, *An Essay in Deontic Logic* ..., p. 44.

[5] *Conceptul de acțiune. Tipologia acțiunii*, Conferință ținută la 25 ianuarie 1977 la Universitatea Cultural Științifică și în două expuneri făcute ulterior în cadrul Seminarului de logică deontică și praxiologie din Institutul Politehnic București.

destul de vagă a conceptului de scop în literatura psihologică, sociologică, filozofică; cel de-al doilea rezidă în disconsiderarea în limbajul propus a dimensiunii cognitive.

Primul neajuns poate fi relativ ușor spulberat. Ideea de *scop* poate fi definită ca o lume posibilă sau o stare a unui sistem de acțiune nesatisfăcută de starea inițială w_i în momentul t_0, dorită și valorizată pozitiv de agentul de referință și realizabilă într-un moment ulterior t_n.

Teoria lumilor posibile dezvoltată de Leibniz, Carnap, Wright, Krippke și Hintikka ca o interpretare semantică a logicilor modale și deontice poate deveni un instrument prețios în captarea și operarea cu conceptul de scop, dacă convenim să restrîngem ideea de scop la mulțimea stărilor logic și fizic posibile și, deci, să excludem din teoria noastră scopurile absurde, inconsistente, irealizabile.

Cel de-al doilea inconvenient al proiectului nostru privește încorporarea în teorie a dimensiunii cognitive a acțiunii. Nici logica wrightiană a acțiunii, nici versiunile de logică a acțiunii concepute de noi, nu cuprind convenabil dimensiunea cognitivă a acțiunii. Amploarea informațiilor despre condițiile inițiale ale acțiunii, legile obiective de dezvoltare a sistemului fizic natural și social-uman ce servește drept oportunitate a acțiunii și modul specific de relativizare a acestora la agenții acțiunii vor face obiectul unor cercetări aparte.

Prezentarea, chiar și succintă, a tentativelor de elaborare a unor teorii logice ale acțiunii ne permite punerea în lumină a unor concluzii, credem, importante pentru dezvoltarea teoriei filozofice marxiste despre acțiunea umană.

a. Proiectul wrightian de logică a acțiunii este compatibil cu definiția dată de Marx muncii ca un proces între om și natură, un proces în care omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe între el și natură [6]. Ceea ce surprinde teoria propusă de filozoful finlandez este amploarea schimbărilor induse de agent în natură prin trecerea de la starea inițială la starea finală în loc de starea finală ipotetică. În teoria wrightiană agentul este neașteptat de discret; de el luăm seama doar prin efecte postume.

Marx vorbește de schimbarea agentului în procesul muncii. În teoria wrightiană aceasta poate fi observată în schimbările intervenite în *abilitatea* sau competența acțională a agentului.

b. Proiectul wrightian de logica acțiunii sesizează în exclusivitate dimensiunea ontologică a acțiunii umane: ce mutații determină agentul prin intervenția sa în linia de evoluție a lumii înconjurătoare. Logica wrightiană, după cum am mai observat, ignoră dimensiunea teleologică a acțiunii umane. Aceasta este asimilată, după cum am încercat să arătăm în fiecare dintre versiunile de logică a acțiunii propuse de noi.

c. Sistemele logice mai sus menționate nu iau în considerare competența acțională a agentului, dependența nivelului de performanță de aceasta. Am încercat în altă parte să arătăm corelația intimă dintre modalitățile „posibil acțional" sau „realizabil" și abilitatea sau accesibilitatea agentului individual la dobîndirea unei anumite performanțe [7].

d. Dimensiunea axiologică și normativă a acțiunii pot fi asimilate prin introducerea în limbajul logicii acțiunii a unor functori deontici sau axiologici.

e. Sistemele de logica acțiunii, logicile deontice, logica cooperării, logicile teleologice, sistemele deontice-teleologice, logica preferinței etc. pot fi interpretate ca fragmente sau modele parțiale ale unei realități sociale complexe de care încearcă să dea seama teoria filozofică a acțiunii.

2. NORME, INIȚIATIVĂ ȘI LIBERTATE ÎN ACȚIUNEA UMANĂ

Normele sînt sisteme de reguli degajate din scrutarea critică a acțiunilor umane, din judecarea rezultatelor acestora din punctul de vedere al intereselor și aspirațiilor unor clase, grupuri sau categorii de agenți sociali. Normele exprimate de regulă prin obligații, interdicții și permisiuni sînt instrumente de optimizare a conduitei agenților acțiunii în concordanță cu valorile admise și impuse de forțele și organele puterii. Obligațiile și interdicțiile ce vizează conduita unui agent într-un sistem determinat de activitate determină restricțiile sau coercițiunile (constrîngerile) la care este supus acesta în procesul integrării și cooperării lui cu celelalte categorii de agenți ce intervin în genul respectiv de activitate. Mulțimea conduitelor necoercitive pe care le poate adopta agentul nostru de referință în condițiile respectării prescripțiilor normative constituie zona sau aria libertăților ce-i sînt îngăduite în limitele sistemului de norme dat. Conduita liberă este astfel circumscrisă de mulțimea permisiunilor nonobligatorii.

---

[6] Karl Marx, *Capitalul*, Secțiunea III, Cap. V, § 1, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Edit. politică, 1966, p. 190.

[7] Cornel Popa, *Modalități praxiologice*, în „Revista de filozofie" nr. 6, 1976, p. 694—705.

În logica deontică de tip wrightian am demonstrat în 1974 o teoremă după care libertatea în raport cu o acțiune dată este tot una cu statutul de permisiune — non obligatorie pe care îl are acea acțiune în sistemul de norme considerat [8].

În consecință, inițiativa va apare într-un sistem de acțiune ca un caz de conduită liberă, ca o permisiune nonobligatorie.

Un agent ce se conformează unui sistem de norme se poate manifesta liber deopotrivă prin conduită activă sau înfăptuire a unei acțiuni necoercitive și prin abținere sau renunțarea de bună voie la săvîrșirea acțiunii în cauză.

Conduita liberă activă și în concordanță cu prescripțiile unui sistem de norme am numit-o în 1975 drept inițiativă. În sistemul deontico-praxiologic inițiativa este introdusă ca un concept derivat, pe baza conceptelor primitive de execuție și constrîngere: inițiativa este execuție necoercitivă [9]. În respectivul sistem orice inițiativă presupune libertatea. Acesta este conținutul teoremei T_7 [10].

Inițiativa astfel definită caracterizează spațiul de liberă întreprindere permis unui agent de un sistem de norme dat, dar nu inițiativa reală, de fapt, a acestuia. La urma urmei agentul poate să-și manifeste inițiativa și într-un mod ce contravine prescripțiilor normative; el poate să întreprindă o acțiune ce-i este statutar interzisă. Nerespectarea deliberată a interdicțiilor este un caz de inițiativă ilegală sau neconformă cu sistemul de norme, dar totuși inițiativă.

Depășind restricțiile impuse de sistemul deontico-praxiologic, vom face în continuare unele considerații filozofice și logico — metodologice despre locul și rolul inițiativei în sistemele de acțiune.

Inițiativa unui agent este o manifestare a autodinamismului acestuia. Ea înseamnă declanșarea unei acțiuni dintr-un impuls sau comandă interioară, independent de stimulii externi. Inițiativa înseamnă o tentativă a agentului de a înfăptui o stare dezirabilă a sistemului de acțiune, de a se pune pe sine sau pe semenii săi într-o nouă circumstanță acțională, ce satisface într-un grad mai înalt, mai complet, exigențele sale valorice.

În actul de inițiativă intervine o componentă cognitivă, proiectiv-anticipatoare, și foarte adesea fantezia creatoare. Stimulată de un interes sau o trebuință, călăuzită de discursul rațional, calcul și fantezie, inițiativa tinde să promoveze un nou nivel de valori. Acesta este și temeiul pentru care inițiativele constructive, stenice sînt căutate și apreciate în toate domeniile de activitate.

Opusul inițiativei este rutina, desfășurarea constantă a ciclului de acte și comportamente în concordanță cu niște reguli impuse de tradiție, fără performanțe deosebite, dar la adăpost de orice riscuri și răspunderi suplimentare. Dimpotrivă, inițiativa este între anumite limite o explorare a necunoscutului, o provocare a deprinderilor de adaptare stereotipă. Ea comportă, deopotrivă, riscul inadecvării proiectului de acțiune la condițiile obiective și mijloacele existente, precum și riscul înfrîngerii omului de inițiativă, chiar în condițiile unui succes tehnic-operațional, de către reprezentanții modului tradițional de gîndire și acțiune. De aceea, inițiativa înseamnă în toate cazurile o asumare de responsabilitate.

O inițiativă este în toate cazurile o *tentativă* și numai în unele un succes. Cerințe esențiale pentru reușita unei inițiative sînt întemeierea ei pe rezultatele cunoașterii științifice, pe investigația experiențelor anterioare, perseverența și analiza comparată a conduitelor alternative eșuate, parțial sau deplin reușite.

Succesul într-o inițiativă tehnico-productivă, de cercetare, social-politică sau culturală înseamnă afirmarea și omologarea socială a noului. Teoria științifică și experiența individuală furnizează celui ce îndrăznește să asalteze noul anumite puncte de reper, dar nu există norme și algoritmi pentru producerea noului. Acesta este prin definiție o încălcare și răsturnare de normă și cutumă, dar conduce, în mod paradoxal, la reinstituirea de normative și criterii în activitățile umane la un nou nivel de performanță. Inițiativa individuală sau de grup izbutită extinde sfera *posibilului acțional* sau a realizabilului, inaugurează noi orizonturi sau continente ale activității umane, care odată atestate și omologate social sînt supuse normării și standardizării, devin accesibile tuturor agenților instruiți corespunzător.

Inițiativa, acțiunea umană novatoare, această fuziune dintre cunoaștere, fantezie, pasiune și perseverență este calea sigură de realizare plenară a personalității umane și de înfăptuire a progresului social. Un indiciu cert de superioritate a orînduirii socialiste față de toate tipurile de orînduiri sociale

---

[8] Cornel Popa, *Logical theory of liberty and constraint*, în *Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique*. Tome 18, nr. 3, 1974, p. 193.

[9] Cornel Popa, *Decision in deontic praxiological systems, I*, în *Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique*, Tome 20, nr, 2, 1976, p. 175—176.

[10] Cornel Popa, *Decision in deontic praxiological systems, II*, în aceeași revistă, Tome 20, nr. 3, 1976, p. 278.

cunoscute în istorie constă tocmai în cîmpul larg pe care îl deschide aceasta afirmării inițiativei creatoare a maselor în multiple planuri de activitate material productivă, politic obștească, de cercetare științifică, cultural artistică etc. „Comuniștii, toți constructorii socialismului din patria noastră trebuie să dovedească spirit cutezător în gîndire și muncă, în întreaga lor viață, îndrăzneală și fermitate în promovarea noului ..."[11].

3. AGENT, CONDUITĂ, RESPONSABILITATE

Prin *agent* înțelegem persoana sau ființa umană ce intervine în desfășurarea evenimentelor fizico-naturale sau sociale și provoacă, ca urmare a intervenției sale, o modificare semnificativă a situației acționale inițiale. O ființă umană este agent în măsura în care interacționînd cu ambianța declanșează anumite devieri sau abateri de la desfășurarea „firească" a evenimentelor. Orice caz de intervenție a unui agent pune în evidență o relație determinist-cauzală între persoana sau ființa umană ca sistem anatomo-fiziologic, material-energetic și ambianța cosmico-naturală și social-economică. Interacțiunea agentului cu ambianța, cu obiectul acțiunii, presupune de fiecare dată un transfer sau un consum de energie, chiar dacă uneori acesta este extrem de mic. Dar esențial pentru calitatea de acțiune este producerea unei schimbări semnificative pentru ființa umană, crearea de valori, materiale sau spirituale, îmbogățirea relațiilor interumane.

Se cuvine să semnalăm, dincolo de componentele substanțial-energetice și axiologice ale intervenției unui agent, existența unor componente cognitiv-informaționale și deliberativ-volitionale. Întrucît presupunem ființa umană înzestrată cu discernămînt și liber-arbitru, agentul apare ca sursă sau cauză *primară* a *evenimentului* sau faptei inițiate, ca forță demiurgică, creatoare ce induce mutații în existența naturală sau socială. Pe acest temei, agentul a fost adesea înțeles exclusiv ca o forță spirituală ce comandă substanței și nu ca un sistem complex material-energetic și cognitiv-informațional și axiologic. Firesc este să înțelegem agentul în integritatea componentelor sale material-energetice, cognitiv-informaționale, axiologice și deliberativ-volitionale.

Fără prezența și intervenția agentului în ordinea evenimentelor fizico-naturale nu putem vorbi de acțiune umană. La limită, vom putea considera act sau conduită umană simpla inserare a agentului într-un context sau situație acțională, chiar dacă acesta nu schițează nici un gest și nu exercită nici o presiune asupra obiectelor mediului ambiant, optînd pentru abținere sau nonintervenție. *Ființa umană* se *manifestă* în acest caz ca un *agent potențial*. Conduita omisivă sau abținerea reprezintă și ea o atitudine praxiologică ce angajează, asemenea comportamentului activ, opțiunea sau decizia agentului și în consecință responsabilitatea acestuia. Vom încerca în cele ce urmează să arătăm, între altele, dependența responsabilității unui agent de starea sa fizică și psihică, de statutul și atribuțiile pe care le are, de amploarea intervenției sale în săvîrșirea sau producerea unor fapte, de informațiile pe care le deține și intențiile care-l animă.

Responsabilitatea ne apare astfel ca un concept axiologic complex ce ține de aprecierea și evaluarea conduitei agenților, și care este structurat la mai multe nivele, juridic, politic și moral.

Vom spune că un agent este *responsabil* de o acțiune, dacă și numai dacă, acțiunea aparține abilității sau competenței acestuia, nu are caracter inevitabil pentru agent și stă în puterea agentului să-i dea un curs sau altul.

În sens juridic, responsabilitatea unei persoane rezidă în obligația de a răspunde de consecințele actelor proprii[12]. În dreptul penal responsabilitatea este un concept polar ce presupune din partea infractorului obligația de a suporta o pedeapsă pentru fapta săvîrșită sau conduita ilegală urmată iar din partea instanței și organelor de stat dreptul de a pronunța și de a aplica o pedeapsă. Ideea responsabilității agentului față de faptele sale și consecințele lor previzibile se întemeiază pe supoziția rolului activ al agentului, al deciziilor și opțiunilor acestuia, în producerea, orientarea sau prevenirea, evitarea sau omiterea unor conduite, rezultate sau stări finale indezirabile. Natura acțiunii săvîrșite de agent precum și amploarea și forma participării determină în drept responsabilitatea și vinovăția acestuia.

Astfel în dreptul penal se disting mai multe tipuri de participanți la o infracțiune : autori, instigatori și complici[13]. *Autorul* este persoana care săvîrșește nemijlocit o faptă sau o acțiune prevăzută de legea penală; *instigatorul* este persoana care determină în mod

---

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 160.

[12] Ion Oancea, *Drept penal*, Edit. didactică și pedagogică, 1971, p. 418.

[13] *Codul penal al Republicii Socialiste România*, Consiliul de Stat, 1973, p. 13, Art. 23.

intenţional săvîrşirea de către o altă persoană a unei fapte prevăzute de legea penală; *complicele* este persoana care înlesneşte sau ajută, cu intenţie, o altă persoană, indiferent de modalitate, la săvîrşirea unei fapte prevăzută de legea penală. Cînd o faptă este săvîrşită de un autor unic, acestuia îi revine integral responsabilitatea: el este cel care ia hotărîrea de a săvîrşi fapta şi tot el cel care o execută. Dimpotrivă, în cazul instigatorului există o relativă separare între intenţia şi hotărîrea de a se săvîrşi o anumită faptă care aparţine iniţial instigatorului şi producerea sau executarea faptei care revine persoanei instigate. Intenţia sau proiectul faptei este inoculat de instigator executantului printr-un act de convingere sau persuasiune, constînd în îndemnuri, argumentări, promisiuni, rugăminţi, viclenii etc. În acest caz, responsabilitatea faptei săvîrşite revine, deopotrivă, instigatorului şi executantului. Pe acest temei, legea sancţionează pe instigator cu pedeapsa prevăzută pentru autor.

Participarea *complicelui* la producerea faptei penale se poate manifesta sub forma unui *ajutor material* sau a unui *ajutor moral*, prin oricare dintre căi acesta contribuind la săvîrşirea de către autor a faptei. În consecinţă, legea penală sancţionează pe complice potrivit contribuţiei sale la săvîrşirea infracţiunii.

Putem, deci, conchide că în dreptul penal responsabilitatea agentului acţiunii şi, în consecinţă mărimea pedepsei, este direct proporţională cu amploarea participării, cu rolul jucat în comiterea infracţiunii; se aplică dictonul popular, „după faptă şi răsplată".

Termenii de responsabilitate şi „persoană responsabilă" sînt utilizaţi în drept şi cu accepţia de agent aflat în deplinătatea facultăţilor sale psihice şi morale, care săvîrşeşte în cunoştinţă de cauză anumite fapte, anticipează şi acceptă, sau cel puţin avea datoria să cunoască, să prevadă şi să evite, anumite conduite ce aduc prejudicii valorilor apărate de lege.

A spune despre o persoană în acest sens că este *responsabilă* înseamnă a afirma că acţiunile sale cad sub incidenţa legilor. Opusul responsabilităţii în acest sens este *iresponsabilitatea*.

O persoană este *iresponsabilă* de o anumită faptă prevăzută de legea penală, dacă în momentul săvîrşirii acesteia din cauza alienaţiei mintale, sau din alte cauze, nu putea să-şi dea seama de acţiunile sau inacţiunile sale, ori nu putea fi stăpîn pe ele[14]. Iresponsabilitatea în această accepţie derivă din starea nefirească, anormală a agentului acţiunii sau din cauza constrîngerii exercitate asupra sa de un alt agent, factori ce-i anihilează iniţiativa şi controlul faptelor săvîrşite. Starea de iresponsabilitate îi este provocată agentului de factori fizico-naturali, anatomo-biologici sau neurofiziologici aflaţi mai presus de controlul său sau în cel de-al doilea caz libera sa opţiune, chiar dacă agentul este în deplinătatea facultăţilor sale, este împiedicată de ameninţarea şi agresiunea altui agent. Iresponsabilitatea este determinată de factori şi circumstanţe acţionale obiective. De aceea, ea nu trebuie confundată cu conduita *lipsită de răspundere* cînd un agent săvîreşte fapte prevăzute de legea penală, din proprie opţiune şi aflîndu-se în deplinătatea facultăţilor sale psihice şi morale. În conduita lipsită de răspundere, ilegală şi infracţională spre deosebire de cea iresponsabilă, stă în puterea sau abilitatea agentului evitarea faptei reprobabile, dar acesta în mod deliberat nu evită fapta sancţionată de lege, ci o săvîrşeşte, în speranţa că nu va fi descoperit.

Tradiţia multiseculară a impus în formularea normelor de drept utilizarea termenului de responsabilitate şi a opuşilor săi aproape exclusiv în raport cu conduita ilegală a agenţilor acţiunii. Explicăm aceasta prin ponderea deosebită a enunţurilor prescriptive tari ce stabilesc coerciţiuni, obligaţii sau interdicţii, pentru diferite clase de agenţi, enunţuri prin care clasele dominante şi-au ridicat la rang de lege voinţa şi interesele lor.

În conformitate cu sistemele de norme instituite agenţii acţiunii sociale pot fi traşi la răspundere şi consideraţi ca responsabili de orice abatere de la prescripţiile normative. Astfel, cineva poate fi făcut răspunzător de neîndeplinirea unei obligaţii sau de săvîrşirea unei acţiuni interzise; şi o conduită şi alta este pasibilă de sancţiune. A fi responsabil, în acest caz, înseamnă a cădea sub incidenţa unei legi penale, a fi pasibil de pedeapsă pentru un act voluntar de conduită.

Dar responsabilitatea poate fi privită în conformitate cu definiţia avansată mai sus de noi, ca un atribut al conduitei umane în genere şi nu restrictiv doar ca un atribut al conduitei umane reglementată de coerciţiuni, de obligaţii sau interdicţii. În această accepţie filozofică mai largă un agent este responsabil de *orice* acţiune întreprinsă precum şi de cele omise, dar aflate la un moment dat în competenţa sa decizională sau executivă, indiferent de faptul dacă acestea îi apar prin sistemele de norme ca obligaţii sau, dimpotrivă, îi apar ca drepturi sau libertăţi.

Termenul de responsabilitate nu mai este demult în literatura socială din ţara noastră un termen exclusiv juridic. Reflectînd mutaţii

[14] *Ibidem*, p. 20, Art. 48.

profunde în conduita oamenilor și în criteriile de evaluare a acesteia, termenul de responsabilitate a pătruns temeinic în literatura etică și politico-ideologică, relevînd o dimensiune majoră a activității indivizilor și colectivelor sociale prin care aceștia atestă aderiunea lor la valorile societății noastre socialiste.

Responsabilitatea ne apare astfel ca un atribut sintetic complex, rezultat din cercetarea, și evaluarea prin prisma valorilor și normelor societății socialiste, a idealurilor acesteia, a comportamentului fiecărui individ, echipă sau colectiv de muncă. Spiritul de răspundere sau responsabilitatea este expresia aderiunii individului sau colectivului la valorile societății socialiste. Cineva acționează responsabil într-o împrejurare dată dacă prin conduita sa contribuie la promovarea valorilor societății socialiste, preîntîmpină acțiunile și conduita ce contravin acestor valori.

Atitudinea responsabilă a omului este, așadar, legată deopotrivă de producerea și de apărarea valorilor societății noastre socialiste. Ea presupune înainte de toate apărarea orînduirii sociale și de stat, a bazei ei sociale, alianța muncitorească-țărănească și a unității socialiste a poporului, apărarea independenței și suveranității naționale, dezvoltarea și apărarea proprietății socialiste, a patrimoniului cultural-științific, angajarea fermă în lupta pentru înfăptuirea programului partidului de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism.

În accepția definită mai sus responsabilitatea sau mai exact conduita responsabilă poate interveni și intervine de fapt în toate etapele unei acțiuni: în definirea, inițierea sau comanda unei acțiuni, în planificarea și proiectarea variantelor ei de realizare, în decizia sau alegerea uneia dintre variante, în execuția acțiunii, în evaluările parțiale și aprecierea calitativă a executării diferitelor operații componente sau a subansamblelor obiectului construit, în evaluarea finală a produsului, în utilizarea corectă, conform normativelor a produsului, în întreținerea și repararea acestuia.

Dintre momentele enumerate mai sus ținem să menționăm că spiritul de răspundere al unui agent se manifestă cu prioritate în momentele conceperii, deciziei și evaluării rezultatelor unei acțiuni. Vom vorbi în acest sens de o responsabilitate a actului de concepere și proiectare a unei acțiuni sau a unui produs, de responsabilitatea deciziei ca omologare socială a inițiativei și proiectului de acțiune și în sfîrșit, de responsabilitatea actului de evaluare finală a rezultatelor acțiunii. Este lesne de observat că toate trei momentele reținute mai sus sînt acte care implică în mod major cadrele tehnico-inginerești de concepție și cadrele de conducere.

Conceperea și proiectarea revine, așadar cadrelor tehnice de specialitate, îndeplinirea responsabilă a acestor operații fiind condiționată de pregătirea tehnico-profesională și științifică a acestora. Actul deciziei este un atribut major al organelor de conducere politică și administrativă, al consiliilor de conducere din întreprinderi și instituții, din centralele industriale și din alte organe economice și politice sau administrative. Evaluarea este o operație complexă la care participă deopotrivă cadrele de specialiști și cadrele de conducere, conlucrarea dintre acestea fiind esențială pentru înfăptuirea conduitei responsabile în acest moment al acțiunii.

Este legitim să ne întrebăm: ce raport există între responsabilitate și competență profesională, în ce măsură conduita responsabilă duce la sporirea competenței profesionale și invers, în ce măsură competența profesională este însoțită de un înalt spirit de răspundere?

Vom observa mai întîi că spiritul de răspundere este pentru anumite persoane o dimensiune psihică și morală, interioară și inatacabilă a conduitei lor, izvorînd din aderiunea fermă la valorile societății noastre socialiste. Sînt împrejurări cînd agentul acțiunii își *asumă* din proprie inițiativă anumite răspunderi; în altele, dimpotrivă, anumite răspunderi îi sînt *încredințate* de organele de conducere politică sau economico-administrativă.

Numirea într-o muncă politico-administrativă investește întotdeauna pe agentul acțiunii cu multiple răspunderi și responsabilități. Este oportun să menționăm aici că actul numirii nu conferă agentului în cauză și competență cognitivă și tehnico-operațională, dacă acesta nu le-a dobîndit prin experiența sa anterioară sau nu le-a deținut cel puțin ca aptitudini, inteligență și disponibilitate. Or, în viața reală nu sînt excluse cazurile cînd agenți ai acțiunii sociale înzestrați cu competență decizională, normativ-administrativă ignoră sau desconsideră condițiile și exigențele tehnico-operaționale ale deciziilor pe care le iau. În aceste cazuri agentul decident manifestă superficialitate și lipsă de răspundere în conduita sa. Acesta a fost, de exemplu, cazul persoanelor care au dispus reamenajarea subsolurilor sau parterelor unor blocuri, tăierea unor stîlpi de rezistență, supraîncărcarea unor etaje, ignorînd sau desconsiderînd avizele și aprecierile tehnice.

Decizia de ordin administrativ nu poate anihila și nu se poate elibera de restricțiile și normativele tehnico-operaționale întemeiate pe cunoașterea legilor fizicii și pe experiența milenară a activităților umane.

Decizia normativ-administrativă trebuie să fie dublată de competență profesională, să nu încalce nici într-un caz exigențele și prescripțiile tehnico-operaționale desprinse din cercetarea științifică și experiența practică umană. Pentru prevenirea unor acțiuni lipsite de răspundere de genul celei menționate mai sus se interzice prin lege proiectarea sau executarea oricărei modificări care slăbește rezistența construcției[15].

4. RESPONSABILITATE ȘI STRUCTURI ORGANIZAȚIONALE

Am cercetat pînă acum, în principal, raportul dintre amploarea participării agentului și responsabilitatea acestuia. Mai mult, am văzut că agentul este responsabil sau irresponsabil de faptele sale în funcție de starea sa fizică și mintală, de gradele de libertate pe care le are sau nu le are în conduita sa. Dorim acum să arătăm că amploarea responsabilității unui agent depinde în mod hotărîtor de poziția și statutul pe care îl deține într-o structură organizațională dată, de atribuțiile, drepturile și obligațiile care îi sînt conferite prin sistemul de norme, locului și statutului pe care îl deține în organizația respectivă.

Am definit *organizația* ca o mulțime stabilă de agenți în interacțiune între care au fost instituite: 1) raporturi de cooperare în vederea realizării unui scop; 2) o structură formală, atribuții, roluri și trepte ierarhice, inclusiv separarea relativă a deciziei de execuție 3) un sistem de norme, obligații și răspunderi și care 4) întreține relații sistematice cu mediul ambiant și satisface anumite trebuințe ale acestuia[16].

Organizația este, așadar, un agent colectiv ce adoptă o conduită teleologică în care activitățile și atribuțiile indivizilor sînt diferențiate și specializate iar cooperarea lor este reglementată prin sisteme de norme. Tocmai această diferențiere și specializare a agenților individuali în realizarea scopului de ansamblu al organizației conduce la distribuirea neuniformă a responsabilității diferitelor categorii de agenți participanți la acțiunea socială colectivă.

Să considerăm, de exemplu, structura organizațională a unei întreprinderi industriale mari redată sintetic printr-o organigramă.

Vom observa mai întîi faptul că atribuțiile și responsabilitățile diferitelor categorii de agenți sînt divizate pe tipuri de activități privind principalele funcțiuni ale întreprinderii: planificare și dezvoltare, personal, învățămînt și școlarizare, programarea și pregătirea producției, organizarea producției, control tehnic de calitate, aprovizionare și desfacere, transporturi, administrativ, financiar, contabilitate etc. Fiecărui tip de muncă și fiecărei specialități îi incumbă o sumă de responsabilități specifice ce sînt stipulate, de regulă, în codul muncii sau în regulamentele de ordine interioară.

În al doilea rînd este lesne de constatat faptul că responsabilitățile agenților variază după nivelul treptei ierarhice. Cadrele de conducere au cu prioritate responsabilități *decizionale*, de *organizare* și *control*, de *evaluare* și *îndrumare* și mai puține sau deloc responsabilități de ordin practic-operațional; dimpotrivă, agenții situați la nivelul formațiilor de lucru au cu prioritate responsabilități de ordin *practic-operațional*, *executiv;* aceștia răspund de modul cum au fost respectate prescripțiile tehnologice, de calitate și promptitudinea execuției. Serviciul de proiectare a produselor industriale și de prototipuri are responsabilități în direcția *concepției* de noi produse, trebuie să asigure întemeierea științifică a activității productive, competitivitatea acestora cu cele mai bune produse pe piața mondială; controlul tehnic de calitate și laboratoarele au responsabilități în direcția *evaluării* și asigurării unei înalte calități a produselor.

Considerînd firească și necesară compartimentarea și specializarea responsabilităților, trebuie să menționăm aici că în întreprinderile noastre nu există oameni ce au în exclusivitate doar responsabilități practic-operaționale, executive și că este asigurată prin constituția și legile țării participarea tuturor categoriilor de agenți la pregătirea și luarea deciziilor, la analiza și aprecierea rezultatelor muncii. Ruptura între decizie și execuție, fundamentală și inevitabilă în întreprinderea de tip capitalist este înlăturată în întreprinderea socialistă în care oamenii muncii participă de drept în consiliile de conducere ale întreprinderilor și centralelor industriale iar adunarea generală a producătorilor este organ legiuit de conducere a întreprinderilor.

---

[15] Legea privind asigurarea durabilității, siguranței în exploatare, funcționalității și calității construcțiilor. Art. 11.

[16] Cornel Popa, *Analiza logică a structurilor organizaționale*, în volumul colectiv în pregătire *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii umane.*

5. SISTEMELE DE NORME ȘI RESPONSABILITATEA

Normele sînt reguli menite să călăuzească conduita agenților acțiunii în circumstanțe acționale tipice, impunîndu-le acestora comportări în concordanță cu valorile ocrotite de lege și interzicîndu-le conduitele ce contravin acestora. Sistemele de norme, legile juridice și codurile morale apar astfel ca instrumente de proiectare și optimizare a conduitei social-umane.

Orice sistem de norme propune un anumit model de conduită și respinge, blamează și pedepsește, într-o formă sau alta, comportările ce contravin modelului sau tipului ideal de conduită înfățișat.

În conformitate cu un sistem de norme dat un agent este responsabil de îndeplinirea tuturor obligațiilor ce-i revin *(responsabilitatea* sa *executivă* sau *activă)* și este responsabil de respectarea tuturor interdicțiilor ce-i vizează statutul și activitatea sa *(responsabilitatea* sa *prohibitivă).* Încălcarea uneia sau alteia dintre aceste două feluri de responsabilități îl conduce la acțiuni *ilegale* sau neconforme cu prevederile sistemului de norme.

Vom numi acțiunile sau actele de conduită marcate de aceste două feluri de responsabilități drept *responsabilitate normată* pentru agentul în cauză.

Acest fel de responsabilitate normată este calificat de unii autori drept mulțime a *răspunderilor* unui agent într-un sistem de acțiune[18]. Dar potrivit definiției pe care am propus-o în paragraful 3, responsabilitatea privește totalitatea abilităților comportamentale ale ființei umane, deopotrivă acțiunile acesteia ce cad sub forța prescriptivă sau coercițiunea sistemelor de norme precum și acele acțiuni ce cad, din perspectiva sistemelor de norme, în domeniul conduitei libere și al inițiativelor creative pe care și le poate asuma agentul. Vom numi acest ultim gen de responsabilitate, drept *responsabilitate a conduitelor liber adoptate* sau *normativ necoercitive.* În acest gen de responsabilitate înscriem inițiativele pe care un agent le poate manifesta în raport cu sarcinile sale de producție sau în munca de cercetare științifică, în creația artistică, în educație și instrucție etc. În aceste cazuri agentul întreprinde o premieră în domeniul acțiunii, încalcă stereotipiile și rutina, își asumă riscul unui eventual eșec din dorința nestăvilită de a contribui la promovarea noului, a valorilor materiale sau spirituale.

Inițiativa întreprinsă în aceste condiții trebuie inevitabil apreciată din două puncte de vedere : acela al *întemeierii sale axiologice,* al avantajelor morale, politice, economice și cultural-științifice pe care le va aduce reușita acesteia și acela al *întemeierii științifico-tehnice și operaționale* a proiectului conceput, al realismului și realizabilității tipului de acțiune imaginat. Din aceste considerente asociem întotdeauna în mintea noastră ideea de responsabilitate a acțiunilor întreprinse cu ideea forței de anticipare și prevedere a consecințelor îndepărtate ale acțiunilor pe care le întreprindem în prezent. Responsabilitatea implică sau presupune *anticiparea* rezultatelor acțiunii și evaluarea acestora din punctul de vedere al intereselor majore ale oamenilor muncii.

În conformitate cu distincțiile operate mai sus vom delimita trei accepții deosebite ale expresiilor de agent sau persoană responsabilă.

Potrivit primului sens, cel mai sărac în conținut, vom numi drept *agent responsabil* o ființă umană aflată în deplinătatea capacităților sale fizice și psihice ce a întreprins neconstrîns o faptă determinată sau s-a abținut neconstrîns de la săvîșirea unei fapte.

Responsabilitatea în acest sens înseamnă conduită intenționlă a agentului și situație acțională obiectiv necoercitivă, opțiune și libertate a acestuia de a săvîrși sau de a omite fapta în cauză și în consecință imputabilitatea faptei către agent. A fi responsabil înseamnă în acest sens a fi pasibil de a fi supus pentru fapta în cauză rigorilor legii.

Un al doilea sens al termenului agent sau persoană responsabilă presupune judecarea conduitei agentului din punctul de vedere al prescripțiilor normative ce-i sînt asociate : orice agent are responsabilitatea îndeplinirii la timp și statutar a obligațiilor ce-i revin și de asemenea responsabilitatea evitării acțiunilor ce-i sînt prin norme interzise. În acest caz responsabilitatea agentului acțiunii constă în a satisface exigențele de conduită prescrise de legiuitor pentru persoanele avînd locul și statutul său în cadrul sistemului social de acțiune. A te comporta responsabil înseamnă a onora pe deplin așteptările clasei sau grupului social ale căror interese sînt apărate de sistemul de norme.

Distingem, în sfîrșit, un sens mai tare pentru termenul agent sau persoană responsabilă în conformitate cu care aceasta nu numai că satisface exigențele normate și așteptările de conduită (e vorba de conduita standard) dar le și depășește pe acestea inițiind, dincolo de sfera obligațiilor preconizate de sistemul de norme, acțiuni și evenimente noi care duc la sporirea eficienței acțiunilor umane și la afirmarea la un nivel mai înalt a valorilor sociale. Conduita res-

[18] Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale,* Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 8—101.

ponsabilă a agentului izvorăşte în acest caz din prelucrarea creatoare, critică şi revoluţionară a experienţei proprii şi a celei sociale, din fuziunea dintre cunoaşterea ştiinţifică şi activitatea practică, din pasiunea şi ardoarea cu care acesta aderă la valorile noii societăţi.

Cele trei accepţii ale termenului de agent responsabil pot fi extinse şi asupra termenului de conduită responsabilă.

Considerînd în exclusivitate ultimele două sensuri definite pentru conceptul de conduită responsabilă, *conduită responsabilă*$_1$ = conduită în conformitate cu prescripţiile normative ce revin agentului de referinţă şi *conduită responsabilă*$_2$ = conduită în conformitate cu prescripţiile normative şi în acelaşi timp depăşirea exigenţelor şi aşteptărilor acestora prin iniţiative constructive sau conduite de ocrotire a valorilor manifestate, dincolo de cerinţele normative, putem distinge trei nivele ale comportamentului agenţilor în raport cu spiritul lor de responsabilitate: conduită sub nivelul exigenţelor normative, cînd agenţii dovedesc un nivel scăzut de responsabilitate sau de competenţă executivă; conduită la nivelul exigenţelor statutare sau normate şi în sfîrşit, conduită responsabilă creatoare, cînd aceştia nu numai că satisfac exigenţele normative dar le şi depăşesc prin iniţierea unor acţiuni şi realizarea unor performanţe superioare estimaţiilor normate. În raport cu prima specie de conduită sistemul social şi în particular factorul putere acţionează printr-o gamă variată de reacţii faţă de agenţii acţiunii ce merg de la observaţii critice şi recomandări pînă la sancţiuni mai mult sau mai puţin grave; cea de-a doua specie de conduită este întotdeauna acceptată şi foarte adesea stimulată să se transforme în cea de-a treia specie de comportare sau atitudine a agenţilor faţă de sistemul de norme, atitudine care este, de regulă, nu numai acceptată dar şi stimulată prin sistemul de gratificaţii şi recompense. Acţiunile responsabile, încununate de succes conduc la formarea *prestigiului* agentului, la recunoaşterea de către opinia publică a competenţei şi eficienţei sale în genul respectiv de activitate. Dimpotrivă, funcţionarea repetată sub nivelul exigenţelor normative conduc la *oprobriul* sau dezaprobarea conduitei agentului de către opinia publică.

6. LOGICA DEONTICĂ ŞI DEFINIREA CONCEPTULUI DE RESPONSABILITATE

Logicianul suedez Stig Kanger a propus în „Law and Logic" o definiţie formală a conceptului de responsabilitate. „Un agent a este *responsabil* pentru o acţiune p dacă şi numai dacă, agentul a este *blamabil* sau *lăudabil* pentru p"[19]. Sensul exact al conceptului de responsabilitate depinde după cum este lesne de observat, de accepţia pe care o dă termenilor de „blamabil" şi „lăudabil". Pentru definirea acestora S. Kanger utilizează alţi cinci termeni:

1) *Shall* p = Trebuie p;
2) *Do* (a, p) = Agentul a execută p;
3) *Unav* (a, p) = Este inevitabil ca a să facă p;
4) *Conv.* (a, p) = Agentul a este convins de p;
5) *Can* (a, p) = Agentul a poate face p.

Agentul a este blamabil pentru p, dacă şi numai dacă:

1) *Shall* — p;
2) *Do* (a, p);
3) *-Unav* Do (a, p);
4) *Can Conv* $(a,$ *Shall* — $p)$;
5) *Can Conv* $(a,$ *Do* $(a, p))$,
6) *Can Conv* $(a,$ *Unav D* $(a, p))$

Tălmăcind limbajul simbolic, vom putea spune că agentul a este *blamabil* pentru fapta p, dacă şi numai dacă: 1) trebuia să se evite acţiunea p; 2) agentul a a efectuat acţiunea p; 3) săvîrşirea de către a a lui p nu a fost inevitabilă; 4) agentul a a fost convins că trebuia să evite acţiunea p; 5) agentul a a fost convins că produce starea p; 6) agentul a a fost convins de faptul că era inevitabil ca el să execute p.

Pentru definirea termenului „*lăudabil*" se înlocuieşte în condiţiile 1) şi 4) *Shall* — p prin *Shall* p care se citeşte „trebuie să fie p".

Formula astfel modificată va putea fi citită: „agentul a este *lăudabil* pentru fapta p dacă şi numai dacă: 1) trebuie să se realizeze p; 2) agentul a a efectuat acţiunea p; 3) săvîrşirea de către a a lui p nu a avut caracter inevitabil; 4) a a putut fi convins că trebuie p; 5) agentul a a putut fi convins să producă starea p; 6) a a putut fi convins că este inevitabil să producă p.

Condiţia 6) nu satisface exigenţele de intuitivitate necesară: corect ne pare să formulăm condiţia 6) astfel:

6') *Can Conv* $(a,$ *-Unav D* $(a, p))$

respectiv: agentul a putut fi convins de faptul că nu era inevitabil ca el să execute acţiunea p.

Functorul $D(a, p)$ este analog functorului Ep utilizat de noi în sistemul deontico-praxiologic[20], cu singura deosebire că în construcţia lui Kanger el este definit ca o

[19] *Theoria*, XXXVIII, 1972, Partea treia, p. 128.

[20] Cornel Popa, *Decision in deontic-praxiological Systems*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique", nr. 2, 1976, p. 174—176.

relație binară. În mod analog, formula *Can (a, p)* este corespondentul posibilului acțional ◈ (a, p) utilizat de noi [21].

Kanger utilizează în definițiile menționate un functor epistemic *Conv* (a, p) de tipul celui utilizat de Hintikka în *Knowledge and Belief*, *Conv (a, p)* fiind analog cu *B (a, p)*. Remarcăm în trecere că utilizarea iterată a functorilor comportă dificultăți de ordin tehnic.

Definiția responsabilității dată de S. Kanger poate fi modificată convenabil prin înlocuirea lui *Shall* prin functorul deontic *O*, cu înțelesul curent de obligație sau citit ca „trebuie" în sens de prescripție a unei norme juridice sau a unei norme morale. Pe această cale înrudirea ideii de responsabilitate cu cea de obligație devine și sub aspect formal evidentă.

CONCLUZII

Responsabilitatea este un concept praxiologic și axiologic care vizează deopotrivă conduita umană și rezultatele acesteia, bunurile materiale și spirituale. Conceptul de responsabilitate interesează în mod major pe jurist, pe etician, pe filozof și pe omul politic. Responsabilitatea este expresia aderiunii agentului acțiunii sociale la un sistem de valori.

Analiza întreprinsă ne permite să conchidem că elaborarea praxiologică a conceptului de responsabilitate reclamă cercetarea, înainte de toate, a stării fizice și psihice a agentului acțiunii și a condițiilor fizico-naturale și sociale în care acționează acesta, absența unor cerințe minime de sănătate sau a posibilităților de control, a unui spațiu de deliberare și inițiativă, îl degrevează pe agent de responsabilitatea implicării sale în circuitul evenimentelor sau faptelor sociale. În al doilea rînd, se impune să conchidem că există o corelație strictă între gradul de implicare a agentului în mecanismul cauzal al faptei și gradul sau amploarea responsabilității sale. Imixtiunea cognitiv-informațională prin comunicare și persuasiune induce responsabilitate asupra agentului: autorul moral își asumă și el, ca și autorul material, responsabilități și este după natura faptei apt de a fi supus blamului sau elogiului.

Vom conchide, în al treilea rînd, că responsabilitatea este un atribut al conduitei sau comportamentului uman și nu exclusiv al conduitei active, efective. Sîntem responsabili de ceea ce întreprindem dar și de faptele de la care ne abținem. Conduita omisivă, abținerea deliberată de la anumite fapte, angajează și ea răspunderea noastră.

Responsabilitatea, vom menționa în al patrulea rînd, se distribuie neuniform la diferite nivele și trepte ierarhice și se manifestă aparte în diferite specii de activitate umană. Mai mult, responsabilitatea se manifestă distinct în diferite etape ale uneia și aceleiași acțiuni: vom distinge între responsabilitatea inițiativei și a deciziei, a execuției și a evaluării, după cum putem vorbi despre o responsabilitate a actelor de control.

Mulțimea responsabilităților încredințate sau asumate de către diferitele categorii de agenți participanți la acțiunea socială sînt consemnate în sistemele de norme ce funcționează ca mijloace de optimizare a conduitei agenților acțiunii sociale în acord cu sistemul de valori afirmat și adoptat de clasele și grupurile sociale dominante în societate. Nu va fi, deci, surprinzător faptul că noțiunea de responsabilitate se corelează firesc cu cele de obligație, interdicție, inițiativă și libertate cercetate de sistemele logico deontice actuale. Acesta este și temeiul pentru care s-a încercat în literatura logică definirea formală a conceptului de responsabilitate.

Conceptul de responsabilitate se opune și se raportează specific deopotrivă la cel de *iresponsabilitate* în sensul de conduită în raport cu care este improprie aplicarea exigențelor deontic normative față de un agent sau o faptă determinată și la cel de *lipsă de răspundere* ca ignorare sau neglijare a atribuțiilor și obligațiilor ce-i reveneau agentului prin norme și statut, în condițiile cînd acesta ar fi putut urma o conduită în concordanță cu cerințele acestora.

Responsabilitatea agentului acțiunii vizează întreg sistemul obligațiilor sale, totalitatea competențelor sale decizionale, executive, apreciative etc. Tocmai de aceea ea se manifestă pregnant în activitatea de decizie, care presupune, între altele, prevederea și evaluarea consecințelor îndepărtate ale acțiunilor umane.

---

[21] Cornel Popa, *Modalități praxiologice* în „Revista de filozofie", nr. 6 din 1976, p. 700—701.

EVOLUȚIA TEORIEI MARXISTE A DETERMINISMULUI SOCIAL LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

DE

RADU FLORIAN

Pentru o apreciere corectă a stadiului și a problematicii actuale a teoriei marxiste a determinismului social este necesară cunoașterea evoluției sale după Marx și Engels. Această cunoaștere este cu atît mai necesară, cu cît în secolul nostru teoria marxistă a fost îndeosebi cunoscută nu prin intermediul operei lui Marx și Engels, ci al unor lucrări aparținînd unor teoreticieni ulteriori, adică prin optica acestora asupra textelor marxiste. Pe această cale se poate stabili, totodată, și relația dintre sursele originale ale teoriei și evoluția ei ulterioară, gradul ei de adecvare cu cele dintîi, elementele noi ca și fenomenele de stagnare.

Gînditorii marxiști de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și din primele decenii ale secolului al XX-lea nu au putut cunoaște teoria marxistă a determinismului social în integralitatea ei*. Totodată, datorită inexistenței unor studii sistematice de cercetare științifică asupra operei filozofice a lui Marx și Engels, au putut să treacă neobservate unele particularități fundamentale ale acesteia, ceea ce și-a pus pecetea asupra receptării și interpretării teoriei determinismului social.

Se adaugă și faptul că cei mai mulți dintre gînditorii marxiști ai perioadei istorice la care ne referim s-au rezumat, cel mai frecvent, la prezentarea și explicarea ideilor filozofice ale lui Marx și Engels, concentrîndu-și contribuția originală spre analiza unor probleme sociale și politice ale epocii sau ale anumitor societăți. Puțini dintre ei și-au îndreptat atenția și spre probleme teoretice generale ale gîndirii filozofice marxiste. Uneori, așa cum se va vedea, contribuția lor a fost indirectă, prin ecoul sau consecințele în sfera gîndirii filozofice ale abordării unor fenomene sociale, ca cel al revoluției sau al trecerii la socialism, printr-o optică nouă.

Vom surprinde, în cele ce urmează, pe scurt, modul în care teoria marxistă a determinismului social a fost interpretată de cei mai influenți gînditori marxiști de la sfîrșitul secolului trecut, cum au fost Plehanov, Kautski și Gherea, urmînd ca într-un studiu viitor să extindem analiza asupra teoreticienilor marxiști din primele decenii ale secolului nostru: Lenin, în primul rînd, apoi Buharin, Stalin, Gramsci și Lukács.

Plehanov. Opera lui Plehanov (1856—1918) este consacrată în mare parte explicării și apărării filozofiei marxiste împotriva curentelor filozofice idealiste, cercetării izvoarelor teoretice ale marxismului și a locului pe care îl ocupă în istoria filozofiei. Se poate afirma că opera sa este, cu precădere, aceea a unui filozof, în cadrul ei teoria marxistă a determinismului social ocupînd un rol însemnat.

În mod insistent Plehanov a explicat *determinismul social* ca *produs al unității dintre acțiunea economică și aceea a formelor activității spirituale*, a criticat constant reducerea teoriei marxiste la o teorie determinist economică sau la o teorie a factorilor. Dar, cu toate acestea, în prezentarea teoriei marxiste a determinismului social, Plehanov introduce elemente inexistente în sursele ei originare și contrastante, unul dintre ele fiind teza *rolului determinant al mediului geografic* în dezvoltarea socială.

Astfel, pentru Plehanov, mediul geografic reprezintă cauza apariției omului ca făuritor de unelte și a dezvoltării variate a mijloacelor de producție. El afirmă chiar că mediul geografic înconjurător este *variabila principală* a dezvoltării forțelor de producție. În *Contribuții la dezvoltarea concepției moniste asupra istoriei* Plehanov scria: „Așadar *numai datorită anumitor însușiri deosebite ale mediului geografic strămoșii noștri antropomorfi s-au putut ridica la acel înalt nivel de dezvoltare intelectuală necesar transformării lor în toolmaking animals. De asemenea numai anumite particularități ale aceluiași mediu au putut oferi un cîmp larg folosirii și perfecționării permanente a acestei noi aptitudini « de făurire a uneltelor »*. În procesul istoric de dezvoltare a forțelor de producție, aptitudinea omului de « a făuri unelte » trebuie să fie considerată, în primul rînd, ca o *mărime constantă*, iar condițiile exterioare, înconjurătoare de folosire a acestei aptitudini, ca o *mărime în veșnică schimbare*"[1].

Evidenta neînțelegere a particularității societății de a fi subiect, relevată de întemeie-

---

* Radu Florian, *Unele probleme actuale ale determinismului social marxist*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1976.

[1] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. 1, București, Edit. politică, 1958, p. 488.

torii marxismului, îl face pe Plehanov să apeleze la mediul geografic ca element cauzal al apariției omenirii.

În explicarea dialecticii modului de producție, Plehanov reține și accentuează ideea rolului determinant al mijloacelor de producție față de relațiile de producție. În formularea raportului dintre forțele și relațiile de producție există o oscilație între formulări care indică *interdependența* componentelor modului de producție și afirmarea rolului cauzal al forțelor de producție, dar în cadrul acestei oscilații se impune în mod deosebit ultima formulare. Astfel în lucrarea amintită se menționează în acest sens că : „La el (Marx — n. n.) *economia societății* și *psihologia ei* reprezintă două laturi ale unuia și aceluiași fenomen al « producției vieții » oamenilor, al luptei lor pentru existență, în cadrul căreia ei se grupează într-un anumit mod datorită stării respective a forțelor de producție. Lupta pentru existență creează *economia* lor ; pe baza ei se formează și *psihologia* lor. Economia însăși este ceva derivat, ca și psihologia. Și tocmai din această cauză *se schimbă* economia oricărei societăți care progresează : o nouă stare a forțelor de producție aduce cu sine o nouă structură economică, precum și o nouă psihologie, un nou « spirit al vremii ». De aici se vede că numai în limbaj popular se poate vorbi de economie ca despre *cauza primă* a tuturor fenomenelor sociale. Departe de a fi cauza primă, ea însăși este o urmare, o « funcție » a forțelor de producție" [2].

Acest text degajă cîteva teze semnificative pentru gîndirea lui Plehanov, printre care o evidentă influență darvinistă în interpretarea fenomenelor sociale, manifestată în ideea că lupta pentru existență a oamenilor a dus la crearea economiei lor, că producția socială a vieții lor ar fi identică cu lupta lor pentru existență, ceea ce constituie o deformare a ideilor lui Marx, o expresie a insuficientei cunoașteri a specificului realității sociale. Se degajă, de asemenea, ideea că economia este un produs derivat al mijloacelor de producție, că nu ea, ca ansamblu al relațiilor economice, are rolul determinant în dezvoltarea socială, ci *mijloacele de producție*, ceea ce înseamnă *considerarea tehnicii drept cauză primă a dialecticii sociale*. Este o interpretare eronată a teoriei marxiste a determinismului social, care, în forme diferite, va influența gîndirea marxistă pînă în zilele noastre.

Faptul că pentru Plehanov mijloacele de producție reprezintă elementul primordial al societății rezultă și din legătura nemijlocită pe care o stabilește între acestea și regimul politic sau între ele și fenomenele spirituale ale unei orînduiri. Astfel el scria că „un anumit sistem politic este creat tocmai *pentru a contribui la dezvoltarea forțelor de producție*" [3]. După cum considera, în același spirit, că ideile lui Plutarh despre invențiile lui Arhimede, „au fost determinate de starea forțelor de producție din acea vreme" [4].

Evoluția mijloacelor de producție a fost concepută de Plehanov desfășurîndu-se pe baza perfecționării lor spontane de către producători. „Munca sclavului — scria el — este puțin favorabilă dezvoltării forțelor de producție ; în aceste condiții ele se dezvoltă foarte încet, dar totuși se dezvoltă, și sosește, în sfîrșit, momentul cînd exploatarea muncii sclavului devine mai puțin avantajoasă decît exploatarea muncii omului liber" [5]. Rămîne, însă, fără răspuns întrebarea privind sursele acestui proces de perfecționare permanentă a mijloacelor de producție, ale automișcării lor.

În timp ce mediul natural determină mijloacele de producție, acestea determină relațiile de producție, relațiile sociale în ansamblul lor. În lucrarea sa *Contribuții la istoria materialismului* Plehanov scria : „Așadar, omul obține din mediul natural înconjurător materialul necesar pentru a-și crea organe artificiale cu ajutorul cărora luptă cu natura. Caracterul mediului natural înconjurător determină caracterul activității sale productive, caracterul *mijloacelor* sale *de producție. Dar mijloacele de producție determină relațiile dintre oameni în procesul de producție în mod atît de necesar* cum armamentul unei armate determină întreaga ei organizare, toate relațiile dintre indivizii din care se compune. Or, relațiile dintre oameni în procesul de producție social determină întreaga structură a societății. Influența mediului natural asupra acestei structuri este deci un fapt incontestabil. *Caracterul mediului natural determină caracterul mediului social*" [6].

Adesea punctul de vedere al lui Plehanov transpare prin intermediul unor afirmații contradictorii. Astfel, deși admite că dialectica modului de producție este cauza dezvoltării sociale, exprimă logica sa independentă, el subliniază, totodată, că mediul natural constituie un factor important al istoriei „*datorită influenței pe care o exercită asupra dezvoltării forțelor de producție*" [7].

De asemenea, cu toate că admite interacțiunea componentelor modului de producție, el o concepe ca o relație cauzală în cadrul căreia mijloacele de producție ar îndeplini rolul de cauză primă.

---

[2] *Ibidem*, p. 511—512.

[3] *Ibidem*, p. 509.

[4] *Ibidem*, p. 490.

[5] *Ibidem*.

[6] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. al II-lea, București, Edit. politică, 1961, p. 124.

[7] *Ibidem*, p. 125.

În sfîrșit, continuînd să accepte ideea că orice instituție este o formă a dezvoltării forțelor de producție, Plehanov afirmă, în aceeași scriere, că ele nu determină nemijlocit moravurile și ideologiile unor societăți, ale unor clase : „*Înclinațiile și gusturile unei clase depind deci de gradul ei de dezvoltare și, mai mult încă, de poziția ei față de clasa suprapusă, poziție determinată de această dezvoltare*" [8]. Iar mai departe el conchidea că : „*În domeniul ideologiilor, multe fenomene nu pot fi explicate decît în mod indirect prin influența evoluției economice*, lucru pe care foarte adesea îl scapă din vedere nu numai adversarii, ci și adepții teoriei istorice a lui Marx" [9]. Rămîne total neexplicată lipsa de extindere a acestor afirmații îndreptățite și asupra instituțiilor social-politice.

Toate acestea arată că interpretarea de către Plehanov a teoriei marxiste a determinismului social este deficitară în ceea ce privește unele teze importante, cum este aceea a dialecticii modului de producție sau a determinismului social global.

Kautski. Opera lui K. Kautski (1854—1938) a contribuit la lărgirea ariei de cercetare a gîndirii marxiste prin abordarea unor direcții noi de investigare, ca aceea a eticii și demografiei, a unor noi fenomene istorice, ca originea creștinismului sau utopiile socialiste.

Gîndirea lui Kautski poartă, însă, de la început pecetea darvinismului, de la care el a plecat, ceea ce l-a împiedicat să sesizeze integral specificitatea societății, a dialecticii acesteia. De aici a rezultat o neînțelegere a teoriei marxiste a determinismului social, prezentă de-a lungul întregii sale opere și care sfîrșește prin a se manifesta pregnant în lucrarea sa de proporții *Concepția materialismului istoric*.

Neînțelegerea caracterului specific al societății ca realitate obiectivă îl face pe Kautski să considere că societatea este un organism care se deosebește de cel animal, prin aceea că nu are o mișcare proprie și o conștiință de sine stătătoare, în schimb „indivizii care formează societatea pot însărcina cu anumite funcțiuni pe unii dintre membrii săi, prin care să supună forțele societății unei voințe unitare și să provoace mișcări unitare" [10]. Kautski vede în lupta pentru existență o trăsătură comună a organismului animal și a celui social, degajînd, pe această bază, și factori identici de selecție : „Organismul social la fel ca cel animal se va menține cu atît mai bine în lupta pentru existență, cu cît mișcările sale vor fi mai unitare, coeziunea mai bună, armonia fracțiunilor sale mai mare" [11]. Întrucît „Societatea nu posedă însă un schelet care să susțină părțile moi ... unitatea și armonia precum și solidaritatea ei nu pot izvorî decît din acțiunile și voința membrilor săi. Voința unitară va fi cu atît mai sigură cu cît va izvorî dintr-un instinct puternic" [12].

Cu alte cuvinte, relațiile sociale care asigură caracterul integrat al unor societăți — impropriu denumit de Kautski prin termenul de solidaritate socială —, sînt echivalente cu instinctele proprii animalelor. Suprapunerea a fost posibilă deoarece societatea nu este concepută ca un ansamblu de relații, ci doar de indivizi.

În acest fel, Kautski începe să opereze în planul cunoașterii sociale cu noțiuni proprii biologiei și să afirme existența unor instincte sociale care ar avea ca punct de plecare pe cele animale, ștergînd diferența dintre domeniul biologiei animale și cel uman-social. „Putem considera — scria el, în aceeași lucrare, — ca un început al instinctelor sociale interesul individului față de semenii săi cu care a crescut de mic, provocat de viața comună în societate. Pe de altă parte, reproducerea și grija de urmași trebuie să creeze raporturi mai strînse, de scurtă sau de lungă durată, între deosebiți indivizi din aceeași specie. După unii aceste relații trebuie să fi constituit punctele de plecare pentru formarea societății, astfel și *instinctele respective punctele de plecare pentru dezvoltarea instinctelor sociale*" [13].

În fond, Kautski consideră că societatea este un fenomen propriu atît lumii animale, cît și celei umane, cînd scrie că : „Aceste instincte pot fi deosebite după deosebitele condiții de viață ale deosebitelor specii. Un număr de instincte formează totuși condiția preliminară pentru ca orice fel de societate să poată exista" [14]. Printre ele sînt incluse, într-o confuzie de planuri și fenomene, altruismul, vitejia, devotamentul față de comunitate, disciplina, cinstea și ambiția, afirmîndu-se că : „Toate acestea sînt instincte sociale, pe care le găsim pronunțate în societățile animale, unele dintre ele într-o măsură foarte mare" [15].

Confuzia între instinctele animale și fenomenele spirituale îl face pe Kautski să susțină că „legea morală nu este decît un instinct

---

[8] Ibidem, p. 138—139.
[9] *Ibidem*, p. 140.
[10] K. Kautski, *Etica și concepția materialistă a istoriei*, București, Edit. P. S. D. p. 61.
[11] *Idem*, p. 62.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 62 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 63.

animal... egal cu instinctele de conservare și reproducere, de aceea este atît de puternic, de aici provine impulsul său, de care ascultăm fără să ne gîndim" [16].

Interpretarea fenomenelor sociale prin optica ideii darviniste a luptei pentru existență, a selecției naturale îl face pe Kautski să nu vadă că spiritul uman este în multitudinea manifestărilor sale un produs primordial social și să afirme că : „Spiritul s-a născut din varietatea naturii. A se regăsi și a se menține în această varietate a devenit, în lupta pentru existență, menirea sa ; uniformitatea mediului, a impresiilor senzoriale, a sarcinilor sale constituie moartea sa" [17]. În același sens, el nu sesizează caracterul fundamental social al simțurilor și aptitudinilor umane, scriind de pildă că : „*Simțul artistic nu este un produs al culturii, ci este înnăscut*" [18]. Nu este de aceea, de mirare, că el ajunge și la ideea existenței operelor artistice și în lumea animalelor.

Plecînd de la aceste premise, Kautski conturează o imagine falsă asupra dialecticii spiritului uman, a dezvoltării sale istorice. Astfel, el consideră că dacă în fazele inițiale ale societății condițiile de existență ale omului stimulau dezvoltarea spiritului, ulterior progresul tehnic conduce la uniformizarea sa. „Monotonia creată de progresul tehnicii ajunge astfel la cel mai înalt grad. În măsura în care munca înrîurește hotărîtor spiritul omenesc, el este tot mai mult paralizat și omorît ; după perioada nomadă, el urmează o linie descendentă" [19]. Astfel după Kautski apogeul dezvoltării spiritului ar fi, de fapt, în stadiul lui inițial.

Prezentarea pe care Kautski o face materialismului istoric insistă în mod întemeiat asupra rolului activității oamenilor în funcționarea și dezvoltarea socială, dar în același timp suferă vizibil influența unei concepții antropologizante, întrucît consideră societatea ca o asociație de persoane. „Concepția aceasta afirmă într-adevăr — scrie el — că dezvoltarea societății este condiționată de anumite cauze materiale, independente de voința omului, dar nu spune că ea se desfășoară de la sine, fără intervenția omului. Societatea nu este un organism în sens fiziologic, ci doar o asociație de persoane, și fiecare din schimbările ce se petrec în sînul ei trebuie realizată prin intermediul persoanelor. Dezvoltarea modului de producție capitalist, de pildă, are loc potrivit anumitor legi, dar nu de la sine ; această dezvoltare presupune ca inventatorii să creeze mereu noi perfecționări tehnice, iar capitaliștii să facă comerț și să speculeze etc. Dezvoltarea socială nu este independentă de *activitatea* unuia sau a altuia, ci doar de *voința* lor". Kautski conchide că : „*Direcția* dezvoltării sociale este determinată în mod necesar de condițiile materiale. Dar *felul* și *modul* în care se desfășoară dezvoltarea, precum și *ritmul* în care progresează depind în anumită măsură de activitatea oamenilor" [20].

Relația dintre legile obiective și activitatea socială este neclară, conturîndu-se ca un raport între două entități distincte din a căror interacțiune ar rezulta dezvoltarea socială.

În mod defectuos înțelege însă Kautski materialismul istoric cînd identifică teza privind relația dintre economie și activitatea spirituală a unei societăți cu teoria darvinistă a evoluției speciilor. El scria în acest sens că : „... există o unitate între teoria evoluției și marxism, dezvoltarea ideilor oamenilor se face, ca și dezvoltarea organismului, în general în același mod și anume prin adaptarea la condițiile materiale variabile, adică la condițiile exterioare ale vieții. Într-adevăr, concepția materialistă a istoriei ca și teoria evoluției dovedesc, fiecare în domeniul ei — societatea umană și ideile oamenilor, dincolo organizarea organismelor — ceea ce constituie o regulă generală a întregii lumi și a lumii ei organice că formele fiecărui corp sînt determinate de condițiile mediului său" [21].

Este, însă, străină filozofiei marxiste ideea de a echivala activitatea spirituală cu forma societății, după cum este greșită și conceperea dezvoltării ideilor ca o simplă adaptare la evoluția condițiilor materiale considerate ca exterioare vieții sociale.

Această interpretare deficientă a relației dintre economie și activitatea spirituală a unei societăți se menține chiar și atunci cînd Kautski refuză ideea că spiritul este un reflex pasiv al economiei. „Viața spirituală a fost numită un *reflex* al vieții economice, cu o expresie nu prea fericită. Desigur, omul trebuie să trăiască înainte de a scrie versuri și a face filozofie. Grija pentru strictul necesar al vieții, necesitățile producției răzbat întotdeauna și determină întotdeauna voința și gîndirea noastră. Aceasta nu înseamnă că spiritul se supune întotdeauna cu plăcere necesităților vieții materiale, că nu caută să se opună, căci necesitățile sale înnăscute sînt opuse necesităților producției. Acestea tind spre uniformizare, cele ale spiritului spre

[16] *Ibidem*, p. 64.
[17] K. Kautski, *Înmulțire și dezvoltare în natură și societate*, București, Edit. P.S.D., 1946, p. 120,
[18] *Ibidem*, p. 138 (subl. ns.).
[19] *Ibidem*, p. 124.
[20] *Maurul și generalul. Amintiri despre Marx și Engels*, București, Edit. politică, 1966. p. 403—404.
[21] K. Kautski, *Înmulțirea și dezvoltarea în natură și societate*, p. 69.

varietate...". Insistînd asupra acestei pretinse opoziții se susține în continuare că: „Cu cît se dezvoltă mai mult economia, cu atît crește antagonismul între necesitățile sale și cele ale artei, între omul economiei și cel cu sentimente artistice" [22].

Se vădește din acest text că autorul lui nu consideră relația dintre economie și artă, activitatea spirituală în general, ca avînd caracter obiectiv. Așa se poate explica folosirea expresiei inadecvate că *arta nu s-ar supune cu plăcere economiei*. Antagonismul dintre economie și artă este nefondat, întrucît nu există o determinare economică nemijlocită a artei, ci doar una mediată, care poate implica și autonomia unor tendințe și forme de manifestare ale artei față de economie. Dealtfel Kautski nu invocă nici un fapt istoric, nici un proces social sau artistic care să confirme existența reală a antagonismului presupus.

Socialistul german respinge ideea că tehnica ar determina un anumit mod de producție, o societate, invocînd, în acest sens, diversitatea formelor de relații sociale, de orînduiri, bazate pe gospodărie țărănească. El explică însă această diversitate „... prin deosebiri ale mediului natural și social în care se dezvoltă această gospodărie. După natura ținutului și felul vecinilor săi, gospodăria țărănească, cu aceeași tehnică, devine baza unor forme sociale foarte deosebite" [23]. Cu alte cuvinte, Kautski ajunge la aceeași concluzie proprie determinismului geografic ca și Plehanov.

De fapt, însă, un sistem al forțelor de producție specifice gospodăriei țărănești, economiei naturale, poate să se conjuge cu o diversitate de relații de producție, de forme de proprietate, cu grade diferite de productivitate, în funcție de condițiile istorice ale constituirii modului de producție, de precumpănirea unei anumite diviziuni a muncii (păstorit, agricultură, un tip anumit de agricultură). Marx scria în acest sens: „Condițiile de producție de un fel deosebit (bunăoară creșterea vitelor, agricultura) duc la dezvoltarea unui mod de producție aparte și la dezvoltarea unor forțe de producție aparte ..." [24] arătînd, totodată, că „sclavia și iobăgia nu reprezintă ... decît noi trepte ale dezvoltării proprietății bazate pe organizarea tribală" [25] (prin organizare tribală Marx înțelegea, așa cum reiese din analiza contextului, organizare bazată pe o formă sau alta a obștii). Și Marx conchidea: „Așadar, inițial proprietatea înseamnă (și ea se prezintă ca atare în forma ei asiatică, slavă, antică sau germanică) raportul subiectului activ (care produce sau care se reproduce) față de condițiile producției sau ale reproducției sale ca față de condiții ce-i aparțin. Proprietatea va lua deci diferite forme, în funcție de condițiile acestei producții" [26].

Este evident contrastul între analiza pe care o face Marx, pe de o parte și Kautski, pe de altă parte, aceleiași probleme.

Lucrarea lui Kautski *Concepția materialistă a istoriei* scrisă în anul 1927 reia și dezvoltă aceste note specifice de interpretare a teoriei marxiste a determinismului social. Insuficienta înțelegere marxistă a dialecticii sociale îl face pe autorul lucrării amintite să acorde nevoilor omului un rol primordial în instituirea și schimbarea relațiilor de producție, nevoi care sînt concepute ca depinzînd de constituția fiziologică a omului, de mediul social și dezvoltarea sa istorică, de nivelul cunoașterii sale.

Un element asupra căruia insistă cu deosebire Kautski, în această lucrare, este acela al rolului voinței în determinismul social, în stabilirea și transformarea relațiilor de producție. Astfel el consideră că constituirea unor relații de producție implică inerent o anumită *voință socială*, fără de care ele n-ar fi posibile. Referindu-se la formularea cunoscută a lui Marx după care în producția socială oamenii intră în relații independente de voința lor, Kautski scria că: „această propoziție este interpretată, ca și cum relațiile de producție s-ar constitui de la sine, direct din tehnică, în afara oricărei voințe omenești. Înțeleasă în felul acesta, fraza ar fi o absurditate, Marx însuși spunea că o relație de producție este o relație în care intră oamenii cu *scopul* de a produce. Ea se constituie, prin urmare, prin intermediul unor acțiuni umane determinate. Nimeni nu va putea pretinde că Marx s-ar fi gîndit în acest caz la reflexe independente de voința omului. Relațiile de producție presupun din partea omului o muncă comună conștientă, care fără o voință conștientă îndreptată spre anumite scopuri determinate nu este posibilă" [27].

Instituirea și funcționarea relațiilor de producție sînt determinate de propriile lor legi, de dialectica modului de producție și nu de voința oamenilor, deși ea se realizează prin intermediul activității economice, conștiente și volitive a oamenilor. Conștiința este subordonată, modelată de dialectica modului de producție, a relațiilor și intereselor economice.

Dealtfel, rolul voinței sociale în funcționarea economiei nu-i este deloc clar lui Kautski,

---

[22] *Ibidem*, p. 143.

[23] K. Kautski, *Etica și concepția materialistă a istoriei*, p. 111.

[24] Karl Marx, *Pazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 445.

[25] *Ibidem*, p. 443.

[26] *Ibidem*, p. 446.

[27] K. Kautski, *Die materialistiche Geschichtsauffassung*, vol. I, ed. II, Berlin, 1929, p. 807.

care precizează că voința oamenilor în stabilirea relațiilor de producție nu operează după bunul plac, ceilalți factori de care depinde acest proces fiind independenți de voința umană. Mai mult decît atît, deși relațiile de producție nu se constituie în afara voinței umane, constată Kautski, ele provoacă fenomene nevrute sau nescontate de inițiatorii lor. Ideea lui Kautski este ambiguă: voința umană creează forțele și relațiile de producție, dar numai în anumite limite rigide care sînt total independente de ea. „Relațiile de producție la care se ajunge prin aceasta (activitatea oamenilor — n. ns.) sînt prescrise omului de propria lui tehnică. Ele nu-i sînt prescrise de o forță superioară independentă de propria lui voință, ci prin propria lui voință, care în ultimă instanță nu e decît voința înnăscută a fiecărui organism care vrea să trăiască și să-și mențină specia. Aceeași voință care creează tehnica, creează și relațiile de producție corespunzătoare ei.

Dar natura specifică acestor relații de producție depinde la fel de puțin de bunul plac al omului, de voința lui, ca și situația forțelor sale materiale productive" [28].

Constatarea că în toate manifestările societății, în toate fenomenele sociale este implicată activitatea umană reprezintă o banalitate, care nu elucidează rolul voinței în dialectica socială. Pentru aceasta trebuie surprinsă relația dintre determinările obiective și cele subiective în manifestarea fenomenelor sociale. Din acest punct de vedere relațiile de producție sînt independente de voința umană pentru că funcționarea lor *depinde exclusiv de structura lor, de legile reproducerii lor, legi ce nu sînt și nu pot fi influențate de voința omului.*

Kautski explică trecerea la noi relații de producție prin apariția unor sarcini și, pe această bază, a unor mijloace noi de soluționare a lor, prin formarea unor noi nevoi ca urmare a transformării mediului sau a adîncirii cunoașterii lui. Sursa generatoare a procesului este, astfel, apariția unor nevoi noi. Se omite în acest raționament că acestea rezultă, întotdeauna, din funcționarea și dinamica unor relații de producție determinate, după cum în același fel apar și mijloacele pentru satisfacerea lor. Nevoile nu sînt anterioare relațiilor de producție și ca atare nu pot explica schimbarea acestora. Trebuie menționat, totodată, că simpla relevare a rolului nevoilor umane nu înseamnă situarea în aria teoriei marxiste a determinismului social.

Toate acestea arată că viziunea lui Kautski asupra determinismului social suferea de profunde erori din punctul de vedere al teoriei marxiste.

[28] *Ibidem*, p. 810.

C. D. Gherea (1855—1920), proeminentul gînditor marxist din țara noastră de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, s-a ocupat în mică măsură, în mod nemijlocit, de problemele teoriei marxiste a determinismului social, opera sa fundamentală constînd în inițierea analizei marxiste a societății românești. În acest cadru se situează, dealtfel, și ideile sale care, așa cum se va vedea, pot fi considerate sugestii pentru dezvoltarea teoriei marxiste a determinismului social.

Înainte de analiza acestora trebuie menționate unele particularități ale interpretării gheriste a determinismului social marxist, așa cum pot fi ele reconstituite din lucrările sale. Merită a fi relevată, în această ordine de idei, înțelegerea adecvată de către Gherea a societății ca o totalitate, a caracterului ei obiectiv și determinat, a rolului ei determinant față de individ. Astfel, în studiul *Anarhia cugetării* el consideră că societatea este un organism în care fiecare parte atîrnă de întreg și întregul de părți, că „societatea este un agregat, dar un agregat nu simplu, unde părțile, celulele ori indivizii să fie puși mecanic unul lîngă altul fără nici o legătură intimă, ci un agregat complex, unde părțile din care e compus agregatul sînt intim legate una de alta, atîrnă ereditar una de alta" [29]. Valoarea ideii este în parte limitată de referirea, în același context, pentru explicitarea ei, la relațiile biologice dintre indivizi, ceea ce ar putea genera ideea greșită că ele ar fi primordiale în producerea societății ca agregat.

Cu același prilej, Gherea subliniază în mod întemeiat că individul este un "... product al organismului social, care el însuși este un product, un caz special al evoluției universale" [30].

Dezvăluind caracterul obiectiv al societății, socialistul român insista asupra faptului că ea este guvernată de legi specifice. În studiul *Deosebirea dintre socialism și anarhism* el scria astfel: „Pentru socialiști, societatea e un product *special* al evoluției universale și cel mai înalt product al acesteia; e culmea pînă unde ea a putut ajunge. Ca *product special* al evoluției universale, societatea e supusă legilor acesteia, pe de o parte, și legilor speciale sociale, particulare ei, pe de altă parte. Fiind un product *special* al evoluției, societatea nu-i deci o abstracție metafizică; ea are o existență reală și legi speciale, obiective, necesare — legi sociale" [31]. Diferența pe care o face textul

[29] C. D. Gherea, *Opere complete*, vol. 2, București, Edit. politică, 1976, p. 468.

[30] *Ibidem*, p. 467.

[31] C. D. Gherea, *Deosebirea dintre socialism și anarhism*, în „Noua revistă română", nr. 31/1901.

între legile generale ale realității și cele specifice ale societății este justificată, fără a fi însă adecvată ideea că societatea este supusă și celor dintîi și celor din urmă, deoarece legile generale se manifestă în cadrul societății prin intermediul legilor ei specifice. Formularea oglindește însă un punct de vedere dominant în epocă, putînd fi întîlnit, dealtfel, pînă tîrziu în secolul nostru.

Trebuie remarcat, totodată, că în același studiu, Gherea accentuează din nou asupra trăsăturii societății de a fi o totalitate specifică deși este formată din indivizi care reprezintă entități biologice. El scria în acest sens: „E adevărat că societatea nu înseamnă nimic fără indivizii care o compun, dar asta nu vorbește împotriva existenței obiective și reale a societății și a legilor sociale, după cum faptul că individul e format din celule nu vorbește împotriva existenței reale a individului ca un product special al evoluției, cu legi cărora e supus, cum sînt legile fiziologice și psihologice" [32].

Această optică metodologică în tratarea relației dintre societate și individ a condus la ideea că individul este determinat și modelat de către societate, ceea ce îl delimitează pe Gherea de influențele antropologizante care s-au manifestat în forme variate în gîndirea marxistă pînă în zilele noastre. „Societatea e deci adevăratul creator al omului ca om, ea creează omul... Dar dacă societatea fasonează pe om, felul cum îl fasonează atîrnă de felul societății, de mediul social, de acea atmosferă pe care o creează societatea și în care se naște, crește, se dezvoltă și se fasonează individul. Dacă o anume societate, o anume organizație socială, un anumit mediu poate să fie priincios pentru viața și dezvoltarea fizică și morală a individului, altă societate, alt mediu pot să fie fatale acestei dezvoltări, pot favoriza degenerarea individului în loc de dezvoltarea lui progresivă" [33].

În ceea ce privește teza marxistă a primordialității economiei în determinismul social, interpretarea lui Gherea pune accentul pe rolul modului de producție în dialectica societății și nu pe acela al forțelor de producție, formulări de acest fel fiind rare. Semnificativă este în acest sens conferința sa despre *Concepția materialistă a istoriei* în care arată printre altele că: „...întreaga viață a societății (morala, gîndirea, instituțiile ei juridice și politice etc.) sînt condiționate și hotărîte de organizația economică a societății, de modul cum se produc și se distribuie bogățiile în societate. Într-un cuvînt, mersul economic, procesul economic hotărăște întreg procesul istoric al omenirii" [34].

Ideea este exprimată tot atît de limpede în articolul *Ce este socialismul*: „Dezvoltarea producției economice hotărăște în primul rînd dezvoltarea și schimbarea societății; și iarăși temeliile economice ale unei societăți, adică forma ei de producere, apropiere și distribuire a productelor și relațiile sociale provocate de ele sînt acelea care dau caracterul distinctiv unei societăți, deosebesc o societate de alta" [35].

Gherea se înșela, însă, cînd limita aria de valabilitate a primordialității economiei numai pentru societățile presocialiste, considerînd că ea dispare în socialism ca urmare a realizării conducerii societății asupra economiei. „Este dar clar — scria el — că-n societatea socialistă momentul hotărîtor al vieții sociale este nu procesul economic, ci intelectul și spiritul omenesc, dar nu spiritul supranatural al metafizicienilor, ci spiritul natural, productul natural al evoluției" [36].

Primordialitatea economiei în determinismul social nu rezultă din necunoașterea dialecticii sociale, ci din compunerea societății, din structura sa, din relația dintre societate și natură care are caracter permanent și este de aceea proprie și orînduirii socialiste ca și viitoarei societăți comuniste. Necunoașterea determinismului provoacă numai manifestarea sa oarbă, necontrolată, tipică dealtfel pentru societățile presocialiste.

Pe lîngă atenția principală acordată analizei determinismului economic — ceea ce era atunci în mare măsură inevitabil și firesc — Gherea relevă și rolul specific al fenomenelor politice și spirituale în dialectica socială, atît în ceea ce privește participarea lor în desfășurarea unor etape și procese istorice anterioare, cît și în ceea ce privește rolul lor în activitatea clasei muncitoare. El abordează în această perspectivă importanța partidului proletariatului, făurirea conștiinței sale socialiste, dezvoltarea luptei sale de clasă.

Cu toate acestea ne apare întemeiată, așa cum se va vedea, aprecierea cuprinsă în valorosul studiu al lui D. Hurezeanu *C. Dobrogeanu-Gherea*, după care în viziunea acestuia asupra materialismului istoric s-ar resimți o tendință de schematizare, deoarece „complexitatea principiului marxist al determinismului este afectată de o interpretare simplificatoare,

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] C. D. Gherea, *Scrieri social-politice*, București, Edit. politică, 1968, p. 172.
[35] C. D. Gherea, *Ce este socialismul*, în „Lumea nouă", 18.XII.1894.
[36] C. D. Gherea, *Scrieri social-politice*, p. 188.

pîndită de mecanicism" [37]. Este însă greu de acceptat și aprecierea critică după care viziunea dialectică a lui Gherea este deficitară în ceea ce privește înțelegerea rolului contradicției sociale ca element central al autodezvoltării sociale, tratarea ei fiind lipsită de tensiunea conflictuală. Or, analizele pe care le face Gherea societății românești, de la primele și pînă la ultimele sale studii, surprind și dezvăluie contradicțiile ei, notele lor specifice, indică posibilitățile lor de rezolvare, urmăresc să desprindă concluzii pentru acțiunea socialistă a clasei muncitoare.

Contribuția lui Gherea la teoria marxistă a determinismului social este una indirect legată de conceptele și ideile ei, constînd în punerea unei *probleme noi*, aceea a *relației dintre politic și economic în acțiunea socială*. Este vorba de *analiza problemei socialismului în țările înapoiate*, a cărei tratare pune în evidență caracterul dialectic al viziunii gheriste asupra determinismului social, deși nu lipsită de un accent mecanicist. Autorul lucrării *Asupra socialismului în țările înapoiate* relevă, astfel, drept cea mai însemnată particularitate a societăților rămase în urmă față de cele avansate faptul că: „... în țările înapoiate transformarea formelor sociale de viață, a formelor sociale, politice, juridice etc. se face mai înainte de a se fi dezvoltat în sînul societății toate condițiile necesare de viață pentru astfel de forme de conviețuire socială, mai înainte de a se fi dezvoltat, în special acel substrat economic-social care în țările înaintate a făcut posibile, ba a dat chiar naștere acestor forme politice și juridice-sociale. În țările înapoiate, semicapitaliste, contrar celor ce s-au întîmplat în țările înaintate capitaliste, e substratul acesta economic care se dezvoltă în urmă și sub influența chiar a noilor forme politice și juridice sociale" [38]. Gherea continuă subliniind că: „... avem de-a face cu o lege a însăși dezvoltării societăților înapoiate, pe care în altă parte am formulat-o astfel: *În țările înaintate capitaliste formele sociale urmează fondul social, în țările înapoiate fondul social e acela care urmează formelor sociale*" [39].

Pentru înțelegerea corectă a acestor texte trebuie precizat că termenii de *fond și forme sociale*, proprii unei controverse ideologice de la sfîrșitul secolului trecut, au la Gherea un conținut determinat: prin *fond social el avea în vedere dezvoltarea economică și a relațiilor sociale, de clasă*, iar prin *forme sociale avea în vedere instituțiile politice, juridice și culturale*.

Termenii de fond și formă socială nu sînt cîtuși de puțin adecvați pentru a desemna, primul, economia și relațiile de clasă, cel de al doilea, suprastructura politică, juridică și culturală a societății. Acești termeni poartă, în mod evident, pecetea filozofică hegeliană și denaturează raporturile dintre domeniile care compun o societate, ca ansamblu diferențiat de relații, în cadrul căruia distincția între fond și formă este lipsită de obiect, neadecvată. Instituțiile politice ca și cele culturale constituie în egală măsură fondul unei societăți ca și economia ei, după cum aceasta participă la forma sau configurația unei societăți în aceeași măsură ca și instituțiile politice.

Ideea lui Gherea trebuie citită în sensul că în anumite condiții istorice suprastructura politico-juridică poate să se dezvolte mai repede decît economia unei societăți și să constituie instrumentul stimulator al dezvoltării economice. Aceasta nu înseamnă că instituțiile politice, juridice, culturale, elementele suprastructurii din societățile înapoiate au apărut fără o determinare economică, fără prezența unor relații economice corespunzătoare, ci doar fără existența *tuturor* condițiilor economice, pe baza unei economii insuficient dezvoltate, al cărei mers înainte ele au tocmai rolul să-l accelereze. De remarcat că prin „societăți înapoiate" socialistul român avea în vedere acele orînduiri în care existența relațiilor capitaliste, chiar dominante în ansamblul economiei, se împletea cu aceea a unor vestigii feudale, în care persista o slabă dezvoltare industrială. Iată de ce se poate afirma că ideea lui Gherea pune problema rolului deosebit al acțiunii politice, care nu este numai un *produs pasiv* al economiei, ci și un element important al dezvoltării accelerate a acesteia, că ea sugerează complexitatea relației dintre economie și acțiunea politică, complexitatea modalităților de manifestare ale determinismului social.

De aceea Gherea este îndreptățit să declare că această situație nu contrazice concepția marxistă a istoriei.

Este adevărat, însă, că unele argumente cu care Gherea își susține ideea sa sînt eronate, ceea ce explică respingerea ei îndelungată de către numeroși exponenți ai gîndirii marxist-leniniste din deceniile ulterioare.

Surprinzînd existența sistemului mondial capitalist și interdependența societăților avansate și a celor înapoiate în cadrul lui, Gherea transformă interdependența în elementul determinant al evoluției societăților rămase în urmă. El reduce astfel interdependența la o influență exterioară, cînd în fapt ea are ca rezultat formarea unor relații economice și sociale capitaliste, cu o arie mai largă sau mai îngustă, în toate verigile sistemului, ceea ce face ca sursa principală a dezvoltării economice

---

[37] D. Hurezeanu, *C. Dobrogeanu-Gherea*, București, Edit. politică, 1973, p. 178.

[38] C. D. Gherea, *Scrieri social-politice*, p. 257.

[39] *Ibidem*, p. 258.

să rezide în interiorul fiecărei societăți și nu în afara ei. Neînțelegînd acest proces, explicația lui Gherea devine mecanicistă : „Această lege, scrie el, se explică foarte ușor. Societățile înaintate capitaliste, prin legăturile intime de viață care se stabilesc între ele și cele capitaliste înapoiate, impun acestora din urmă puțin cîte puțin întreaga lor civilizație, tot felul lor de viață : culturală, morală, formele politice, juridice și economice-sociale. Se înțelege însă că din tot acest complex de viață, în virtutea legilor mecanice-sociale, se impun mai întîi acele forme de viață socială care întîmpină mai puțină rezistență ; societățile înapoiate adoptă și imitează mai întîi acele forme care sînt mai ușor de adoptat și imitat. De aceea mai înainte se imită și se adoptă formele superficiale : portul, manierele, lustrul, pe urmă cultura, instituțiile politice, juridice, moravurile, iar gradul de dezvoltare economică la care au ajuns societățile înaintate, ca cel mai greu de atins, se adoptă treptat și se realizează complet mai tîrziu. Și procesul acesta de dezvoltare economică se săvîrșește chiar sub influența formelor de viață socială adoptate mai înainte" [40].

Subordonarea de către Gherea a evoluției societăților înapoiate față de aceea proprie societăților avansate — idee cu caracter de prejudecată în Internaționala a II-a — era greșită și pentru că nu ținea seama de autonomia dezvoltării societăților înapoiate, de dezvoltarea inegală a componentelor sistemului mondial capitalist și de acumularea deosebită a contradicțiilor în cadrul lor.

Dealtfel, particularitatea dezvoltării societăților înapoiate se explică tot prin faptul că dezvoltarea inegală generează în cadrul lor, suprapunerea unor forme de exploatare diferite, aglomerarea unor contradicții variate. Această situație poate conduce, în anumite împrejurări, la conturarea unui proces de rezolvare a contradicțiilor prin dezvoltarea mai rapidă, revoluționară, a suprastructurii politice.

Dincolo de limitele importante ale unor argumente ale lui Gherea, valoarea tezei constă în surprinderea unor trăsături esențiale ale dezvoltării istorice a unei zone considerabile a societății umane, a societăților subdezvoltate, confirmată, dealtfel de practica socială, ca și în relevarea unor aspecte ale complexității relației dintre domeniul economic și cel politic.

Mai mult decît atît, deși la început Gherea a restrîns accepția tezei sale numai pentru procesul trecerii la capitalism, ulterior el a extins-o inclusiv asupra procesului trecerii la socialism, deși formulările sale sînt în această privință mai vagi. De unde la început el considera că trecerea la socialism în țările înapoiate este subordonată evoluției în aceeași direcție a societăților avansate, după Revoluția din Octombrie, în articolul său *Interviul meu*, el admite posibilitatea declanșării revoluției în România independent de refacerea capitalismului, de atingerea nivelului său avansat.

Astfel punînd problema particularităților evoluției societăților înapoiate, Gherea atrage atenția asupra unor aspecte noi ale determinismului social, fără însă ca analiza pe care o realizează asupra lor, să fie cuprinzătoare și în întregime adecvată.

[40] *Ibidem*, p. 258.

Diogène

(Franța)

Nr. 96/1976

Din sumar : ARTHUR SANDAUER, Recitind Biblia ; MICHAEL JEROME CARELLA, Heisenberg și potențialitatea acțiunii materiei ; G. S. POMERANTZ, Declinul budismului în India medievală ; RICHARD A. HUDSON, Gramatica fără transformări ; MARCEL DETIENNE, Vînătoarea și eroticul.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

IPOSTAZE ALE RADICALISMULUI „HEGELIANO-MARXIST": EXPERIENȚA KARL KORSCH

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

Atunci cînd într-un studiu binecunoscut (*Marxismul nu este un istoricism*) Althusser incriminează ceea ce consideră a fi o recrudescență a interpretării *umaniste* și *istoriciste* a lui Marx, el are grijă să prevină împotriva oricăror substituiri artificiale a criteriilor de judecare a fazei *primare* de evoluție a unui *curent filozofico-sociologic* care a urmărit, într-o perioadă ce părea marcată de hegemonia mecanicismului plat și a pozitivismului steril, *restaurarea marxismului autentic*, așadar *dialectic* și *revoluționar*: „Stînga germană, Rosa Luxemburg și Mehring la început, apoi, după revoluția din 1917, o serie de teoreticieni, dintre care unii au deraiat, cum este cazul lui Korsch, iar alții au jucat un rol important, ca Lukács, sau chiar foarte important, ca Gramsci, au pus la loc de cinste temele unui umanism și ale unui istoricism revoluționar ..."[1]. Revenirea actuală la tematica „hegeliano-marxistă"a unora dintre gînditorii menționați, invocarea operei lor de tinerețe în discursul ideologic al Noii Stîngi occidentale, reiterarea unor speculații sociometafizice cu o validitate limitată în timp sînt tot atîtea argumente pentru legitimitatea unui excurs *critic* în istoria acestui fenomen spiritual, demers *istoric* și *teoretic* care „ne este indispensabil pentru a distinge mai bine în însuși prezentul nostru personajele reale de fantome și pentru a așeza pe baze indiscutabile rezultatele unei critici efectuate atunci în viltoarea bătăliei, cînd reacția contra mecanicismului și fatalismului Internaționalei a II-a a trebuit să ia forma unui apel la conștiința și voința oamenilor, pentru ca aceștia *să facă* în sfîrșit revoluția pe care istoria le-o impunea"[2].

Urmînd un traiect spiritual extrem de paradoxal, personalitatea lui Karl Korsch (1886 — 1961) a atras, îndeosebi în ultimii ani, tot mai mulți exegeți, dispuși să descopere în opera sa un manifest *avant la lettre* al Noii Stîngi, o construcție teoretică anticipatoare în raport cu o serie de dezvoltări socio-politice contemporane. Relativ ignorată pînă în anii mai recenți în Statele Unite, gîndirea lui Korsch a jucat un rol de seamă în structurarea opoziției extraparlamentare vest-germane și, în genere, a radicalismului de stînga din Europa occidentală de după 1960. În ultima vreme, se poate constata o penetrare a operei korschiene în Statele Unite, favorizată în special de acțiunea ideologică pe care o semnifică revista „Telos", care a consacrat în iarna 1975 — 1976 un număr special (nr. 26) gînditorului de care ne ocupăm.

---

[1] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 182.

[2] *Ibidem*, p. 183. Această poziție althusseriană ne apare cu atît mai justificată cu cît luăm în considerație diversele intenții „recuperatoare" prefigurate încă în *Les aventures de a dialectique* a lui Maurice Merleau-Ponty. Pentru acesta, Korsch și Lukács ar fi întemeiat în 1923 un tip aparte și original de marxism, „marxismul occidental", umanist și libertar, situat la antipodul unui „marxism" metafizic și rigid, obsedat de pozitivitate și de obiectivitate. Indiferent de gradul de subiectivism care grevează indiscutabil această tipologie mai mult fictivă decît reală, textul lui Merleau-Ponty propune o serie de ipoteze cîtuși de puțin cazuistice, pe care critica socio-filozofică marxistă nu are motive să le ignore: „Îi lipsea marxismului tînărului Marx ca și marxismului «occidental» din 1923 mijlocul de a exprima inerția infrastructurilor, rezistența condițiilor economice și chiar naturale, dizolvarea «raporturilor personale» în «lucruri»" — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 88.

Rev. filoz., **XXIV**, *3*, p. 349–356, București, 1977.

O schițare, oricît de sumară, a biografiei intelectuale a lui Karl Korsch trebuie să fie ghidată de necesitatea elucidării modalităților prin care, de-a lungul unei suficient de complicate dezvoltări, gînditorul s-a apropiat treptat de Marx și de marxism sau, cu alte cuvinte și reluînd titlul unui eseu lukácsian, este necesară punerea în lumină a drumului său spre Marx. Născut într-un mediu burghez înstărit, Korsch a refuzat încă din tinerețe atît conformismul adaptativ, cît și efuziunile cețos-romantice ale mișcărilor de tineret și studențești ale Germaniei antebelice; încă din această perioadă pot fi sesizate dominantele creației sale ulterioare: refuzul teoretizării în vid, deschiderea spre latura *practic-concretă* a procesului de creație spirituală, factori care vor contribui la adeziunea sa, în timpul ședерii la Londra între 1911 — 1914, la Fabian Society. Este interesantă, din acest punct de vedere, compararea concluziilor extrase din același proiect social fabian de două personalități atît de diferite cum au fost Bernstein și Korsch; activismul și antifatalismul proprii ideologiei fabiene vor genera, în cazul celui dintîi, o recuzare a teoriilor marxiste ale crizei și revoluției, în vreme ce, pentru cel de-al doilea, ele vor alimenta tendința de regenerare și de fortificare a factorului *voință* în interiorul marxismului[3]. Participant la război, de două ori grav rănit, Korsch va milita intens pentru fondarea, în perioada imediat ulterioară înfrîngerii Germaniei, a faimoaselor Consilii ale muncitorilor și soldaților, iar la sfîrșitul anului 1919 va adera la U. S. P. D., partid socialist de stînga, opus politicii de pactizare de clasă oficiată cu serenitate de către liderii social-democrației tradiționale. Tot în 1919, devine profesor de drept al Universității din Jena, raliindu-se tot mai puternic, pe plan politic, tezelor leniniste privitoare la misiunea revoluționară a partidului de avangardă.

Este perioada confruntărilor dintre două direcții în interiorul mișcării revoluționare germane; o tendință care respinge aprioric orice formă de compromis cu modul de organizare și de funcționare al democrației burgheze, preconizînd o strategie antiparlamentară menită să conducă la asigurarea unei reprezentări *directe* prin intermediul consiliilor muncitorești permanent fortificate și revitalizate în focul luptei de clasă și, pe de altă parte, orientarea așa-numită a „comunismului de parlament" care era înclinată să supraestimeze virtuțile jocului parlamentar oficial, ca și ale strategiei sindicalismului evolutionist. Într-o perspectivă istorică, distincțiile ne apar, firește, rigidizate, frontierele aproape deliberat absolutizate, într-o intoleranță mutuală ce avea să-și probeze nocivitatea în deceniile imediat următoare. În acești ani, Korsch își va susține prelegerile la Universitatea Jena concentrîndu-se din ce în ce mai mult asupra problematicii definite de raporturile dintre marxism și hegelianism sau, în termeni mai generali, dintre marxism și filozofie. În polemică cu mecanicismul doctrinarilor Internaționalei a II-a, el apelează insistent la dimensiunea esențialmente *critică* a marxismului, văzînd în aceasta principala armă teoretică a mișcării revoluționare.

Marxism și filozofie, cheia de boltă a operei lui Karl Korsch, a apărut în 1923, editată inițial în *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (*Grünbergs Archiv*), urma să fie prima parte a unei întreprinderi mai vaste intitulate „Cercetări istorico-logice asupra problemei dialecticii materialiste" a cărei intenție de profunzime o constituia, aidoma demersului lukácsian din lucrarea *Istorie și conștiință de clasă*, repunerea dialecticii în drepturile sale legitime, transcenderea parcelării fosilizante pe care o impuneau concepției materialiste a istoriei Kautsky și emulii săi. În fond, întreaga problematică a raportului marxism-filozofie era reductibilă pentru Korsch la demontarea mecanismului logic, istoric determinat, al depășirii lui Hegel prin Marx, o depășire realizată însă prin încorporarea și îmbogățirea inestimabilului patrimoniu al metodei dialectice dezvoltate de idealismul absolut.

Este interesant să notăm, în acest sens, totalul dezacord manifestat de Korsch în raport cu interpretarea epigonică a evoluției marxismului propusă de Eduard Bernstein și adoptată cu satisfacție de către ideologii pozitiviști ai Internaționalei a II-a. Astfel, Bernstein postula o cupură între două faze — arbitrar demarcate — ale teoriei sociale marxiste: prima, pînă în 1850, întemeiată pe o perspectivă speculativ-metafizică, centrată pe ideea de dictatură și violență; a

---

[3] Conceptul însuși de *activism* vizează o direcție intelectuală de talie europeană specifică începutului secolului XX și care traversează o serie de tendințe filozofice, estetice și politice, altfel diferite: expresionism, neohegelianism, filozofia vieții, cubism, noțiunea lui Sorel de *action directe* etc. Ideea cheie a activismului constă în afirmarea forțelor creatoare ale subiectivității umane (conștiință, voință, imaginație) împotriva viziunilor resemnate care priveau existența ca fiind supusă unei obiectivități implacabile. Cum observă Paul Breines, această orientare semnalează emergența unei noi generații de intelectuali burghezi anti-burghezi, situația lor „liber-plutitoare" („free-floating") limitîndu-i la acțiunea gîndirii și la gîndirea acțiunii (Paul Breines, *Korsch's Road to Marx*, în „Telos", nr. 26, Winter 1975—76, p. 47).

doua, presupusă a fi chiar o nouă doctrină, atașată principiului evoluției economice cu însoțitorul său, reforma politică graduală. În această schemă sterilizantă, dialectica era expulzată din spațiul de atribute fundamentale ale marxismului, ajungîndu-se să se proclame ritos aserțiuni care mistificau total esența raportului dintre acesta și întreaga filozofie care l-a premers : „Ceea ce au produs mare Marx și Engels a fost produs nu grație dialecticii hegeliene, ci în pofida ei" [4].

Paralel cu activitatea teoretică, Korsch este în permanență prezent în viața politică a Germaniei acelei perioade ; ministru al justiției în Thuringia timp de cîteva săptămîni (octombrie-noiembrie 1923), deputat în Reichstag între 1924 — 1928, el se depărtează treptat de mișcarea comunistă, apropiindu-se de grupusculele ultraradicaliste de factură anarho-sindicalistă. După victoria nazismului părăsește Germania, stabilindu-se pentru un timp în Danemarca unde se întîlnește aproape zi de zi cu Brecht, cu care va înnoda o prietenie ce avea să dureze pînă la moartea acestuia în 1956 [5].

În 1936 începe lunga perioadă a exilului american, care nu se va încheia decît odată cu moartea sa în 1961. Majoritatea textelor scrise în anii emigrației poartă pecetea unei progresive dezabuzări ce se traduce în tentativele repetate și de fiecare dată eșuate de a substitui marxismului o construcție teoretică personală, în fond un amalgam eclectic al cărui sens ar fi dat de pretinsa „demolare" a materialismului istoric printr-o forțată reabilitare a lui Bakunin. Anii de după război marchează, după părerea noastră, ruptura lui Korsch cu marxismul și plonjarea sa într-o variantă *sui generis* de marxologie, impregnată de resentimente camuflate și de nostalgii anarhiste mărturisite, ceea ce însă nu implică o lectură prin decupări sau departajări artificiale. Fiind o *totalitate*, opera teoretică a lui Karl Korsch reclamă o interpretare comprehensivă, capabilă să articuleze armonios nivelele de explicație de ordin istoric cu cele ce țin de structura internă a oricărei creații spirituale. Korsch a trăit o existență deloc confortabilă, destinul său intelectual fiind la rîndul său așezat sub zodia discontinuităților și abolirilor. A ne întreba asupra resorturilor explicative ale unui asemenea traiect spiritual, a încerca o ordonare a ceea ce altfel pare dispersat și contradictoriu, a ambiționa o critică marxistă a unui personaj și a unei opere atît de ambivalente, acesta ne pare a fi drumul pe care îl are de urmat investigația noastră, ea însăși pe cît de incomodă, pe atît de incitantă.

Locul geometric al preocupărilor filozofice ale lui Karl Korsch îl aflăm în efortul său de a elucida semnificația raportului de atîtea ori ocultat sau pur și simplu obliterat dintre marxism și dialectică, de fapt, în termeni mai concreți și prin urmare mai exacți, dintre teoria și praxisul revoluționar al proletariatului ; cum o spune chiar el, chestiunea formulată în cartea din 1923 viza „problema atît de gravă, din punct de vedere teoretic și practic, a raporturilor dintre marxism și filozofie" [6]. Cartea, heterodoxă textual și subtextual, avea să stîrnească animozitatea și chiar ostilitatea fățișă a apărătorilor unor citate de multă vreme confiscate suflului dinamic al realităților sociale în perpetuă devenire — , în speță, a „corifeilor" dogmei mumificate venerată în revista *Die Gesellschaft* patronată de Kautsky — , ca și a omologilor lor pretendenți la titlul de posesori ai cifrului „ortodoxiei" marxiste, altfel ei înșiși tributari unui mecanicism canonizat, declamativ și autoritar a cărui vehemență denunțare a întreprins-o Gramsci în *Critica manualului popular de sociologie* al lui N. I. Buharin. Anatemizarea brutală de către Zinoviev, în acea epocă președinte al Prezidiului Internaționalei Comuniste, a celor două opere capitale ale „hegeliano-marxismului" deceniului al treilea a generat tipuri diferite de replici din partea celor vizați : în timp ce Lukács a înaintat din autocritică în autocritică pînă la abjurare totală, Korsch, „înzestrat" între timp cu cîteva invective chiar de către Stalin, a optat pentru soluția *anticriticii*, căutînd să descifreze, îndărătul limbajului ritualizat al „ortodoxiei", structura de interese sociale, politice și ideologice în absența căreia este exclusă orice explicare marxistă a fenomenului dogmatic.

Este necesar să precizăm, ajunși în acest punct, faptul că „deraierea" de care vorbea Althusser nu are în vedere această perioadă a creației lui Korsch, ci, așa cum arătam mai sus, este vorba de o etapă ulterioară, în care abandonarea marxismului se va realiza printr-o exacerbare a laturii „criticii negative", așadar printr-o interpretare unilaterală

---

[4] Ed. Bernstein, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, Paris, 1912, p. 63, apud Serge Bricianier, Introducere la Karl Korsch, *Marxisme et contre-révolution*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 22.

[5] Brecht, deși admirator al inteligenței și spiritului lui Korsch, observa totuși cu luciditate o caracteristică relevantă pentru ansamblul relațiilor pe care acesta le-a întreținut cu mișcarea comunistă : „Korsch este doar un oaspete în casa proletariatului. El are bagajele făcute și este întotdeauna gata să plece". Apud, Paul Breines, *op. cit.*, p. 45.

[6] Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 19.

și deformantă a textelor clasice. Oricum, această „deraiere" nu poate constitui un argument valabil pentru decretarea existenței unui „păcat originar" în întreaga operă a lui Korsch; a accepta o asemenea ipoteză ar însemna să nesocotim și, în fond, să violentăm criteriile directoare ale criticii filozofice marxiste. Istoria filozofiei și a sociologiei marxiste nu are dreptul să închidă ochii asupra unor momente care au anticipat-o și, într-un fel, au pregătit-o: tînărul Lukács, tînărul Korsch — ca să utilizăm aceste sintagme, de altfel discutabile, întrucît sînt relativ tributare discursului marxologiei postbelice — sînt trepte necesare ale comentariului marxist, demistificator și demitifiant.

În *Marxism și filozofie*, Karl Korsch propune *o concepție asupra marxismului* dobîndită prin aplicarea concepției materialiste a istoriei asupra ei înșăși — dialectica materialistă se regîndește pe sine în termeni istorici, își conștientizează condiționarea, ea însăși relativă, trăiește momentul accentului pe conștiința de sine. Acest lucru nu devine posibil decît odată cu transgresarea barierelor pozitiviste, gînditorului marxist revenindu-i „obligația de a repune în valoare *latura filozofică a marxismului* în contrast cu disprețul pe care îl manifestaseră anterior, sub diverse forme dar cu același rezultat, diversele curente ale marxismului față de elementele filozofice revoluționare ale doctrinei lui Marx și Engels" [7]. Pentru aceasta trebuia cunoscută și recunoscută intervenția capitală a lui Marx în chiar esența metafizicii sau, în alți termeni, trebuia acceptat faptul că odată cu marxismul se suspendă, în spațiul metafizicii, orice legitimitate a invocării „Absolutului", întrucît ideea hegeliană — Absolutul ca Absolut — se deconspirase, dialectica ei spontană nefiind altceva decît o formă mistificată de percepere, în filozofia idealistă, a *mișcării istorice reale*, ultima expresie a Absolutului, Absolutul care se neagă pe sine.

Demersul lui Korsch pornește de la contestarea persistenței unei prejudecăți curente, respectiv a unei interpretări pur *negative* a raportului marxism—filozofie, modalitate specifică de intruziune a mentalităților scientiste și pozitiviste, așadar antidialectice, în cîmpul materialismului istoric, recidivă a faimoasei ispite de a-l trata pe Hegel ca pe un „cîine mort". În teoria hegeliană decelează Korsch „principiul care permite a sesiza esența acestei mari epoci a istoriei universale: raportul dialectic dintre filozofie și realitate; cum o explică Hegel mai general în altă parte, această legătură dialectică are drept consecință faptul că filozofia nu poate fi altceva decît «epoca sa sesizată în gîndire» (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*)..." [8]. Eșecul gîndirii burgheze provine, așadar, din anularea caracterului revoluționar al burgheziei în chiar *praxisul ei social*, care, la rîndul său, atrage o pierdere a capacității de a gîndi în semnificațiile lor autentice relațiile constituite între dinamica (evoluția, progresul) ideilor și cea a realului, în particular dintre filozofie și revoluție. Sistemul teoretic al marxismului, corespunzînd prin continuă adecvare avansului mișcării revoluționare a proletariatului va stabili, în plan ideologic, cu sistemele filozofiei idealiste germane, același gen de raporturi precum cele susținute de mișcarea revoluționară a proletariatului cu mișcările revoluționare burgheze în spațiul acțiunii politice. Este astfel evidențiat paralelismul existent între geneza mișcării revoluționare proletare și producerea teoriei care explică necesitatea acestei geneze: „Toate aceste fenomene se află în interacțiune. În termeni hegelianomarxiști, apariția teoriei marxiste nu reprezintă decît «celălalt aspect» al apariției mișcării proletare reale; cele două aspecte luate laolaltă constituie *totalitatea concretă a procesului istoric*" [9].

---

[7] *Ibidem*, p. 39.

[8] *Ibidem*, pp. 77—78. Plasînd opera lui Korsch sub semnul *istoricismului revoluționar*, D. Kellner consideră că principala edimensiune constă în statuarea *înrădăcinării istorice* a tuturor ideilor, instituțiilor și a conștiinței. Spre deosebire de reprezentanții Școlii de la Frankfurt sau chiar de Gramsci, Korsch ar fi mult mai interesat de consecințele politice ale teoriei și activității teoretice decît de componentele strict filozofice ale teoriei sale — v. Douglas Kellner, *Korsch's Revolutionary Historicism*, în „Telos", nr. 26, Winter 1975—1976, p. 74.

[9] *Ibidem*, p. 80 (subl. ns.). Anumiți interpreți contemporani ai operei lui Korsch constată în schemele sale interpretative tentația unui *constructivism nondialectic*, respectiv a unei propensiuni spre o schematizare excesivă a explicației socioistorice a oricărei formații spirituale. Amintim în acest sens articolul lui Furio Cerutti, *Hegel, Lukács and Korsch: On the Emancipatory Significance of the Dialectic in Critical Marxism*, în „Telos", nr. 26, Winter 1975—76, publicat original în Oskar Negt ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970. Oricum, teza lui Korsch privind unitatea momentelor procesului istoric, unitate certificată de caracterul său de totalitate concretă pledează, credem, pentru o viziune *dialectică*, chiar dacă uneori sancționată de accente reducționiste, capabilă să opereze analiza realității invocînd principiul interacțiunii, iar nu o cauzalitate rigidă și univocă·

Este postulată astfel necesitatea exersării tezei marxiste a corespondenței dintre structurile sociale spirituale și cele socio-politice chiar asupra teoriei marxiste, construindu-se, de o manieră oarecum simplificatoare, fie chiar numai pentru că eludează multiplicitatea factorilor care s-au conjugat dînd naștere concepției materialiste a istoriei, un tip ideal de relație cvadrangulară între marxism, idealismul german, revoluția burgheză și revoluția socială proletară.

Punctul de plecare al dezbaterii raportului dintre marxism și filozofie îl constituie repetatele afirmații ale lui Marx și Engels din care rezultă, fără echivoc, faptul că odată cu fundamentarea punctului de vedere al materialismului dialectic s-a realizat o *depășire* nu numai a filozofiei idealiste, dar și a *oricărei* filozofii: „Situația foarte particulară, și care face atît de dificilă comprehensiunea veritabilă a problemei « marxism și filozofie » constă în aceasta: pare că în depășirea limitelor punctului de vedere burghez, indispensabilă pentru a sesiza conținutul esențial nou al marxismului, acest conținut însuși *este deopotrivă depășit* (*aufgehoben*) *și distrus ca obiect filozofic*"[10].

Metodologic, se impune, în aceste condiții, a surprinde întreaga evoluție a marxismului, ansamblul căutărilor și dezvoltărilor care au contribuit la structurarea sa într-o raportare continuă la totalitatea procesului istoric și social a cărui expresie, desigur mediată, o reprezintă. *Axioma inițială* de la care plecase Korsch, *a aplica dialectica materialistă la istoria marxismului*, se traduce într-o *tentativă de depistare a perioadelor definitorii pentru evoluția acestuia*. Spre deosebire de lectura structuralistă, pentru care fundamentală este biografia intrinsecă a operei studiate, Korsch apelează la un *criteriu congruent cu intenția strategică și tactic-politică a creatorilor înșiși* — fazele concrete, de progres, stagnare sau regres, întotdeauna interpenetrate, ale totalității procesului revoluționar.

Evoluția internă a teoriei lui Marx este, astfel, apreciată prin conectare la istoria *reală* a proletariatului și a luptelor acestuia, marxismul însuși încetînd să se mai confunde cu un *corpus ideologic* strict delimitat în timp: o primă fază începe aproximativ cu anul 1843, odată cu *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*; faza a doua debutează cu înfrîngerea revoltei proletariatului parizian în iunie 1848, urmată, cum spunea Marx în 1864, de o întreagă epocă de febră industrială, de corupție morală și de reacțiune politică, întinzîndu-se pînă spre sfîrșitul secolului, „întrucît nu este vorba aici de istoria proletariatului în general, ci de evoluția internă a teoriei lui Marx în raporturile sale cu istoria proletariatului"[11]; a treia fază începe de aici și se prelungește — după opinia sa — pînă într-un viitor în acea vreme încă nedeterminat.

Este interesant de relevat faptul că, pentru Korsch, opere cum sînt *Luptele de clasă din Franța* și *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, deși cronologic posterioare, aparțin prin concepție și tonalitate primei perioade, definită prin ceea ce el numește un *comunism spontan revoluționar*. Mai mult, propunînd mai puțin o periodizare livrească și mai degrabă o schemă a procesului de dezvoltare a marxismului, Korsch este forțat să admită faptul că acest filon filozofic al primei perioade, departe de a fi fost suprimat, a suferit doar o aparentă refulare, fiind în fapt amortizat și amendat de o viziune mai riguroasă, însă nu mai puțin motivată de impulsul voinței revoluționare. Cea de-a treia fază, după K. Korsch etapă epigonică, ar avea proprie ambiția de a pozitiva marxismul, de a-l priva de funcția sa critică și revoluționară, de substratul său axiologic, prin disoluția lui la nivelul unei sume de cunoștințe pur științifice, fără nici un raport cu praxisul politic revoluționar[12].

Astfel își demonstrează adevărata semnificație regeneratoare, vivifiantă, marea întreprindere de restaurare a marxismului realizată de Lenin în polemica sa de o viață cu doctrina încremenită, aseptică propagată de un Hilferding sau un Kautsky, polemică în care o dimensiune delcc ignorabilă a reprezentat-o problema raportului dintre marxism și filozofie, respectiv reexaminarea, în spirit creator, a tezei clasice privind statutul proletariatului de moștenitor legitim al filozofiei clasice germane. Credem că putem surprinde în acest moment debutul unei *a patra faze de dezvoltare a marxismului*, a unei epoci

[10] *Ibidem*, p. 81—82.

[11] *Ibidem*, p. 91.

[12] Emblematic i se pare lui Korsch pentru această orientare a Internaționalei a II-a, punctul de vedere susținut de Rudolf Hilferding în prefața din decembrie 1909 a lucrării sale *Capitalul financiar*: „Nu mai este nevoie să se spună că pentru marxism examenul politicii nu are alt obiect decît punerea în lumină a raporturilor de cauzalitate. (...) Politica marxismului, ca și teoria sa, nu comportă judecăți de valoare. Este deci o interpretare falsă, chiar dacă ea este răspîndită *intra et extra muros*, a identifica absolut marxismul și socialismul" etc. etc. Așadar, programul teoretic al epigonilor epura doctrina marxistă de ansamblul judecăților de valoare, echivalînd-o astfel, printr-o banalizare anchilozantă, cu diversele teorii sociale mai mult sau mai puțin „la modă" ce făceau și fac deliciul academismului pozitivist.

de febrile investigații teoretice și de experimente politice inedite, față ai cărei exponenți au pornit de la premisa necesității renașterii spiritului dialectic în interiorul marxismului, imperativ formulat în mod expres de Lenin în articolul său, *Despre însemnătatea materialismului militant* și devenit sensul pregnant al operelor din acei ani ale lui Lukács, Korsch sau Gramsci prin *interpretarea filozofică a praxisului revoluționar creator de istorie.*

Ducînd pînă la ultimele consecințe această cale de analiză, Korsch consideră că raportul real dintre marxism și filozofie este circumscris de o serie de incompatibilități care opun ireductibil materialismul istoric oricăror filozofii sau științe sociale burgheze și care fac ca socialismul să fie „expresia teoretică a unui proces revoluționar care va lua sfîrșit odată cu suprimarea totală a acestor filozofii și acestor științe, în același timp cu suprimarea condițiilor materiale care și-au aflat în ele expresia lor ideologică" [13].

Ajunsă în acest punct, investigația asupra raportului marxism—filozofie se intersectează cu o altă problemă dificilă: *ce relație* întreține *materialismul marxist* cu *ideologia* în general? Nimic nu este mai străin spiritului operelor clasicilor decît minimalizarea sau subestimarea trivial-vulgarizatoare a fenomenelor ideologice, „nimic nu este mai opus acestei atitudini plat-raționaliste și pur negative față de fenomenele ideologice ca religia, filozofia etc., decît modul în care materialismul modern sau dialectic, în perspectiva sa nouă și strict științifică, conform termenilor lui Marx—Engels, concepe aceste *formațiuni spirituale*" [14]. Korsch formulează aici teza privind caracterul *real* pe care îl posedă, în perspectivă marxistă, creațiile spirituale, precum filozofia și orice altă ideologie. Ideea tînărului Marx referitoare la necesitatea *realizării teoretice a filozofiei* vizează, în această optică, necesitatea conceperii filozofiei ca o realitate, condiție esențială a traducerii ei în realitate. Materialismul dialectic creat de Marx și Engels poate fi astfel apreciat, conform naturii sale teoretice, drept o filozofie, mai precis un tip aparte și unic de filozofie, ținînd permanent realul și prin aceasta fiind extrem de *reală*, fiind mereu prezentă în luptele revoluționare și prin aceasta fiind *revoluționară*, așadar o gîndire care „își pune drept misiune să lupte efectiv într-o sferă determinată a acestei realități, în filozofie, pentru a ajunge, chiar în momentul în care se va realiza depășirea ansamblului realității sociale existente, la depășirea efectivă a filozofiei înseși, care este parte integrantă, chiar dacă ideală, a acestei realități. Cum o spune Marx: «Nu puteți depăși filozofia fără a o realiza»" [15]. Ceea ce implică acest elogiu al filozofiei marxiste este o încredere nelimitată în forța ideilor, în forța conștiinței, în funcția creatoare și activă a acesteia; idealul, cum o spusese încă Marx, este o transpunere, dar și o traducere a realului, coincidența între ele fiind, în cazul teoriei marxiste, suprema condiție epistemologică a forței sale transformatoare: „ea are drept consecință faptul că raporturile materiale de producție ale epocii capitaliste nu se constituie decît în relație cu formele sub care ele se reflectă în conștiința preștiințifică și științifică (burgheză) a acestei epoci, și nu pot subzista în realitate decît grație lor; *iar fără această coincidență, niciodată critica economiei politice nu ar fi putut deveni elementul cel mai important al unei teorii a revoluției sociale*" [16] Hegel arătase și el că metoda nu reprezintă altceva decît „construcția totalității pusă în esența — sa pură", conferind dialecticii o misiune pe care acesta nu și-o va putea îndeplini decît odată cu spargerea carcasei sufocante a sistemului idealist absolut, prin introducerea punctului de vedere marxist al totalității concrete (al practicii revoluționare), deci prin depășirea modalității critice pur teoretice, nu printr-o absolutizare contrară, nu printr-o critică pur practică, ci prin unificarea momentului *acțiune* cu momentul *comprehensiune*, așadar prin întemeierea dialecticii ca organon al activității revoluționare unitare. Faptul că marxismul *este* o filozofie *nu semnifică*, la Korsch, o resuscitare a vocației speculative a dialecticii hegeliene, ci dimpotrivă, este vorba de caracterul *științific* al acestei filozofii, de capacitatea sa de a unifica și de a integra sensurile totalizante ale proiectului filozofic clasic într-o gîndire-acțiune pornind din praxisul istoric și rezultînd în aceasta [17]. În ansamblu, *Marxism și filo-*

[13] *Ibidem*, p. 103.

[14] *Ibidem*, pp. 106—107.

[15] *Ibidem*, p. 111.

[16] *Ibidem*, p. 123.

[17] Este astfel discutabilă aserțiunea conform căreia Korsch nu ar fi avut îndoieli că „marxismul reprezintă o știință și nu o filozofie" — Leonardo Ceppa, *Korsch's Marxism*, în „Telos", nr. 26, Winter 1975—76, p. 95. Cel puțin în perioada elaborării lucrării *Marxism și filozofie*, ca și în anii imediat următori, avem toate motivele să credem că dacă există un lucru care să-l nemulțumească profund în situația teoretică a mișcării revoluționare, acesta consta tocmai în spiritul antifilozofic care încerca să-și consolideze hegemonia. Nu este cîtuși de puțin accidentală reacția lui Zinoviev la așa-numitul marxism „profesoral" practicat, susținea acesta, de Lukács și Korsch, în fapt o reacție la încercarea lor de a „reciti" sursele filozofice ale marxismului.

zofie, ca și *Istorie și conștiință de clasă*, a contribuit la conturarea unei riposte dialectice, istoriste, umaniste și revoluționare la tendințele tot mai pronunțate de a defilozofa, deci de a mutila prin parcelare, teoria socială marxistă. Independent de avatarurile pe care le va mai cunoaște personajul politic și intelectual Karl Korsch, *opera sa de tinerețe*, chiar dacă de o statură diferită de cea a lui Georg Lukács, rămîne alături de aceasta, ca *un efort critic impresionant, original și fertil*, menit să asigure exegezei inepuizabile piste de cercetare.

În 1929, la doi ani după ce Kautsky publicase *Concepția materialistă a istoriei*, Korsch îi răspunde cu un text polemic, purtînd același titlu, dar urmărind să răstoarne fiecare dintre afirmațiile hazardate din punct de vedere filozofic ale teoreticianului social-democrat. Critica științifică a kautskysmului constă, grăbește Korsch, în ,,a arăta *in mod istoric* faptul că concepțiile care sînt prezente în el, departe de a fi «știință pură», sînt dimpotrivă un fenomen istoric care întreține cu lupta de clasă a proletariatului un raport determinat, pozitiv și negativ" [18]. În opoziție cu perspectiva osificată asupra marxismului propagată de Kautsky, Korsch vedea în obiectul materialismului istoric o perpetuă construcție conceptuală, animată de permanenta racordare la situația istorico-practică reală: ,,... concepția materialistă a istoriei, ca metodă și ca atitudine intelectuală generală (ce este desemnată prin «Weltanschauung» sau «viziune asupra lumii»), este *forma conținutului său*, dar acest *conținut particular* căruia i se adaptează «concepția materialistă a istoriei» ca *forma* sa corespunzătoare, se constituie prin *teoria și praxisul acțiunii de clasă a proletariatului*" [19].

La doi ani după această lucrare, Korsch publică eseul *Criza marxismului*, care prefigurează, în erorile și în distorsiunile ei, tezele predilecte și prevalente ale exegezei ,,marxologice" de mai tîrziu. Urmînd o progresivă criză spirituală, proiectîndu-și propria insatisfacție și descumpănire în enunțarea bombastică a unor teze pe cît de nefondate pe atît de sentențioase, Korsch ajunge să avanseze o viziune asupra marxismului care astăzi ne pare mai puțin rodul unei reflecții lucide asupra vicisitudinilor istoriei, cît mai degrabă efectul dramatic în conștiința unui intelectual înstrăinat al unei situații politice și ideologice în raport cu care nu găsea posibilitatea de a-i lua măsura. Acesta este și motivul pentru care o publicitate occidentală avidă de spectaculos tinde în prezent să anexeze unei direcții de gîndire esențialmente refractară marxismului (anarho-sindicalismul), fără a-și face minime scrupule privind gradul de onestitate al unei asemenea întreprinderi. Replica lui Korsch, presimțind parcă bastardizarea propriei sale opere în mîinile acestor ,,emuli", ni se pare revelatorie: ,,Lupta de clasă a proletariatului este pentru vecie îndatorată lui Marx și Engels pentru întîia recapitulare grandioasă a ideilor proletare pe care au dat-o în epoca debuturilor dezvoltării sale revoluționare și care rămîne forma clasică a noii conștiințe revoluționare a clasei muncitoare în lupta pentru eliberarea sa" [20]. Ceea ce la Korsch fusese tragedie, dilemă și sfîșiere interioară, devine la unii ,,marxologi" materie propagandistică, petardă și pamflet. Acest lucru trebuie să îl avem limpede în minte atunci cînd, îndemnați de ispita identificărilor instantanee, am putea fi înclinați să privim ,,hegeliano-marxismul" lui Karl Korsch exclusiv ca pe o apostazie a marxismului sau, mai grav, ca pe o modalitate ezoterică de renegare sau capitulare. Nu este posibil să punem pur și simplu între paranteze epoca în care a trăit și a creat, climatul spiritual care a definit-o, atmosfera deconcertantă care a acompaniat atîtea coliziuni mediate sau imediate dintre revoluție și contrarevoluție, obstinația generată adeseori de convertirea pasiunilor politice în obsesii teoretice.

Tezele asupra materialismului activist și a caracterului de clasă, partizan al științei, manuscris original german din 19 ianuarie 1933, urmăresc punerea în lumină a funcției *demistificatoare* a teoriei marxiste; remarcăm în ele o tendință de a străpunge influența neokantiană, care, în forme extrem de subtile, pătrunsese chiar pe teritoriul sociologiei cunoașterii: ,,Conținutul unei doctrine (sistem teoretic, orice combinație de semne de limbaj, de fraze, servind să enunțe și să aplice o teorie) nu este elucidat decît dacă poate fi ratașat conținutului formațiunii social-economice considerate și intereselor materiale ale claselor determinate ale acestei societăți" [21]. Tezele, elaborate de Korsch în cadrul unui cerc de studii berlinez, suferă de un anumit schematism maniheist, de dorința de a obține în final o imagine perfect purificată a problemei partizanatului în filozofie și în știință, motiv pentru care se lansează afirmații de maximă generalitate, greu de susținut la o discuție de detaliu. Intervine, dealtfel, în aceste teze, un reducționism sociologizant care generează înclinația de a percepe *orice* univers teoretic exclusiv în termenii raportării

[18] Karl Korsch, *L'Anti-Kautsky (La conception matérialiste de l'histoire)*, Paris, Ed. Champ Libre, 1973, p. 10.

[19] *Ibidem*, p. 23.

[20] *Ibidem*, p. 166.

[21] Karl Korsch, *Marxisme et contre-révolution*, în *Op. cit.*, p. 263.

sale la osatura de interese materiale de clasă ale unei societăți: „Din momentul în care o doctrină nu a fost rataşată de înşişi reprezentanții ei intereselor materiale ale unei clase determinate, se va considera adeseori, pe bună dreptate, că reprezentanții acestei doctrine apără, cu ajutorul ei, interesele materiale ale claselor conducătoare ale societății în chestiune. În acest caz, faptul de a dezvălui în teorie funcția de clasă inerentă doctrinei considerate revine în practică la a fi de partea claselor oprimate ale acestei societăți" [22].

Raporturile lui Korsch cu marxismul în deceniul al patrulea transpar îndeosebi din eseul *De ce sînt marxist?*, datat la sfîrşitul anului 1934 şi publicat în emigrație în 1935, text străbătut în fond de aceleaşi idei-forță pe care le-am sesizat în *Marxism şi filozofie*, respectiv de sublinierea infrastructurii *critic-dialectice* a marxismului, a faptului că *„teoria lui Marx nu constituie nici o filozofie materialistă pozitivă, nici o ştiință pozitivă"*. Dimpotrivă, este vorba în cazul ei de o critică simultan *teoretică* şi *practică* a societății existente, deci o critică ghidată de o investigație minuțioasă a realității sociale menită să contribuie la configurarea tot mai precisă a conştiinței de sine a subiectului istoric revoluționar. Acesta este sensul adînc al enunțurilor care, în opinia lui Korsch, rezumă, fie chiar prin simplă punctare, esența marxismului: toate propozițiile materialismului marxist, inclusiv cele aparent generale, au un caracter specific; marxismul este *critic*, iar nu *pozitiv*; el are ca obiect nu societatea capitalistă *existentă*, în starea sa afirmativă, ci societatea capitalistă *în declin*, cum o indică suficient tendințele sale spre dizlocare şi spre decrepitudine; el vizează esențialmente nu satisfacția contemplativă a lumii actuale, ci *transformarea ei activă* (*praktische Umwälzung*) [23].

În anul 1950, Korsch ține o serie de conferințe în Germania şi în Elveția, rezumatul expunerii de la Zürich reprezentînd ceea ce Kostas Axelos numeşte „cîntecul său de lebădă": cele *Zece teze asupra marxismului astăzi*, ultimul reper marcant pe un traiect intelectual ce se apropia vertiginos de agonicul său final. Odată cu aceste teze, ruptura cu marxismul este consumată, din vechiul *credo* nu a mai rămas decît o melancolie reprimată şi, convergent cu aceasta, un criticism devastator care îl face pe pateticul exeget de odinioară să invoce, într-o viziune de ultimă oră, umbrele marilor rivali sau adversari ai lui Marx — Blanqui, Proudhon, Bakunin — pentru a depune mărturie la acest imaginar proces. Confuzia devine totală, fantezia debordă cadrele raționale de analiză, expresia sincopată şi exclamativă se substituie demonstrației raționale, forței silogismului. În această ultimă fază a existenței sale, filozoful a ajuns să vadă în decepție, dezabuzare şi utopie singurele soluții ale unei probleme ce părea insolubilă; cu gîndul la anii care au urmat preluării puterii de către Hitler, horifiat de experiențele neocaligulare la care era sortit să asiste ca martor îndepărtat şi neputincios, Korsch a îmbrățişat o viziune aparent olimpiană, de fapt ancorată, chiar dacă prin refuz şi dispreț, într-o realitate indeniabilă. Critica marxismului îmbracă forma „abolirilor", regîndirea se metamorfozează în respingere, iar respingerea se înfeudează unui schematism arogant şi impenitent. Critica devine scop în sine, substituindu-i-se în final un mod de rostire care exclude aprioric posibilitatea erorii şi, prin urmare, a replicii. Sinteza „hegeliano-marxistă", promisiunea de tinereție, este abandonată la rîndul ei, filozoful repliindu-se pe un negativism absorbant, considerînd că face pași înainte atunci cînd, în cel mai bun caz, nu face decît să bată pasul pe loc. Posedînd fascinația paradoxului şi voluptatea sfidării, Korsch a făcut din *critică*, *negație* şi *abolire*, condiția primordială a suveranității filozofiei. Din această gravă eroare de optică a decurs finalmente ireparabila sa eroare de opțiune.

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem*, p. 265.

PECETEA BIOLOGICULUI ÎN ARISTOTELISM

DE

ION BANU

I

Aristotelismul, prin a sa teorie a demonstrației și teorie a științei, prin conceptele sale practice de clasificare și sistem, prin principalele linii de forță ale tabloului naturii, prin sensul său de educator al aproprierii empirice a realului, trăiește o postexistență în conștiința epistemologică a timpului nostru. Ontogenia sistemului său este un obiect de studiu necesar pentru cercetătorii filogeniei culturii științifice contemporane.

Nu fără legătură cu aceasta, chestiunea genezei sistemului Liceului cere atenție și din alte motive: *a. hermeneutic*: e o reiterare în virtutea căreia se va desluși mai bine sensul intim al unor concepte și sentințe. Însăși semnificația ansamblului demersului teoretic ce ne preocupă, citeodată enigmatică, va putea fi pusă astfel într-o mai bună lumină comprehensivă; *b. teoretic*: împotriva opiniilor care atribuie lui Aristotel ca atribut de frunte pe cel de teolog, se va impune o mai corectă evaluare a științificului din sistemul său. Este o problemă a raportului dintre filozofia aristotelică și filozofia pe care o numim științifică. Este, mai concret, pusă promițător, în prim plan, problema raportului dintre filozofia Liceului, atît de înrîuritoare asupra întregii filozofii și culturi europene ulterioare — și nu numai europene — și activitatea elenilor din acel secol în domeniul cercetării naturii materiale, concrete; *c. ideologic*: poate, pe această cale, ne va fi mai lesnicios să lămurim și chestiuni privitoare la funcția istorică împlinită de sistemul pe care-l examinăm.

Rîndurile de față își propun să argumenteze teza conform căreia reflexia biologică a lui Aristotel, chiar dacă nu ea singură, își pune pecetea, din străfunduri mentale structurale, în întreaga lui cugetare. O discernem cu funcții de modelator subconștient, lucrînd discret asupra metafizicii sale, atît în privința pieselor ei componente, cît și în cîmpul relațiilor dintre acestea. Teza nu e nouă, dar o dezvoltăm și o argumentăm într-un fel pentru care ne revine întreaga răspundere.

Distingem deci ordinea logică, sistematică, dată de Aristotel, potrivit actului *deliberativ* care se încheie cu clasificarea științelor, de o altă ordine, *antedeliberativă*, angajînd procesul subconștient conform căruia se desfășoară meditația sa.

În primul plan, filozofia „primă", prin „principiile" și consecințele deduse din acestea, comandă întregul sistem și, în chip mai intim, cîmpul celorlalte științe teoretice, în primul rînd „fizica", ce include și lumea biologică.

Celălalt plan privește doar pe istoriografi. Este instructiv să descifrăm geneza principiilor metafizice. Aristotel, raportînd originea descoperirii „principiilor" prime (chiar dacă nu a tuturor) la intuiție, trimitea el însuși în ultimă instanță la un cîmp empiric, dar nu spunea nimic despre care cîmp empiric era vorba și nici nu apăruse preocupat cît de cît de chestiunea de a ști în ce mod anume conduce facultatea intuitivă spre anumite note determinative ale principiilor, acelea și nu altele.

Atingînd teza biologicului, afirmăm că în timp ce, la Aristotel, în sfera meditației sistematice, intenționale premisele filozofice sînt *ele* acelea ce primesc misiunea să comande cercetarea biologică, în sfera subiacentă, în adîncurile antedeliberative ale ființei sale reflexive, premisele filozofice ale întregului sistem prind contururile lor cele mai caracteristice în creuzete făurite în mare parte de un observator al biosferei.

Vom semnala analogii ce nu pot lăsa pe nimeni indiferent. Firește, abstract, vorbind, anaogia dintre două construcții conceptuale poate fi justificată prin oricare din cele două sensuri direcționale posibile între ele. Sîntem obligați să răspundem la întrebarea: de ce oare

Rev. filoz., XXIV, 3, p. 357–382, București, 1977.

alegem sensul ce duce — firește, în mod decisiv, dar nu exclusiv — de la biologic la metafizic și astfel la ansamblul sistemului, iar nu sensul invers?

II

O împrejurare prealabilă, de ordin formativ: în epocă, oricare dintre filozofi începe prin a-și asigura o formație științifică. Socrate, acest antropolog exclusivist, studiază în prealabil fizica. Platon e matematician și, în cele din urmă, își reconstruiește sistemul *sub inspirația teoriei numerelor* și potrivit acesteia. Aristotel se întîlnește cu biologia încă din adolescența petrecută în casa părintească. Își încheie cariera prin lucrări de biologie. Credem a-l vedea cugetînd toată viața după scheme conceptuale născute cel mai adesea în cîmpul reflexiei biologice.

Știința *ființelor* vii era, în ansamblul sistemului de care ne ocupăm, considerată ca o parte a „fizicii". Observăm însă că aria acesteia nu e uniformă. Într-un fel se mișcă gîndul stagiritului atunci cînd se apleacă asupra realității cosmice și în alt fel în cadrul obiectului biologic. În sfera de ansamblu a „fizicii", observația e nevoită să părăsească destul de repede aria lucrurilor familiare, palpabile, spre a se hazarda într-o lume îndepărtată, străină, unde certitudinea empirică dispare: planete, mișcări astrale, „cer". Dimpotrivă, sfera organismelor vii se află pe toată întinderea ei la egală distanță empirică de om, peste tot deopotrivă observabilă și speculabilă. Dacă între ceea ce numea Aristotel filozofie primă și filozofie secundă este aproape imposibil de trasat o linie precisă de demarcație — în dauna fizicii —, cînd e vorba însă de biologie, contururile sînt nete, neechivoce. Desigur un astru și un cal sînt și unul și altul, în natură, individuale concrete, mobile. Observîndu-i, poți cădea în erori și într-un caz și în celălalt. Dar nu e tot una să cugeți despre mersul unei planete sau despre mersul animalului!

Sfera biologicului, familiară intuiției, se arată a fi un cîmp propice constituirii unor matrițe teoretice. Cu atît mai mult la un cugetător ce acordă un rol însemnat observației, ce crede în autenticitatea datului empiric și se află ca atare deschis avantajelor psihologice pe care le oferă asimilarea acestuia.

Fără să fi reflectat asupra consecințelor metaconștiente ale faptului, Aristotel își dădea seama de condiția privilegiată a cîmpului biologic în raport cu celelalte domenii ale cugetării sale; în privința celor „superioare" și „eterne", spunea el, „oricît ar fi de minunate și divine, cunoștințele noastre se vădesc a fi foarte restrînse. În privința lor, observațiile noastre dezvăluie extrem de puține date sensibile spre a ni le face cunoscute ... Dimpotrivă, referitor la cele muritoare, plante și animale, avem mult mai multe mijloace de informare, căci trăim în mijlocul lor ... Sînt mai aproape de natura noastră, mai familiare..."[1]. De aceea, atunci cînd, în cadrul „fizicii", face inventarul obiectelor de cercetat, este evident că ordinea pe care o urmează e cea dată de gradul de empiricitate, care în cazul lumii vii e cel mai mare: „Ne-am ocupat mai înainte de cauzele prime ale naturii și de toate *mișcările naturale, cum și de* ordinea stelelor... de elementele corporale... în fine de naștere și distrugere în genere. Ne rămîne să luăm în considerare acea parte a cercetării pe care predecesorii noștri au numit-o meteorologie ..., pentru ca mai apoi, potrivit metodei noastre, să vorbim despre animale și plante ..."[2]. „Potrivit metodei noastre", adică neîndoielnic, potrivit metodei observaționale.

Sistemul său e departe de a fi liber de intruși pur speculativi, instituiți idealist, străini de experiență. Dar, de-a lungul căilor absconse ale spiritualității sale, momentul observațional (și, la bază, cel din cîmpul biologic) este precumpănitor, este, în fond, cu precădere, „nervum rerum regendarum" al imperiului său conceptual, oricît de tare e proclamată prioritatea axiomelor metafizicii.

E însă departe de noi intenția de a reduce la modelul biologic imensul inventar al reflexiei metafizice — sau de alt ordin — a lui Aristotel. Nu spunem că acel model ar fi singurul. Nu ne gîndim la o transpunere ca atare a unui model biologic în celelalte sfere ideatice. Ne preocupă îndeosebi momentul biologic ce intră în joc ca participant la procesul inconștient de constituire al creuzetului teoretic *omogen* în care vor lua ființă variate concepte. Independent de amprenta biologică neștiută, acestea se vor putea contura deci *total transfigurate, în pură specificitate metafizică*. E posibil ca, din matrițe biologice să iasă piese teoretice care să se fasoneze mai apoi după variate destinații, în vederea unor construcții mentale în care să nu mai recunoaștem nimic din modelul prim. Geniul se poate naște din părinți cu desăvîrșire lipsiți de strălucire.

III

REPERE ÎN CUGETAREA BIOLOGICĂ A LUI ARISTOTEL

1. COORDONATE ONTOLOGICE GENERALE

Biosfera este, în viziunea aristotelică, o realitate ce include, în mod dualist, mulțimea corpurilor animale și vegetale susceptibile a

[1] *Organele animalelor*. I, 5, 644 *b* — 645*a*.
[2] *Meteorologice*, 338*a* — 339*a*.

intra în raza de acțiune a observației noastre empirice și totodată un factor înglobant, la fel de extins, ce și-ar subordona însușirile și relațiile indivizilor corporali. Chiar cînd textul afirmă o cauzalitate pur materială, trebuie să nu uităm că acolo mai e în joc și un „altceva", nespus dar subînțeles, impus de anumite supoziții ontologice. Acest subtext, chiar cînd e tăcut, glăsuiește în numele unei presupuse supranaturalități ce ar pătrunde observabilul fiind deci străină de corporalitatea acestuia și introducînd în ontologia biologicului închipuiri evasimitice. Acestea ar fi :

Vitalismul: pentru filozoful din Stagira întreg universul este, sui-generis, animat. L-ar pătrunde un „duh" cu caracter intrinsec, un în-sine nedefinit ; ne gîndim la teoria celor trei feluri de suflete — vegetativ, sensitiv și rațional — știind însă că li se mai adaugă ceva : dacă, spre pildă, orice lichid posedă „căldură vitală", atunci, conchide stagiritul, „într-un fel, există suflet pretutindeni". Se întrevede astfel faptul că și ceea ce numim lume abiotică ar poseda măcar atîta umbră de vitalitate cît implică o „tendință", puterea unui elan : un gen, deci, de suflet palid, difuz, Nu un „suflet al lumii" de tip platonician, respins în *Despre suflet* [3], dar, totodată, altceva decît energia ce decurge din raporturile anatomo-fiziologice ale unui organism ; ceva, numit „suflu vital" (πνεῦμα — pneùma) [4].

Finalismul: „natura face totul în vederea unui scop determinat" [5], spune filozoful-biolog, în același context, și adaugă că scopul ce acționează în natură e „rațiunea ultimă a lucrurilor" deci cauză a lor.

Tricot [6] afirmă că finalitatea din natură se concretizează în două ipostaze, conform cărora : *a.* organele unui corp sînt finalist subordonate unității organismului în cauză și *b.* orice specie există în vederea altei specii, anume a aceleia care, în tabloul lumii organice, este situată imediat deasupra ei. Credem că sînt omise aici două modalități ale finalismului : *a.* fiecare individ, ca sediu al formei specifice primordiale, apare determinat teleologic de către specia sa și *b.* cauza finală ce pătrunde întreaga natură. Patru ar fi așadar treptele finalismului aristotelic : organic, specific, interspecific și cosmic.

Unitate-ordine metafizică a naturii (în strînsă legătură cu vitalismul și finalismul) : un echilibru, o regularitate, un sens prezidează fiecare eveniment, fiecare formă specifică și fiecare relație organică din lumea vie. Nu există hazard, nici fapt organic neutru : „Natura nu face nimic în van" [7]. Caracterul ordinei e *perfecția*. Totul e bun, rațional, înțelept, e așa și n-ar putea fi altfel : „tot ce e conform naturii e întotdeauna ordonat în chip impecabil" [8]. Consemnăm caracterul de prejudecată mistifiantă a acestei convingeri ontologice (dar nu neglijăm faptul că, demistificată, dezabsolutizată, relația ce se afirmă va putea fi prețuită).

Caracterul divin: angajează toate notele anterioare, dîndu-le particularitatea corespunzătoare. „Suflul vital" al universului e „divin", susceptibil să-și manifeste acest atribut în anumite „semne". Strănutul, spune cu seriozitate filozoful nostru [9], ar fi unul din acestea... Profesiunea de credință culminează în afirmația asupra caracterului divin al vieții [10].

2. CHESTIUNI DE METODĂ

Observația. Un enunț pomenit adesea de către istoriografi sună : „Faptele nu sînt cunoscute în mod satisfăcător [e vorba în speță de chestiunea felului în care are loc procesul generativ la albine, n. n.] și, dacă vor fi vreodată, va trebui să ne încredem mai mult în fapte decît în raționamente, iar în raționamente doar în măsura în care concluziile lor se vor acorda cu faptele observate" [11]. Nici Bacon, două milenii mai tîrziu, nu va enunța preeminența metodei observaționale cu mai multă hotărîre și limpezime. Dar oare vitalismul, finalismul, ordinea metafizică, impuse de Aristotel *a priori* pot revendica vreo justificare empirică ? Satisfac ele cerința „de a ne bizui, înainte de orice, pe observații" ? Firește că nu. Să recunoaștem totuși că zoologia aristotelică ne oferă un imens material de observații, că e de cele mai multe ori o veritabilă școală a perspicacității și minuțiozității observaționale.

Statornicirea cauzelor. De la fapte, la împrejurări, de la acestea la statornicirea consecințelor lor cauzale [12], iată drumul adesea recomandat de un cercetător ca Aristotel, care nu e niciodată simplu colecționar de date. Cauza pe care o propune poate fi fantezistă, dar, neîndoielnic, metoda sa e și aici metoda științei,

Clasificarea. Are la bază „statornicirea caracterelor distinctive [între specii, n. n.] și a atributelor comune [membrilor acelorași

[3] *Despre suflet*, I, 3, 407*A*.
[4] *Geneza animalelor*, V, 8, 789*b*.
[5] *Org. anim.* I, 1, 641*b*.
[6] J. Tricot, *Introduction*, la Aristote, *Histoire des animaux*, în două vol. Paris, J. Vrin, 1957, p. 22—23.
[7] *Mersul animalelor*, VIII, 708 *a*.
[8] *Gen. anim.*, III, 760*a*.
[9] Vd. *Ist. anim.* I, 11, 492*b*.
[10] Vd. *Gen. anim.* II, I, 731*b*.
[11] *Gen. anim.*, III, 10, 760*b*.
[12] Vd. *Ist. anim.* I, 7, 491*a*.

specii, n, n]"[13], spune textul printr-o formulare care azi, după milenii ni se pare banală, dar care a fost la vremea ei un act de mare izbîndă logică. Platon socotise că tocmai meşteşugul statornicirii *corecte* a asemănărilor şi diferenţelor distinge pe adevăratul filozof.

Întru statornicirea cuvenitelor distincţii, autorul *Istoriei animalelor* cerea să avem în vedere caractere ce exprimă „funcţii" şi „acţiuni", ca unele care definesc modul de viaţă. Se mai cere clasificatorului să nu se conducă în operaţiile sale după criterii subiective, deci arbitrare, cum procedează spre pildă Platon atunci cînd adoptă regula dihotomiei. Să ne ghidăm după realitatea obiectuală, dată în natură. E de la sine înţeles că acest excelent deziderat, aplicat atît de devreme, nu a putut să evite numeroase erori. Totuşi, observă Gomperz, „Aristotel ajunse, aproape fără s-o ştie, la descoperirea şi proclamarea hotărîtă a principiilor clasificării *naturale*, care aveau să triumfe în mod definitiv în sec. XIX"[14].

3. PRINCIPALELE REPERE ALE SISTEMULUI LUMII VII

Dualismul vieţii. E aproape un loc comun să se spună că teoria aristotelică asupra originii vieţii e una a „generaţiei spontane"[15]. Dat fiind că prin acest termen se înţelege apariţia, de la sine, a unor organisme din materii minerale sau materii organice în descompunere, *fără intervenţia altui factor*, aplicarea lui aristotelică e în mare măsură neconformă, în orice caz simplificatoare.

Iată un text concludent: „animalele şi plantele se formează în pămînt şi apă, fiindcă există apă în pămînt şi fiindcă există în apă un suflu (pneùma), iar acesta e pătruns de căldură psihică, aşa încît toate sînt într-un fel pline de suflet"[16]. Se mai admite putinţa apariţiei vieţii şi din materii putrede, ape stătătoare, nămol, nisip.[17] Aristotel invoca în sprijinul teoriei sale cazuri „văzute": apariţia spontană a unor insecte, ba chiar a unor ţipari[18]. Să nu omitem însă teza sa, cu caracter universal, potrivit căreia, întotdeauna sînt necesari *doi factori*, unul material şi altul extramaterial, sau „principiu vital (psihic)": Partea de principiu psihic (*tès psyhikès arhès*) care, cuprins ori nu în *pneùma*, formează foetus-ul, îi imprimă mişcarea... Aşadar, există de o parte principiul (psihic), iar de altă parte hrana iniţială ..."[19].

Spontanismul veritabil e monist în timp ce teoria aristotelică asupra originii vieţii e dualistă. „Principiul vital" nu e, în plan, deliberativ, decît o ipostază, destul de confuză a conceptului de formă, cu statutul pe care i-l conferă metafizica duetului materie-formă.

b. *Conceptul de specie*, ca principiu al esenţei, avînd drept atribute fixitatea, autonomia, primordialitatea faţă de corp, ereditatea şi masculinitatea. Fără a fi descoperitorul conceptului de specie, Aristotel e primul care-l studiază în vederea determinării lui teoretice concrete.

E principiu al esenţei, în virtutea căreia o grupare de indivizi ce aparţin prin însuşiri necesare aceluiaşi universal se distinge de o altă grupare. E determinantul vitalităţii *specifice* a grupului dat, al activităţii, al reproducerii lui. E cauză primordială a fiecărui organism.

Fixitatea. Natura, ni se spune, „are în vedere ce anume se arată a fi optim pentru fiecare individ şi conservă esenţa lui specifică şi modul lui de a fi conform sie-şi"[20]. Fixismul, care, în istoria biologiei şi chiar a filozofiei avea să devină la un moment dat o sursă a înţelegerii denaturate a tabloului lumii, opacizînd procesualitatea acestuia şi dialectica naturii în genere, a constituit dimpotrivă, în acel moment istoric, al *Liceului*, condiţia *sine qua non* a ideii de tablou al lumii, implicînd deci sistematizare şi ordonare intrinsecă. Celei mai luminate minţi de atunci i s-ar fi părut că totul — realitate şi reflexie despre real — se prăbuşeşte în haos şi absurd dacă n-ar fi existat această „*evidenţă*", la îndemîna oricui, cum că — nu-i aşa? — „omul e cel ce zămisleşte pe om"[21]? Nimic mai straniu în istoria cunoaşterii umane decît acele necesare şi false învăţături empirice de şcoală, a căror negare — inadmisibilă în fapt, dar indispensabilă în „drept" — condiţionează progresiunea ştiinţei şi filozofiei!

Paradoxala convingere biologică a stagiritului potrivit căreia, cum consemnează frapant Tricot, „fiinţele nu devin decît ceea ce sînt"[22], va avea, cum se va vedea, un destin teoretic ce-şi va pune pecetea pe întregul aristotelism.

---

[13] *Ibidem.*

[14] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. A. Reymond, Lausanne — Paris, Alcan-Payot, vol. III, 1910, p. 164.

[15] Vd. spre pildă, I. C. Pîrlianu, *Enciclopedia filosofică*, Ramuri, Craiova, (f.d.) p. 77; *Mic dicţionar filosofic*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 234.

[16] *Gen. anim.* III, II, 762*a*.

[17] Vd *Ist. anim.* VI, 15, 569*a*.

[18] *Ibidem*, V, 31, 556*ab*; VI, 15, 569*a*, 570*a*.

[19] *Gen anim.* III, II, 762*b*.

[20] *Mersul animalelor*, VIII, 708*a*.

[21] *Org. anim.* I, 1, 640*a*.

[22] J. Tricot, *Introd.* la *Ist. anim.* p. 23.

Autonomia. Esențialitatea specifică nu ființează în funcție de un „altceva", Este un în-sine, dat, cu caracter primar, fără dispariție și fără a fi produs al dezvoltării [23] vreunui factor cauzal antecedent.

Primordialitatea, în individ, față de trup, cauză a structurii acestuia și a întregii lui evoluții, din embrion și pînă la maturitate. Este specia, de astădată în ipostaza particularizantă de „suflet" al individului[24]; „materia devine natura unei ființe doar datorită sufletului", așa că „naturalistul trebuie să fie preocupat de suflet mai degrabă decît de materie" [25], spune autorul nostru, marcînd astfel teza primordialității speciei.

Ereditatea. În timp ce programul imperturbabil al maturizării individului este corolarul fixității în planul uneia și aceleiași generații, ereditatea este expresia aceluiași atribut în planul seriei generațiilor. Expresie și totodată mărturie a fixismului. Chiar dacă anumite caractere ale părinților sînt absente la odraslele lor, ele reapar la nepoți [26].

Masculinitatea. Principiul esenței, al speciei este purtat în exclusivitate de către mascul: „Deoarece cauza mișcării prime căreia îi aparține *lògos*-ul și *forma* (eìdos)... este mai bună și mai divină prin natura ei decît materia... acolo unde e posibil... masculul e separat de femelă, deoarece e mai bun și mai divin, ca unul ce e principiu al mișcării în toate ființele născute, în timp ce femela îi slujește drept materie" [27]. Convingerea asupra acestui caracter care reduce ovulul la un rol, pur pasiv este anterioară dar e adoptată de aristotelism ca una ce e cerută de conceptul de esență. Aceasta e prin excelență simplă, unitară. De neînchipuit să se afle în stare de disjuncție, ruptă dihotomic într-o parte spermatică și în alta ovulară. Ea trebuie să se afle într-un subiect care — chiar lăsînd la o parte prezumția ancestrală patri-arhală — era desemnat în chip „evident" ca atare de către fiziologia actului sexual: masculul!

c. *Conceptul de mediu ambiant material.* De neîndoielnică proveniență hippocratică, învățătura ce recunoaște influența mediului e luată ca un complement al conceptului de specie. Aceasta din urmă, ca orice esență, deși invariabilă, se fenomenalizează într-o infinită varietate. Lumea e populată de multitudinea purtătoare de varietăți.

Se impune deci cercetarea originii acestei pluralități. Solul, interacțiunea cu celelalte ființe, dar mai ales condițiile de climă [28], ca de pildă gradul de temperatură [29], iată factori cu caracter exclusiv material, ce-și spun cuvîntul cînd se diferențiază indivizii aceleiași specii și chipul aceluiași individ în cursul vîrstelor sale. În acestea observatorul e naturalist prin excelență: Natura e cea care se află în cîmpul său vizual; ea pare adesea să-i fie un preponderent factor explicativ.

d. „Scala Naturae" [30]. De la principiul speciei (cu „accidentele" ei), trecem la acela al relațiilor între specii.

„Natura trece gradual de la entități inanimate la animate, așa încît, datorită continuității, linia de demarcație e insensibilă... Așa, după cele inanimate, vin imediat plantele; ... regnul vegetal, în întregul lui, comparat cu entitățile abiotice, apare dotat cu viață, dar comparat cu animalele, apare inanimat. Trecerea de la o specie la alta are loc întotdeauna prin diferențe imperceptibile" [31].

De astă dată ordinea naturii ni se expune, nu în transfigurație speculativă, ci prin semnificația ei observațional-„fizicală". Dar, subliniem, acest limbaj, al nostru, disjunge ceea ce în concepția autorului antic e indistinct, univoc.

Să inventariem determinațiile tabloului schițat în textul de mai sus. Omogenitatea naturii include bioticul și abioticul, așa încît domină neomogenitatea lor calitativă. Continuitatea vitalului e supraordonată deosebirii calitative dintre vegetalitate și animalitate. Discontinuitatea dintre specii există dar, graduală fiind, fără lacune, e practic imperceptibilă: fiecare specie „atinge" în două sensuri specii învecinate. Tabloul naturii vii se înfățișează ca o *scară*: pe treptele „de jos" specii inferioare, pe cele „de sus" cele superioare, în ansamblu o ierarhie de valori calitative.

e. *Analogia și corelația dintre organe și dintre funcțiuni.*

Viziunea sintetică coboară acum în interiorul structurii organismelor. Ordinea organizată dintre specii nu e doar de domeniul similitudinii, ci de acela al *înrudirii*, ceea ce transpune semnificația de „continuitate de serie" în sfera anatomiei și fiziologiei, a mecanismelor biologice din interiorul organismelor.

Se constată, ne spune textul, „înrudiri de forme" [32]: „așa e cazul unghiei față de copită, al mîinii față de ghiară, al solzilor față de pene; căci ceea ce este pana la o pasăre este solzul la un pește" [33]. Există deci raporturi anatomice și funcționale de concordanță,

---

[23] Vd. *Gen. anim.* V, I, 778*b*.
[24] *Org. anim.* I, 1, 641*a*.
[25] *Ibidem.*
[26] Vd. de pildă, *Ist. anim.* VII, 6, 586*a*.
[27] *Gen. anim.* II, 1, 732*a*.
[28] *Ist. anim.* VIII, 29,
[29] *Ibidem,* V, 17, 548*b*.
[30] Vd. Charles Singer, *Histoire de la biologie,* Paris, Payot, 1934, p. 57.
[31] *Ist. anim.* VIII, 1, 588*b*.
[32] *Ist. anim.* IX, 40, 623*b*.
[33] *Ibidem,* I, 1, 486*b*.

note comune de organizare la specii diferite. Sau, se mai observă că forma şi funcţia unui organ antrenează după sine constituţia corelată a formei şi funcţiei celorlalte organe ale individului în cauză : constatăm o dependenţă reciprocă a caracterelor, aşa încît „o particularitate proprie unui oarecare organ mărunt face să fiinţeze în întregul animal particularităţi considerabile în ansamblul naturii sale corporale" [34]. Spre pildă, rumegătoarele — constată vechiul observator — au dentiţia puţin dezvoltată, în corelaţie cu faptul că au un stomac foarte dezvoltat. Aristotel putea admite chiar modificări ce ar antrena după sine alte modificări corelate, dar, să nu uităm, *nu a nivel esenţial*, deci fără vătămare a invariabilităţii speciei.

★

În cugetarea biologică a filozofului stagirit acţionează pretutindeni linii de forţă care, la o abordare superficială, ni se par neacordate unele cu altele : propensia către factori naturali de o parte, proclamaţii în favoarea unor postulate meta-naturale, constituente ale unei ordini primordiale finalist-teologice, de altă parte ; intens spirit observaţional de o parte, care, de altă parte, ar accepta un prealabil corp de premise teoretice pur speculative. Aparent ireconciliabile, toate acestea fiinţează însă în cugetarea lui Aristotel într-o comprehensiune, aproape deplin coerentă, fără fisuri ontologice năruitoare, în spiritul viziunii după care corpul viu individual poate fi admis ca *organism unitar*, susţinut de dualitatea de factori, trup-„suflu vital", Aristotel, deşi se apleacă asupra cîmpului biologic cu minuţia maxim posibilă în timpul său, în ultimă instanţă aria dată e cercetată în interesul sistemului său filozofic, spre a-i extinde fudamentele şi a-i confirma concluziile. Liniile de forţă, proclamate ca fiind cele mai relevante, ale cugetării biologice în cauză nu se conturează în mod intrinsec acesteia ci continuă să fie principiile metafizice ale sistemului filozofic în care e încrustat biologicul.

Această împrejurare ne conduce, subteran, spre teza pe care vrem să o legitimăm : un anumit ascendent al biologiei asupra metafizicii. Ca acest ascendent să fiinţeze era necesar ca în conştiinţa filozofului cele două genuri de demers să se afle strîns îmbinate în aceeaşi sferă meditativă, independent de faptul că filozoful instituie prioritar metafizicul, în timp ce arheologia cugetării sale oferă istoriografului imaginea unei stratificări inverse.

[34] *Ibidem*, VIII, 2, 589*b*.

IV

BIOLOGICUL CA MODELATOR

1. CONCEPTE ŞI RELAŢII ONTOLOGICE FUNDAMENTALE

a. *Formă-materie.* εἶδος desemnează indistinct *specia* biologică precum şi *forma*. Notele determinative adineaori enumerate ale conceptului de specie se traduc în determinaţii ale conceptului de formă : esenţialitate (universalul), fixitate (devenită invariabilitate a formei), autonomie (sau caracter originar al formei), primordialitate faţă de individ (determinare *formală* a substanţei), ereditate (conservarea identităţii formei în seria trecerilor de la privaţiune la formă). După cum indivizii unei specii sînt o masă (materie) de corpuri unite cu principiul comun al speciei tot astfel substanţele analoge sînt materie în unitate cu principiul formal comun. Analogia şi corelaţia dintre organe şi dintre funcţiuni oferea un punct de reazem gîndului care construia conceptul de formă, aşa încît principiul formei să rămînă identic cu sine indiferent de tipul de indivizi pe care formele îl determină ; principiu care să poată deci funcţiona — în numele coerenţei şi al echilibrării intrinsece a formei — ca unic principiu de esenţă pentru orice serie de obiecte, fie naturale, fie de ordinul lui „tehnè". Dintre determinaţiile speciei, cea mai interesantă e cea a masculinităţii. Dat fiind că sperma e presupusă a „avea doar ea puterea" de a *forma*, acţionînd asupra ovulului care dă *materia*, înţelegem mai bine teoria potrivit căreia doar forma e activă, iar materia, pasivă. (În acest caz — nu e singurul — anterioritatea conceptului biologic faţă de cel metafizic e certă, ştiut fiind că teza masculinităţii speciei e mai veche decît însuşi aristotelismul). Enunţuri metafizice al căror sens pare anevoie de surprins la primul demers intelectual devin foarte expresive dacă ne adresăm modelului lor biologic. Normativul raporturilor dintre formă şi materie — *a.* existenţa autonomă, independentă a principiilor „formă" şi „materie" ; *b.* nu există materie fără formă ; *c.* nu există formă fără materie ; *d.* forma e, în sine, anterioară materiei proxime — se clarifică prin tezele biologice a căror expresie este : *a.* specia şi corporalitatea sînt entităţi a căror existenţă nu depinde una de alta ; *b.* nu există nici un corp care să nu aparţină unei specii ; *c.* nu există specie „neîncorporată" ; *d.* specia e autonomă şi primordială faţă de oricare din indivizii ce-i aparţin.

Teza necomunicării genurilor, la care, contra lui Platon, discipolul acestuia ţine atît de mult, este decalcul propoziţiei biologice

prin care se constată independența reciprocă a speciilor. În lumina conceptului de specie dobîndesc un spor de claritate enunțurile potrivit cărora forma este energie, e autodinamică, e forță activă care, substanțializîndu-se, purcede către împlinirea ei totală.

b. Potență-act. Dacă, la prima vedere, teza „actul precede potența" pare contradictorie, descumpănirea încetează de îndată ce e luată drept generalizare a constatării conform căreia embrionul se dezvoltă potrivit determinantelor speciei, care, firește, sînt integral date în gametul părintesc, deci în germen.

P. Kucharski arată că însuși termenul de potență (δύναμις) este împrumutat din lumea biologică, prin intermediul lui Anaxagora, însemnînd inițial însușirea seminței de a defini o *anumită* formă de energie, prin excluderea celorlalte [35].

În privința celui de al doilea termen, *actul, acțiunea* (ἐντελέχεια): pare inspirat de faptul că viața e mișcare orientată potrivit modalității finale, observă Ch. Singer și adaugă că, desigur, tocmai de aici a pornit stagiritul spre a desemna „activitatea lăuntrică corespunzătoare unui scop, ca principiu director al unui organism" [36] și, adăugăm, al oricărei mișcări a formei.

c. Teoria celor patru cauze. De unde oare justificarea schemei cvadripartite și de unde rezerva aristotelică, bine cunoscută, după care, la drept vorbind, există doar două cauze, ce le include pe toate: materia și forma? Să considerăm lumea vie: corporalitatea fiind cauza materială, determinantul specific din spermă fiind cauza formală, fecundarea se arată a fi cauză eficientă, rămînînd perpetuarea speciei, ca și *libido-ul*, în care se materializează, ca o prefigurare a cauzei finale în genere. Dar „la drept vorbind" oare există în lume în mod real altceva decît două „cauze", anume femela și masculul?

Cauza finală e un principiu ontologic de bază în aristotelism. Într-însa se sublimează oricare cauză, amintindu-ne că dacă vorbim de patru cauze, nu trebuie să uităm că avem de-a face cu o singură funcție cauzală, o singură cauzalitate, a cărei aparatură e cvadruplă. Ne-o spune conceptul de organism: „ansamblul corpului a fost constituit în vederea unei anumite funcții" [37].

d. *Sistem cosmic.* Viața este de ordinul „Binelui" și al „Divinului". În pasajul de la II, I, 732*a* din *Generarea animalelor*, reprodus mai sus [38], este vorba de „cauza mișcării prime", care e de ordinul *Lògos*-ului (ca rațiune de a fi a lumii), de *formă* în genere, care e „mai bună și mai divină" decît materia în genere, afirmîndu-se în același timp identitatea mascul—formă—mișcare și identitatea femelă—materie.

Evident, semnificațiile nu mai sînt acum exclusiv biologice ci general-ontologice. De la natura vie, cugetarea e transmutată în sfera ansamblului real ce constituie obiectul „fizicii", în sensul cel mai larg.

Natura vie se organizează în virtutea „caracterelor distinctive și a atributelor comune" [39], altfel spus în clase de indivizi purtători de specie. Aceeași considerație, transpusă din plan biologic în plan ontic general, ne indică existentul ca ansamblu de clase de substanțe purtătoare de forme. *Specia* a devenit *universalul*, conceptul celular al sistemului aristotelic. Dar Totul cosmic e dinamic. Bivalența sistemului acestuia, finalitate—fizicalitate, își are algoritmul — prin mijlocirea diadei materie—formă — în cuplul masculinitate—feminitate. Mecanicismul materiei cosmice („materia primară"), simplă potență, pură pasivitate face cu neputință trecerea ei autonomă în acel Tot care e Existentul-lucruri. Materia e străină de sens. Dar acesta din urmă e conținut în *totalul entelèheielor*, dat de activitatea ansamblului forțelor-forme (în acest sens, „vitale") ce culminează teleologic în Forța vitală—Formă pură (Dumnezeu). Acesta, în chip analog, să spunem, după cum „materia ovulară" ca atare devine o lume de indivizi „specificați" prin „forța vie spermatică", luată ca atare. Nu există un „suflet al lumii", dar există în univers, luat ca tot, o funcție activantă și finalizantă alcătuită din multitudinea formelor. Vitalismul și finalismul universului sînt dilatări la dimensiuni cosmice ale vitalismului și finalismului în virtutea cărora specia biologică își împlinește propria entelèheie. Dacă ontologia a prezumat un agregat unitar al tuturor formelor realului (fie obiecte biologice fie nebiologice), putința acestuia avea un temei în „scara naturii" care se ridică fără discontinuitate de la abiotic la biotic. Dumnezeu aristotelic, aparent greu asimilabil fizicalismului său, se lasă acum întrevăzut — și oarecum demitizat — ca un gen de determinație pură „de specie", a universului, concentrat suprem al semnificației organice de specie, *entelèheie, „întru specie"*, a universului. Un text revelator: „în cosmologie de asemenea se vorbește despre natura pămîntului ca despre ceva femel, fiind numit mamă, în timp ce

---

[35] P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son temps*, în „Revue philosophique de la France ...", nr.2, 1964, p.163.

[36] Ch. Singer, *op. cit.* p. 423.

[37] *Org. anim.* I, 5, 645*b*.

[38] Vd. *supra*, p. 16.

[39] *Ist. anim.* I, 7, 491*a*.

se atribuie cerului şi soarelui şi celorlalte de acelaş fel denumirea de generator sau tată" [40].

Într-o supremă modelare, ajungem la un gen de tablou de corespondenţe conform căruia, în linii mari, punctele nodale ale sistemului aristotelic ar fi: *masculinitate-feminitate → formă-materie → Dumnezeu** (,,cer")—*lume ,,fizică"* (ansamblul ce constituie obiectul ,,Fizicii"). Cum însă, se ştie, un lucru se defineşte prin esenţa lui, iar în cazul naturii esenţa e dată de masculinitate care este forţă activă, de formă, adică de energie cvalifiantă, înţelegem de ce, în ultimă instanţă prin ,,natură", Aristotel înţelege, forţa activă stimulată de rosturi finale [41], de ce, cu alte cuvinte *accentul definiţiei nu cade pe materia naturii, ci pe forţa ei activă, tot una cu vitalitatea.*

2. CLASIFICAREA CUNOŞTINŢELOR

Iată paralelismul dintre două clasificări: cea mai cuprinzătoare, aceea a ,,ştiinţelor", şi cea a fiinţelor vii:

Ştiinţe

- teoretice
  - Prima filosofie (teologia)
  - fizica
  - matematica
- practice
  - politica
  - economia
- productive
  - poetica
  - retorica
  - muzica

Pe parcursul vastului sistem aristotelic întîlnim ritmic cîmpuri clasificate: conceptele filozofice, silogismele, ştiinţele, formele de guvernare, animalele etc. Or, singura dintre toate, clasificarea animalelor viza un obiect empiric şi era deci în măsură maximă susceptibilă a fi funcţionat, în mintea cugetătorului biolog-filozof, ca model atît teoretic cît şi practic. Putea să formeze convingerea asupra faptului că prin intermediul unei clasificări ,,obiectuale" se poate străbate pînă la surprinderea ordinei intrinsece proprii oricărui obiect asupra căruia se apleacă cercetarea, ordine la care năzuieşte să ajungă fiecare cercetător. Putea aşadar inspira criteriile şi normele logice ale oricărei clasificări.

3. În sfera gnoseologicului. Inventarul empiric al obiectului material ,,poartă", în stare potenţială, forma acestuia din urmă către intelect, unde în cele din urmă se obţine forma *in actu*, aşa după cum gametul masculin poartă specia *in potentia* către viitorul embrion în care forma-specie se va actualiza.

4. În sfera logicului. Iată o observaţie a lui Henri Lefèbvre, referitoare la biologismul orientării lui Aristotel: ,,Logica formală lucrează cu genuri şi specii / Fiecare specie intră într-un gen mai larg /"; în mod reciproc, caracterele speciei ,,*se deduc*" din cele ale genului, atunci cînd îl cunoaştem. ,,Raţionamentul *silogistic* merge de la gen la specie, de la universal la particular şi la singular" [42]. Silogismul: Toate pisicile sînt feline / Exemplarul X este o pisică / Deci exemplarul X este un felin / — este calcat după reflexia biologică potrivit căreia: dat fiind că specia

Fiinţe

- cu sînge (oarecum, vertebratele)
  - patrupedele
  - peşti
  - păsări
- fără sînge (oarecum, nevertebratele)
  - moluşte
  - crustacee
  - testacee
  - insecte

,,pisică" aparţine genului (mai exact, familiei) felinelor; dat fiind că exemplarul X este o pisică; rezultă că exemplarul X posedă toate însuşirile felinelor. Fundamentalul tip de raţionament reproduce deci demersul raţional fundamental care constată liniamentele organizării reale a lumii vii.

5. În sfera esteticii. Biosfera — meditează Aristotel — vădeşte o ordine riguroasă, un sens raţional, o armonie. În viziunea clasică, acestea sînt note determinative ale frumosului. Lumea vie e deci ,,de la natură" frumoasă. Cînd esteticianul cugetă asupra frumosului artistic, adoptă ca pe o evidenţă teza caracterului *natural* al acestuia, teză fundamentală în estetica autorului *Poeticii*.

Mai departe, acesta se angajează în tema producerii operei de artă în spiritul în care cugetă asupra zămislirii unei odrasle vii. Există firesc în produsul artei încărcătura estetică ,,provenită din sufletul artistului", dar altminteri ,,cu lucrurile a căror producere e datorată artei se întîmplă acelaşi lucru ca

---

[40] *Gen. anim.*, I, 2, 716*a*.

* Reamintim modul în care se vorbeşte de Dumnezeu: ,,Prim mişcător" (*Met.* XII, 7, 1072*b*); ,,noţiunile de viaţă şi de veac nesfîrşit şi veşnic sînt atribute inerente lui Dumnezeu, căci *la aceasta se reduce în definitiv divinitatea*" (*Ibidem*).

[41] Vd. *Gen. anim.* I, 717*a*.

[42] H. Lefèbvre, *Descartes*, Paris, *Hier et aujourd'hui*, 1947, p. 60—61.

și cu cele ce sînt produse pe cale naturală. Într-adevăr artistul dă naștere operei sale așa cum sămînța dă naștere la lucrul viu"[43]. În ambele cazuri o formă (depozitată fie în conștiința artistului, fie în gametul masculin) e transmisă unei materii (a viitoarei opere, ori a ovulului); în ambele, o forță creatoare trece în *entelèheia*, generînd un individual (operă de artă ori progenitură). Gilbert și Kuhn observă că „modul lui Aristotel de a aborda arta era acela al unui biolog"[44].

V

Dualismul filozofiei aristotelice, realismul și totodată frecventele ei puncte de contact cu idealismul și teologia platonismului, face ca examenul exclusiv al metafizicii stagiritului să nu îngăduie descifrarea funcției istorice pe care sistemul o va fi împlinit. Condiția de biolog dă însă acestuia, sub menționatul aspect, o nouă transparență.

Conservatismul elin al timpului, sau, precum ceva mai devreme Socrate, critica aplecarea către științele naturii, sau în cadrul Academiei sau al pitagorismului, prefera matematicile care, profesate de puțini cugetători, se arătau ca o îndeletnicire a „elitei" și se aflau în sec. IV î.e.n., observă Abel Rey, într-o condiție de „izolare față de tot restul științelor"[45]. Cînd, într-un tîrziu, în *Timaios*, Platon se decide să abordeze domeniul fizico-biologic, o face în mod palid și stîngaci.

În acest secol, acea parte a societății grecești care înclina în direcția afirmării individului, a principiului „om-măsură" opus tezei „zeu-măsură", a principiului democratic de „nòmos" opus celui de „physis" cu caracter conservator, privea științele naturii cu simpatie. Dar știința prin excelență a timpului, de cea mai largă audiență și cea mai bogată în succese e biologia, cum atestă școala hipocratică.

Angajarea lui Aristotel în sfera cercetării biologice și, mai departe, pecetea pusă de gîndirea sa biologică asupra întregii sale cugetări fac din aceasta un simptom relevant al celei de a doua tendințe.

[43] *Metafizica*, VII, 9, 1034[a] (am inversat în citatul reprodus, ordinea termenilor între care se face comparația).

[44] K. E. Gilbert și H. Kuhn, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 77.

[45] A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, A. Michel, 1939, p. 461.

D. HUME ȘI SEMNIFICAȚIA CRITICII EMPIRIST-SUBIECTIVISTE CONSECVENTE A FILOZOFIEI SPECULATIVE

DE

CORNEL DAMIAN

În studiul de față, filozofia lui D. Hume este interpretată ca o critică semantică a conceptelor de bază ale filozofiei speculative, înțeleasă ca un pas indispensabil pe calea fundamentării științelor morale sau metafizice, care rămîne obiectivul său principal. Se încearcă, pe această direcție, o apreciere critică asupra rezultatului negativ la care ajunge Hume în problema posibilității fundamentării raționale a științei și filozofiei.

1. *Știința naturii umane.* Introducerea la *Tratatul despre natura umană* ni-l dezvăluie pe Hume animat de încrederea în posibilitatea unei științe a naturii umane capabilă să fundamenteze celelalte științe. Toate științele susțin, în opinia sa, o anumită relație cu natura umană. Această relație poate fi mai puțin strînsă, ca în cazul științelor naturii și al matematicii, sau mai strînsă, ca în acela al științelor morale sau metafizice: logica, morala, estetica, politica. Dar toate, fără excepție, depind de natura umană, căci toate sînt produsul puterilor și facultăților acesteia. Natura umană se arată deci a fi „centrul sau capitala acestor științe", drept care o știință a naturii umane ar urma să se constituie ca fundament al celorlalte științe. „Pretinzînd deci să explicăm principiile naturii umane, noi propunem, de fapt, un sistem complet al științelor, construit pe o temelie

aproape în întregime nouă şi singura pe care ele se pot întemeia cu o oarecare siguranţă"[1].

Obiectul unei astfel de ştiinţe l-ar forma, în concepţia lui Hume, cercetarea esenţei naturii umane (a spiritului), aşa cum obiectul ştiinţelor naturii îl formează cercetarea esenţei obiectelor exterioare. O astfel de cercetare ar urma să conducă la dezvăluirea principiilor naturii umane, la cunoaşterea forţelor şi calităţilor ei. Calea spre această cunoaştere nu putea fi deschisă, în viziunea lui Hume, decît de folosirea metodei experimentale. „Şi cum ştiinţa despre om este singurul fundament al celorlalte ştiinţe, la fel singurul fundament pe care îl putem da acestei ştiinţe însăşi, trebuie să fie situat în experienţă şi observaţie"[2].

Hume cerea deci aplicarea la studiul spiritului a unei metode care fusese aplicată, cu succesul cunoscut, la studiul naturii, în convingerea că o atare aplicare ar avea drept consecinţă constituirea unei ştiinţe cu nimic inferioară în certitudine şi precizie ştiinţelor naturii. El ştia, firește, că un început fusese deja făcut de un număr de gînditori englezi pe care îi şi numeşte, dealtfel: Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler. Dar această linie de gîndire se cerea consolidată şi dusă mai departe.

Cînd Hume spunea că obiectul ştiinţei pe care dorea s-o fundamenteze îl constituie descoperirea principiilor naturii umane, el nu avea în vedere dezvăluirea unor pretinse „principii ultime" sau „calităţi originare" (o astfel de ipoteză i se părea „prezumţioasă şi himerică") ci, pur şi simplu, examinarea diferitelor manifestări concrete ale spiritului, prin observaţie şi efectuare de experimente şi, plecînd de aici, o ascensiune inductivă, împinsă atît de departe cît este posibil, spre propoziţii generale. El cerea deci stabilirea unor principii ale naturii umane care să fie întemeiate pe autoritatea observaţiei şi experienţei.

Este cazul să remarcăm însă că aplicarea de către Hume a metodei experimentale la studiul spiritului, reclamată cu atîta forţă sub influenţa lui Newton, se reduce, în fond, la observaţie introspectivă şi, ca atare, ştiinţa despre natura umană se constituie, în liniile ei esenţiale, ca psihologie introspectivă. Într-adevăr, psihologia impresiilor şi ideilor cu care se deschide Cartea I-a, *Despre intelect*, a *Tratatului* (completată cu psihologia pasiunilor şi a simpatiei, de la începutul Cărţii a II-a, *Despre pasiuni*), menită să formeze fundamentul întregului sistem filozofic al lui D. Hume, este psihologie introspectivă.

Dată fiind dependenţa ştiinţelor de natura umană, în felul descris, ştiinţa naturii umane trebuia să conducă la progrese însemnate în toate domeniile cunoaşterii, inclusiv în domeniul filozofiei naturale (fizicii) şi al matematicii. Proiectul unei astfel de ştiinţe era însă, la Hume, mai ales expresia insatisfacţiei faţă de impasul în care ajunsese metafizica. El observă că pînă şi în sînsemele celor mai eminenţi filozofi pot fi întîlnite principii admise pe încredere, consecinţe prost deduse din aceste principii, incoerenţă şi lipsă de evidenţă. Obiectivul său era deci, mai ales, aşezarea disciplinelor morale sau metafizice pe baze sigure. Şi, el era convins că introducerea „metodei experimentale de raţionare" în aceste discipline era de natură să le scoată din impasul în care se aflau.

Cauzele imediate ale acestui impas, determinate de ignorarea metodei amintite, trebuiau căutate, socotea el, în ambiguitatea termenilor şi obscuritatea ideilor. În sistemele metafizice erau folosiţi, după opinia sa, termeni fără semnificaţie sau cu altă semnificaţie decît cea reală. Puteau fi întîlnite aici astfel de idei „obscure" şi „nesigure" ca cele de putere, forţă, energie, conexiune necesară, suflet, identitate personală sau eu, ş.a. El constată că în ştiinţele matematice, unde ideile sînt clare şi termenii definiţi, s-au realizat mari progrese. De aceea, în opinia sa, „Principalul obstacol în calea progresului nostru în ştiinţele morale sau metafizice este lipsa de claritate a ideilor şi ambiguitatea termenilor"[3].

Ceea ce urmăreşte Hume este deci înlăturarea acestui obstacol, adică eliminarea termenilor metafizici lipsiţi de semnificaţie şi clarificarea ideilor obscure. Filozofia sa se constituie astfel ca analiză semantică a conceptelor filozofice. El socotea că psihologia impresiilor şi ideilor este în măsură să-i furnizeze instrumentul acestei analize. Într-adevăr, pe baza acestei psihologii, Hume formulează un criteriu empiric al semnificaţiei pe care îl aplică apoi la analiza unor termeni, consideraţi ambigui, ca cei de cauzalitate, substanţă, identitate personală sau eu etc.

Proiectul humeian de reaşezare a filozofiei pe baze noi implica deci ceea ce am putea numi, cu un termen folosit mult mai tîrziu, un anumit „program antimetafizic", conceput ca analiză a semnificaţiei cuvintelor. Hume continua astfel linia de gîndire a lui Berkeley. La Berkeley, reflecţia asupra semnificaţiei cuvintelor era concepută ca o modalitate de înlăturare a erorilor de tot felul din filozofie, matematică, fizică etc. El va supune analizei

[1] D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, 1958, p. XX.

[2] *Ibidem*.

[3] D. Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford at the Clarendon Press, 1957, p. 61.

astfel de termeni ca cei de infinit, atracţie, forţă, gravitate pentru a arăta că sînt lipsiţi de semnificaţie. În ceea ce priveşte metafizica tradiţională, critica sa se va concentra asupra *substanţei materiale*, cu acelaşi scop. Spre deosebire de Berkeley, Hume se orientează, aproape exclusiv, spre analiza semnificaţiei conceptelor de bază ale filozofiei tradiţionale, pe care o va realiza însă într-o formă mai amplă şi mai consecventă cu principiul empirismului.

Critica semantică, nominalist-subiectivistă a filozofiei şi ştiinţei, concepută de Berkeley ca un mijloc de înlăturare a credinţei în existenţa ideilor abstracte, a însemnat o subminare a cunoaşterii în general. Tot astfel, realizarea de către Hume a programului său antimetafizic într-o formă consecventă cu principiul empirismului, avea să ducă la destrucţia empirismului şi a filozofiei şi ştiinţei în general. Ceea ce este în măsură să ne dezvăluie discrepanţa profundă dintre proiect şi realizare; căci programul său era animat de un ţel constructiv: a scoate ştiinţele morale sau metafizice din impulsul în care se aflau şi a le conferi un statut egal în demnitate cu acela al ştiinţelor naturii.

2. *Criteriul empiric al semnificaţiei.* D. Hume face distincţie între impresii şi idei şi le defineşte pe cele din urmă ca reprezentări exacte sau copii ale celor dintîi. Pe această bază enunţă un criteriu empiric al semnificaţiei pe care îl utilizează apoi ca principal instrument de analiză a conceptelor. Hume n-a expus nicăieri o teorie a semnificaţiei într-o formă sistematică. Consideraţii care converg spre o astfel de teorie se găsesc însă în *Tratat*, Secţiunea a II-a a Părţii a III-a, şi, mai ales, în secţiunile a II-a şi a VII-a ale *Cercetării asupra intelectului uman*. Însă aplicarea criteriului semnificaţiei la analiza ideilor formează, în fond, conţinutul principal atît al Cărţii I, *Despre intelect*, a *Tratatului* cît şi al *Cercetării*. Ceea ce expunem aici ca teorie a semnificaţiei la Hume, se poate extrage din această analiză şi din consideraţiile la care ne-am referit.

În esenţa ei linia de gîndire a lui Hume este următoarea. Există termeni sau cuvinte cu semnificaţie şi termeni sau cuvinte fără semnificaţie. Au semnificaţie acei termeni care exprimă o idee şi n-au semnificaţie aceia care nu exprimă o idee. Ideea exprimată de un termen este semnificaţia sa. Avem aici principiul semantic al lui Locke: ideile sînt semnificaţii ale cuvintelor şi au semnificaţie numai acele cuvinte care exprimă idei. Berkeley criticase acest principiu susţinînd că există cuvinte care au semnificaţie fără a exprima idei: cele care exprimă stări afective, imperative etc.

Cum putem şti, acum, dacă un termen exprimă sau nu o idee? Sau, altfel spus, cum putem şti dacă ideea atribuită unui termen este o idee veritabilă sau una fictivă? Întrucît orice idee este copia unei impresii, spune Hume, sînt veritabile acele idei pentru care pot fi produse (= indicate în experienţă) impresiile din care ele derivă şi sînt fictive acelea pentru care astfel de impresii nu pot fi produse. Deci, dacă pentru ideea examinată poate fi produsă impresia corespunzătoare, atunci această idee este o idee veritabilă iar termenul care o simbolizează are semnificaţie. În caz contrar, ideea este fictivă iar termenul care o simbolizează este lipsit de semnificaţie.

Hume, cere, aşadar, o dublă trecere, de la cuvînt la idee şi de la idee la impresie. El propune un criteriu al semnificaţiei constînd în reducţia la datul imediat — impresiile. „Atunci cînd nutrim deci vreo bănuială că vreun termen filozofic este folosit fără vreo semnificaţie sau idee (aşa cum se întîmplă totuşi foarte frecvent), trebuie să cercetăm din ce impresie derivă acea pretinsă idee? Şi dacă este imposibil să-i atribuim vreuna, aceasta va servi ca o confirmare a bănuielii noastre"[4]. Valoarea acestui criteriu al semnificaţiei ar consta, după Hume, în faptul că impresiile, spre deosebire de idei, sînt întotdeauna precis determinate, clare, distincte şi deci n-ar putea fi sursa vreunei erori.

Toate acestea par a se potrivi numai ideilor simple. Dar ideile complexe sînt reductibile la idei simple care sînt totdeauna copii ale unor impresii. Prin urmare, dacă un termen căruia îi este atribuită o idee complexă, spune Hume, ni se pare ambiguu, n-avem decît să descompunem acea idee în ideile simple componente şi apoi să aplicăm fiecăreia criteriul semnificaţiei.

Dincolo de aceste consideraţii, o examinare a analizei propriu-zise a ideilor, întreprinsă de Hume, ne arată că nu întotdeauna cădem peste cazul simplu în care un termen trebuie socotit ca lipsit de semnificaţie dacă ideea care i se atribuie este fictivă. Este posibil să nu poată fi produsă o impresie pentru ideea atribuită unui termen, şi totuşi termenul să nu fie lipsit de semnificaţie, întrucît el exprimă o altă idee, asemănătoare ideii atribuite şi cu care a fost confundată; evident, pentru această altă idee poate fi indicată în experienţă o impresie din care ea derivă, dar tocmai în aceasta rezidă dificultatea analizei. Este cazul termenilor conexiune necesară, identitate personală, obiecte exterioare ş.a.

---

[4] D. Hume, *Enquiries* ..., p. 22.

Hume continua astfel preocupări existente în filozofia engleză și care luaseră o formă sistematică la Locke și, în special, la Berkeley. Și Hume consideră că erorile de tot felul din cunoaștere provin din întrebuințarea greșită a cuvintelor și propune ca remediu reflecția asupra semnificației acestora. Ceea ce îl distinge este, mai ales, enunțarea clară a unui criteriu empiric al semnificației — instrument de realizare a acestei reflecții.

Nu ne propunem aici o prezentare detaliată a analizei ideilor întreprinsă de Hume. Rîndurile care urmează vor mai degrabă să consemneze rezultatul acestei analize.

Analiza ideii de cauzalitate. Hume descompune ideea de cauzalitate — idee complexă — în ideile simple care o compun și aplică pe rînd, fiecăreia, criteriul empiric al semnificației. Aceste idei simple sînt *contiguitatea, succesiunea temporală* sau precedența în timp a cauzei față de efect și *conexiunea necesară*. Există impresii care corespund ideilor de contiguitate și succesiune temporală și deci termenii în chestiune au semnificație. Ne aflăm aici în primul caz: ideile atribuite termenilor implicați sînt veritabile idei și deci semnificațiile atribuite acestor termeni sînt cele reale; orice confuzie de înțeles este absentă. Demersul destinat descoperirii impresiei din care derivă ideea de conexiune necesară se arată a fi mult mai complicat. Rezultatul acestui demers este, în orice caz, următorul. Repetarea conjuncției obiectelor — conjuncția constantă — nu furnizează, prin ea însăși, impresia din care derivă ideea de conexiune necesară, căci această repetare înseamnă, de fapt, multiplicarea aceleiași impresii și nu apariția unei impresii noi care să constituie sursa ideii amintite. În schimb, *observarea* repetării conjuncției obiectelor este de natură să genereze o nouă impresie. „Căci după o frecventă repetare, descopăr că la apariția unuia dintre obiecte, mintea este *determinată* de obișnuință să se gîndească la însoțitorul său obișnuit ... Tocmai această impresie sau *determinare* este atunci cea care îmi dă ideea de necesitate"[5]. Există deci o impresie din care provine ideea de conexiune necesară, dar, această impresie nu este o impresie de senzație, ci o impresie de reflecție. Cu alte cuvinte, conexiunea necesară, spune Hume, nu este obiectivă, așa cum se consideră în mod obișnuit, ci subiectivă. Noi doar simțim că există o conexiune între obiecte, dar o astfel de conexiune nu există de fapt. Ne aflăm în cazul al doilea: ideea atribuită termenului conexiune necesară este fictivă. Totuși, acest termen exprimă o idee, dar nu ideea cea care i se atribuie și deci are semnificație, dar nu semnificația avută în vedere în mod obișnuit, este prezentă confuzia de înțeles. În esență, aplicarea de către Hume a criteriului empiric al semnificației la analiza ideii de cauzalitate se traduce în subiectivizarea necesității.

Analiza ideii de obiecte exterioare. Sursa ideii de obiecte exterioare nu poate fi, spune Hume, decît imaginația. Mă uit pe fereastră și examinez copacul din fața casei; închid ochii și apoi îi deschid și constat asemănarea dintre percepția nouă și cea anterioară. Constat această asemănare în nenumărate cazuri. Deși cele două serii de percepții sînt numai asemănătoare, noi le luăm drept identice. Faptul se explică prin aceea că asemănarea acestor percepții determină imaginația să treacă în mod natural de la ideea uneia dintre ele la ideea celeilalte. Or, această trecere naturală a imaginației ne face să atribuim percepțiilor asemănătoare, o perfectă identitate. Nevoia de a justifica această identitate, spune Hume, creează, la rîndul ei, înclinarea de a reuni percepțiile intermitente într-o existență continuă. În felul acesta apare ideea de existență continuă și deci ideea de obiecte exterioare. Cum însă identitatea percepțiilor nu este reală, ci aparentă, ideea de existență continuă nu este nici ea o idee veritabilă, ci una fictivă.

Ideea de existență continuă, și deci de obiecte exterioare provine, în opinia lui Hume, dintr-o *înclinare* sau *dispoziție* a spiritului, care este o impresie de reflecție. Termenul obiecte exterioare are deci o semnificație, dar nu cea considerată în mod obișnuit, căci el exprimă o idee, dar nu ideea care i se atribuie; apare și aici o confuzie de înțeles. Analiza lui Hume se traduce, și de această dată, în subiectivizarea obiectelor exterioare.

Analiza ideii de eu sau identitate personală. Hume atacă accepția metafizică a ideii de *eu*. Dacă prin eu se înțelege ceva perfect simplu și perfect identic, atunci nu există, de fapt, o idee de eu și termenul implicat nu exprimă nimic.

Dacă admitem că există o idee de eu în accepția de mai sus, impresia din care ea derivă trebuie să fie ceva simplu și individual. Dar „noi nu avem nici o impresie de eu sau substanță care să fie ceva simplu și individual"[6]. Într-adevăr, spune Hume, dacă vom încerca să surprindem propriul nostru eu, nu vom descoperi altceva decît diferite percepții care se succed cu rapiditate: de căldură sau frig, lumină sau obscuritate, iubire sau ură, durere sau plăcere.

Apoi, dacă ar exista o impresie de eu, ea ar fi o percepție particulară; dar nu poate fi o astfel de percepție de vreme ce eul este

[5] D. Hume, *A Treatise* ..., p. 156.

[6] D. Hume, *A Treatise* ..., p. 633.

conceput ca acel ceva la care diferitele noastre percepţii se raportează, cu care ele întreţin o anumită relaţie.

Şi, în sfîrşit, întrucît modul de existenţă al eului este identitatea, dacă ar exista o impresie care dă naştere ideii de eu, ea ar trebui să se menţină invariabil aceeaşi în întreg cursul vieţii noastre. Eul însă, aşa cum s-a văzut, ni se dezvăluie ca o perpetuă succesiune de percepţii (impresii şi idei).

Cum se explică, în acest caz, faptul că atribuim, totuşi, identitatea, percepţiilor noastre? Memoria, spune Hume, introduce o relaţie de asemănare între aceste percepţii, făcînd ca spiritul să treacă cu uşurinţă de la una la cealaltă şi ca „întregul să pară continuarea unui obiect unic [7]. Deci ideea pe care noi o avem în realitate este ideea de succesiune a unor percepţii diferite legate între ele, dar o confundăm cu ideea de obiect invariabil şi continuu (= ideea de identitate personală).

Mai mult, este cazul să ne întrebăm dacă relaţia dintre percepţiile distincte este o conexiune reală. „Noi doar *simţim* spune Hume — o conexiune sau determinare a gîndirii de a trece de la un obiect la altul ... Urmează deci că gîndirea singură descoperă identitatea personală atunci cînd reflectînd asupra seriei de percepţii trecute, care alcătuieşte spiritul, ideile acestor percepţii sînt simţite ca fiind legate între ele şi ca introducîndu-se unele pe altele în mod natural" [8].

Lucrurile se clarifică atunci în felul următor. Într-o primă aproximaţie se poate afirma că termenul identitate personală nu exprimă ideea de obiect invariabil şi continuu care i se atribuie, ci ideea de succesiune a unor percepţii diferite, legate între ele. Împingînd analiza mai departe, constatăm că nu există nici măcar această impresie, căci ideile percepţiilor care se succed sînt doar „simţite" ca fiind legate între ele. Adevărata impresie pe care o avem este o *determinare* a gîndirii de a trece de la o percepţie la alta, atunci cînd reflectăm asupra seriei de percepţii trecute. Aşadar, impresia noastră este, de fapt, o impresie de reflecţie constînd în această determinare a gîndirii şi care este dublată de o idee corespunzătoare.

Deci, luînd lucrurile exact, termenul identitate personală *exprimă* o idee, în concepţia lui Hume, dar nu ideea care i se atribuie, pentru că nu poate fi indicată în experienţă o impresie a cărei copie să fie această idee. Termenul identitate personală are deci semnificaţie, dar nu cea care i se atribuie.

Se înţelege că, în interpretarea lui Hume, eul încetează să aibă o existenţă reală. În acest caz, de vreme ce, în virtutea concepţiei sale, nici obiectele exterioare nu pot avea o astfel de existenţă, cunoaşterea încetează, şi ea, să fie o relaţie subiect-obiect.

Analiza ideii de substanţă materială. Ideea de *substanţă materială*, dacă ar exista o astfel de idee, ar trebui să derive dintr-o impresie corespunzătoare, şi această impresie n-ar putea fi decît sau o impresie de senzaţie sau o impresie de reflecţie. Dacă ar proveni dintr-o impresie de senzaţie, sursa ei s-ar afla în simţuri: percepută de ochi ar fi o culoare, de urechi, un sunet, de simţul gustativ, un gust. Dar nimeni nu afirmă că substanţa este o culoare, un sunet, un gust. Rămîne, atunci, cealaltă posibilitate: ideea de substanţă se originează într-o impresie de reflecţie. Cum, însă, impresiile de reflecţie sînt emoţiile şi pasiunile noastre, nici unele nici celelalte nu pot fi sursa ideii de substanţă materială. Aşadar, întrucît impresiile de senzaţie şi cele de reflecţie epuizează toate impresiile, şi întrucît ideea de substanţă materială nu se poate origina nici în unele nici în celelalte, urmează că nu există o astfel de idee şi că expresia în chestiune este lipsită de semnificaţie.

Analiza ideii de substanţă spirituală sau suflet. Hume constată că în diferite doctrine despre acest fel de substanţă, ea este concepută ca un *substratum* destinat să susţină percepţiile noastre. El socoteşte că a sosit timpul să se pună capăt unor astfel de speculaţii căci, de fapt, nu există o idee de substanţă spirituală şi deci termenul implicat este lipsit de semnificaţie. Dacă ar exista o astfel de idee, ar trebui să existe şi impresia din care ea derivă. Această impresie ar urma să reprezinte substanţa şi ca s-o reprezinte ar trebui să-i fie asemănătoare. Dar nu-i poate fi asemănătoare de vreme ce aceasta „este în întregime diferită de o percepţie" [9] (impresie sau idee).

3. *Consideraţii critice.* D. Hume a formulat un criteriu al semnificaţiei constînd într-o reducţie, de un anumit fel, la datul senzorial — impresiile. Toţi termenii care nu satisfac acest criteriu sînt excluşi din sfera cuvintelor cu semnificaţie. Într-un sens se poate spune că acesta este aspectul cheie al filozofiei sale, căci pe el se întemeiază programul său antimetafizic. Este firesc deci să ne întrebăm asupra valorii acestui criteriu, căci numai în funcţie de răspunsul la această întrebare poate fi judecată valoarea criticii semantice pe care a întreprins-o.

O primă observaţie este că, în concepţia lui Hume, impresiile nu pot fi reprezentări ale lucrurilor exterioare, căci nu putem avea

[7] *Ibidem*, p. 261.
[8] *Ibidem*, p. 635.
[9] *Ibidem*, p. 234.

experiența unei conexiuni între impresii și aceste presupuse existențe exterioare. Astfel încît, în concepția sa, impresiile nu reprezintă nimic și nu cer nici o explicație. Ele constituie punctul de plecare al experienței, al unei experiențe care, în acest caz, nu ne conduce nici un moment în afara spiritului. Experiența, înțeleasă ca percepere, ca simplă înregistrare înstrospectivă are, astfel, la Hume, un sens subiectivist.

În aceste condiții, termenii, întrucît au semnificație numai dacă exprimă idei, iar acestea sînt veritabile idei numai dacă pot fi reduse la impresii corespunzătoare, se înțelege, nu pot primi o semnificație obiectivă. Filozofia lui Hume se constituie, astfel, ca un *idealism subiectiv de factură semantică*.

O a doua observație este că aplicarea de către Hume a criteriului empiric al semnificației la analiza conceptelor filozofice (substanță, cauzalitate, eu, obiecte exterioare) este, pur și simplu, ilegitimă.

D.G.C. Macnabb consideră, în cartea sa asupra lui D. Hume[10], că teza potrivit căreia orice idee simplă derivă dintr-o impresie corespunzătoare poate fi interpretată în sensul că nu putem afla *semnificația* unui cuvînt decît îndreptîndu-ne atenția spre „o anumită experiență sau dat pe care acest cuvînt îl simbolizează". Un copil nu poate afla ce semnifică *roșu* și *portocaliu*, să zicem, altfel decît privind obiecte roșii și portocalii și comparîndu-le cu obiecte de alte culori. Sau, altfel spus, el nu poate afla semnificația acestor cuvinte decît dacă i se „indică ceva în experiență", adică *ostensiv*. În opinia lui Macnabb, deci, teza că orice idee simplă derivă dintr-o impresie corespunzătoare, se poate traduce în afirmația că nu putem afla ce semnificație au cuvintele decît „indicînd tipul de experiență la care se referă", deci ostensiv. Plecînd de aici el apreciază că distincția dintre idei simple și idei complexe trebuie să fie interpretată ca o distincție între cuvinte care primesc semnificație în mod ostensiv și cuvinte care sînt definite pe baza acestora, dobîndind semnificație în virtutea acestei definiri. Acest punct de vedere este exprimat și de F. Copleston[11].

Teza lui Hume că orice idee simplă derivă dintr-o impresie corespunzătoare și distincția sa între idei simple și idei complexe permit, desigur o astfel de interpretare. Fără să uităm însă că în cadrul subiectivismului său a indica ceva în experiență înseamnă a indica impresii, care nu pot fi reprezentări ale unor lucruri exterioare. Și cu precizarea că punctul de vedere expus mai sus este, în fond, exprimat cît se poate de direct, de către Hume însuși; este adevărat nu în partea consacrată în mod expres psihologiei impresiilor și ideilor. Într-adevăr, în *Cercetarea*, Secțiunea a VII-a, se afirmă: „Idei complexe pot fi bine cunoscute, poate, prin definiții, care nu sînt altceva decît o enumerare a acestor părți sau idei simple care le compun. Dar dacă prin definiție am ajuns la cele mai simple idei și totuși am constatat o oarecare ambiguitate și obscuritate ce alt izvor de cunoaștere mai avem atunci? Prin ce invenție am putea arunca lumină asupra acestor idei, spre a le face mai precise și mai determinate pentru privirea noastră intelectuală? Prin producerea impresiilor și sentimentelor originare, după care sînt copiate ideile"[12].

Judecînd lucrurile din această perspectivă, valoarea criteriului semnificației propus de Hume este dată de faptul că realmente există termeni ostensivi și termeni definiți pe baza acestora. (Amintind din nou că în spiritul filozofiei lui Hume nu se poate pune problema de a atribui cuvintelor semnificații *obiective*, în mod ostensiv). A considera însă că au semnificație numai termenii ostensivi și cei definiți pe baza lor, înseamnă a exclude din sfera termenilor cu semnificație toate conceptele transempirice. Mai mult, înseamnă a exclude din această sferă abstracțiile în general, căci deși înțelegerea ostensivă a cuvintelor este un prim pas pe calea constituirii de abstracții, formarea acestora nu poate fi, în nici un caz, explicată numai pe o astfel de bază.

Eroarea lui Hume rezidă deci în faptul de a fi aplicat criteriul empiric al semnificației, formulat de el, dincolo de limitele sale de aplicabilitate. Acest criteriu nu este în măsură să decidă dacă conceptele științei și filozofiei (și chiar abstracțiile din limbajul comun) au sau nu semnificație. Excluderea *substanței materiale, eului, conexiunii necesare, obiectelor exterioare*, din sfera cuvintelor cu semnificație, este deci consecința unei astfel de aplicări ilegitime. Rezultatul negativ la care ajunge Hume în problema fundamentării raționale a posibilității științei și filozofiei trebuie să fie judecat din acest punct de vedere. Examinarea filozofiei sale în această perspectivă permite o respingere de ansamblu și după un criteriu unic, adecvat sensului specific al demersului pe care îl întreprinde, a subiectivismului și scepticismului său.

Toate acestea nu vor să spună, firește, că validitatea conceptelor de bază ale filozofiei speculative cade în afara discuției, ci numai că pe baza unui criteriu empiric al

[10] Vezi D. G. C. Macnabb, *D. Hume, His Theory of Knowledge and Morality*, Partea I, cap. I, Oxford, Basil Blakwell, 1956.

[11] F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. V, London, Burns and Oates, 1963—1964.

[12] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, București, 1936, p. 56.

semnificației nu se poate decide asupra acestei validități (și cu atît mai puțin asupra validității conceptelor filozofice în general).

Este interesant să amintim că R. Carnap, în prima sa formulare a criteriului empiric al semnificației, limitează conceptele științei la predicate primitive (=predicate cu conținut observațional) și la predicate reductibile la cele primitive. Toți termenii care nu satisfac acest deziderat sînt socotiți de el termeni metafizici lipsiți de semnificație. Sub presiunea unor critici și din necesitatea de a pune de acord criteriul semnificației cu știința reală, Carnap a fost obligat să reelaboreze acest criteriu astfel încît să devină posibilă introducerea conceptelor științifice trans-empirice. Termenii filozofici rămîneau, însă, în afara sferei termenilor cu semnificație.

★

Criteriul empiric al semnificației nu este singurul instrument de analiză a conceptelor utilizat de către Hume. Distincția dintre relații care depind de idei (enunțuri analitice) și relații care nu depind de idei (enunțuri sintetice) constituie, în egală măsură, un astfel de instrument. Introducînd, pe această bază, o opoziție radicală între cunoaștere *a priori* și cunoaștere empirică (impropriu numită cunoaștere în logica sistemului său de gîndire), el va situa înafara cunoașterii cea de-a doua categorie de enunțuri și va pune problema întemeierii lor. În special pe această direcție s-a realizat critica lui I. Kant. Kant va respinge soluția psihologică oferită de Hume, dar sesizînd marea însemnătate a problemei puse de el, va încerca să fundamenteze posibilitatea cunoașterii empirice pe baze noi, aprioriste.

Subiectivismul humeian, așa cum se știe, a fost supus unei critici incisive de către clasicii marxismului. Influența filozofiei lui D. Hume a continuat, totuși, să se exercite în forme noi, astfel încît se poate vorbi de o adevărată tradiție a lui Hume în filozofia occidentală. Analiza semantică a conceptelor filozofiei speculative, de pildă, a fost reluată pe terenul empirismului logic, cu mijloacele precise ale logicii moderne. Este unul din motivele pentru care o examinare critică, pe această direcție, a filozofiei gînditorului scoțian — de la a cărui moarte se aniversează două sute de ani — se arată a fi oportună.

ÎN JURUL TEORIEI LUI KANT DESPRE OBIECTIVITATEA JUDECĂȚILOR DE CUNOAȘTERE *

DE

JOACHIM KOPPER
(R. F. G.)

Atunci cînd Immanuel Kant mărturisește că Hume l-a trezit din somnul dogmatic, el recunoaște de fapt că abia prin Hume a devenit conștient de adevărata însemnătate a problemei obiectivității cunoașterii. În fața reflecției filozofice asupra problemei cunoașterii, care era cuprinsă de somnul dogmatic, se pune problema obiectivității cunoașterii, dar nu ca o problemă a cunoașterii pur și simplu (des Erkennens), ci ca una a raporturilor ce apar în procesul cunoașterii. Pentru gîndirea dogmatică întrebarea cu privire la obiectivitatea cunoașterii se pune doar ca o problemă a raportului dintre eul cunoscător și lucrul de cunoscut, nu ca problemă a structurii cunoașterii ca atare. Pentru ea, un răspuns pozitiv la întrebarea cu privire la obiectivitatea cunoașterii aproape că poate să fie în aceeași măsură realist ca și idealist; nu importă care dintre cele două relate este cea determinantă, ci numai ca relația să poată fi interpretată ca o relație de concordanță *(veritas est adequatio intellectus et rei)*. Se consideră că în lipsa unei asemenea relații cunoașterea nu poate să ajungă la obiectivitate.

Asemenea teorii ale cunoașterii sînt însă visuri ale somnului dogmatic; din acest somn se eliberează Hume și, prin doctrina sa, îl trezește și pe Kant. Hume respinge raționamentele prin care gîndirea dogmatică urmărea să explice ce să fie și ce să însemne cunoașterea, și încearcă, fără a se sluji de aceste

* *Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile*, studiu publicat în „Kant-Studien", 65. Jahrgang, Sonderheft, 1974, p. 97—112.

procedee, să se situeze nemijlocit în fața fenomenului cunoașterii ca atare. Aceasta înseamnă doar o simplă tresărire din somnul căruia îi urmează o stare de veghe, care în sine mai este oarecum o stare confuză și în care reflecția filozofică a rupt cu percepția din starea de vis dar încă nu știe cum ar trebui de acum să se mențină trează. Kant nu este mulțumit cu simpla trezire din somn; după părerea lui, ar trebui ca, dincolo de Hume, gîndirea să atingă o stare de veghe lucidă proprie. În reflecția sa, Hume putea da socoteală doar în mod negativ despre faptul că el se raporta la cunoaștere ca cunoaștere; de fapt el nu face decît să indice că esența proprie a cunoașterii stă înaintea raportului pe care subiectul care concepe l-ar putea avea cu ceva cunoscut de acesta; conceptualizarea în genere n-ar mai angaja deloc cunoașterea ca atare, ci ar avea doar rostul unei structurări ulterioare a faptului prealabil al cunoașterii, neafectat prin această structurare. Unica operație ce i-ar putea fi pe drept recunoscută raționamentului teoretico-gnoseologic cu privire la acest fenomen originar de cunoaștere ar fi să deosebească între impresie și noțiune, luate în mod separat una de alta.

Dogmaticii au presupus că experiența ar fi în ea însăși structurată conceptual și, cu această presupunere, au încercat să înțeleagă cunoașterea, prin reflecție teoretică, ca raportul eului cunoscător cu faptul cunoscut. Hume înlătură această formă a reflecției teoretico-gnoseologice, dar înlăturînd-o, el trebuie să priveze astfel fenomenul cunoașterii de însemnătatea conceptelor, angajată anume în această formă a reflecției; cu care prilej el trebuie să admită totuși conceptualizarea dar să-i conteste însemnătatea, reducînd-o la o analiză suplimentară. Falsele pretenții ale intelectului conceptualizant, precum și procedeul său analitic autorizat, Hume și le-a reprezentat totuși apoi din nou după vechea schemă a raportului dintre eul cunoscător și faptul de cunoscut; și aceasta pentru că el respinsese vechea formă a reflecției numai printr-o dare la o parte, nu printr-o nouă modalitate de înțelegere. Adevărata veghe lucidă a reflecției asupra cunoașterii, așa cum voia s-o atingă Kant, nu se poate declara aici mulțumită că, pe de o parte, conceptualizării îi este refuzată în întregime cunoașterea, pe de altă parte, îi este totuși recunoscută intervenția în fapt și, după modalitatea reflecției dogmatice, e admisă ca prestație intelectivă a eului cunoscător, deși îi sînt respinse pretențiile de a produce prin sine cunoașterea: aici este obținută numai o stare de veghe îndreptată încă spre vechile visuri. Ceea ce se cerea, era să nu se rămînă la depășirea numai declarativă a vechii reflecții dogmatice, fără o schimbare a conceptualizării ca atare, ci cunoașterea, dînd la o parte vechile forme de reflecție, să fie înțeleasă ca deschizînd din ea însăși, și în calitate de cunoaștere, în reflecție.

Pentru ca aceste sarcini să fi putut să fie cu adevărat soluționate într-o manieră desăvîrșită, s-ar fi cerut desigur ca vechile forme de înțelegere a cunoașterii prin concepte să fie ele însele prelucrate și depășite. O asemenea întreprindere nu premerge însă filozofiei transcendentale kantiene; în înțelegerea cunoașterii, ea se sprijină mai mult pe vechile modalități ale reflexiei, cu toate că ea pretinde a nu porni decît de la o reflecție care-și ia ca punct de plecare faptul însuși al cunoașterii și nu prealabile conceptuale (begriffliche Setzungen). Pentru a înțelege însă cunoașterea în ea însăși, se cere ca această reflecție să pună astfel în joc o metodă, încît aceasta să nu poată fi propriu-zis adecvată lucrului vizat în ea prin gîndire, dar să-l exprime totuși fără a-și aroga că face să apară pentru prima dată adevărata semnificație a ceea ce a fost gîndit. Această discrepanță — deși numai derivată — dintre cunoașterea proprie reflecției și metoda ei, trebuia să ridice pentru elaborarea doctrinei transcendental-filozofice anumite dificultăți în ceea ce privește formularea adecvată.

Hume lăsase să subziste și să valoreze fiecare pentru sine, de o parte fenomenul fixării impresiei, de alta conceptualizarea, aceasta avîndu-și rostul, în judecata analitică, la fixarea impresiei; în expunerea noii înțelegeri a cunoașterii reflecția sa rămăsese cu totul dogmatică, de vreme ce continua să înțeleagă procesul de cunoaștere ca stînd sub prealabile ce trebuiau, tocmai prin faptul de a fi date și prin relația lor, să facă inteligibil acest fenomen. Criticismul contestă faptul că asemenea prealabile ar putea explica de la sine fenomenul cunoașterii; acest fenomen, care este ca atare comprehensiune, ar trebui, dimpotrivă, să deschidă din sine conceptul reflecției despre sine. Prealabilele (Setzungen) rămîn desigur, și anume chiar în felul în care fuseseră concepute de gîndirea dogmatică, modalități sub care acest fenomen al cunoașterii ca atare își păstrează determinarea sa: aceste determinări însă constituie o realizare a comprehensiunii, pe cînd cunoașterea este ea însăși. Putem chiar să spunem: conceptele reflecției devin mai ușor de înțeles sub forma determinărilor ca atare, în timp ce pentru poziția dogmatică, gîndirea care determină angajează înseși conceptele reflecției în determinări. În reflecția critică asupra cunoașterii este vorba de a concepe cunoașterea nu sub forma prealabil dată a subiectului cunoscător și a cunoscutului, a raportului dintre ele, ci sub aceea a comprehensiunii, cu care coincide în chiar determinările sale ca fenomen. Hume și-a îndreptat

reflecția asupra acestui eveniment primar al cunoașterii dar l-a explicat tot cu vechile mijloace; aprehendarea transcendentală fiind menținută ea însăși în acest eveniment originar, trebuie să se facă sesizabilă, pornind de la această stare interioară, tot cu mijloacele gîndirii dogmatice; concepția dogmatică însă, cu toate că pune în joc metoda reflecției, nu mai este în stare să producă o mutație în cunoașterea transcendentală ca atare. Căci reflecția transcendentală este procesul cunoașterii ca comprehensiune, în măsura în care aceasta, ea însăși cunoaștere, își este interioară atît în modul său determinat de a fi cît și ca mod determinat de a fi, ca cunoștință.

De la Hume încoace, ba chiar de la întreaga tradiție a gîndirii dogmatice, reflexia transcendentală, în care cunoașterea ca fiind comprehensiune este și modul său determinat de a fi ca comprehensiune — în loc de a se porni de la ființarea determinată la comprehensiune — trebuie să-și lămurească știința (Wissen) cu o atare metodă de conceptualizare a determinatului, în care ființarea determinată a cunoașterii se despică în două prealabile (Setzungen): diversul sensibil sau fixarea impresiei de o parte, conceperea și judecarea de altă parte. După cum judecarea constituie esența neraportabilă a cunoașterii, la fel și fixarea impresiei este această esență în sine neraportabilă a ei, ambele alcătuind — în chipuri diferite dar în măsură egală —, pentru reflexia transcendentală și întrucît ele sînt concepute ca prealabile, fenomenul unitar al cunoașterii, ca fiind în sine comprehensiune. În prealabile (Setzungen), cunoașterea, luată ca comprehensiune, are loc într-un mod concret. În diversul sensibil ea are loc ca un fel de înștiințare, ca o înțelegere care este un fel de „a-se-face-prin-sine-manifestă". În acest divers sensibil cunoașterea se constituie oarecum ca un a fi dinainte pus, este un „a-fi-de-față", se petrece ca un a-fi-cunoscut. În acest sens, cunoașterea este ea însăși ca pură receptivitate, ce apare ca punere (Setzung), dar care înseamnă că cunoașterea se desfășoară, în această modalitate de a fi ea însăși, ca o cunoaștere ce se identifică cu înțelegerea. Dacă pentru Hume „impressions sînt „ideae innatae", pentru Kant, datul intuitiv este în sine de natură aprioric, este fenomenul neraportabil al cunoașterii însăși ce are loc ca acest „a-fi-dat"; spre deosebire însă de concepția lui Hume, actul nu mai este indicat acum de cunoaștere prin fixarea impresiei, așa încît prealabilul să explice prin sine cunoașterea, ci, pentru reflecția filozofică, cunoașterea se prezintă ca fiind comprehensiunea în fixarea impresiei, așa încît fixarea impresiei, prin însuși caracterul său de a-fi-pusă, se manifestă ca comprehensiune. Diversul sensibil nu indică, prin modul său determinat de a fi, aprioritatea cunoașterii, dar aprioritatea în sine a cunoașterii se înfățișează ca diversitate sensibilă, în ființarea sa determinată. Și în concepere și judecare, la fel ca în intuire, esența originară a cunoașterii se manifestă astfel, că în ele cunoașterea, ca cunoaștere, este comprehensiune, totuși într-un mod în care cunoașterea se resimte pe sine nu ca receptivitate, ci ca spontaneitate în relație cu existența sa ca receptivitate.

De la gîndirea dogmatică încoace diversul sensibil și conceptualizarea sînt tratate după felul prealabilelor (Setzungen), dar trebuind în același timp să exprime prin ele și reflecția transcendentală în care cunoașterea, în ființarea sa determinată, se manifestă ca comprehensiune: de aici, în realizarea sistemului transcendental, necesitatea ca, pornind de la însești aceste prealabile, să se depășească din nou dublarea punerii (Setzung), făcînd a se înțelege că nu avem în față decît fenomenul în sine ireductibil (unbezüglich) al cunoașterii. Aceasta vrea să spună — spre a ne exprima numai în mod provizoriu — că reflecția transcendental-filozofică trebuie să decurgă astfel încît pentru ea, intuirea să apară deja și ca gîndire, iar gîndirea și ca intuire. Dacă această temă a reflecției transcendentale e concepută pornindu-se de la intuiție, ea nu prezintă nici o dificultate; căci faptul că cunoașterea are loc întotdeauna numai ca un fenomen prezent, ca o înștiințare și că însăși conceptualizarea n-ar putea să provină decît dintr-o asemenea înștiințare, aceasta reiese nemijlocit din cunoașterea ca autotestare (Sichbezeugen), întrucît e comprehensiune. Greutatea propriu-zisă o avem pentru conceptualizare, care în spontaneitatea sa este orientată către receptivitate, și care, pe de o parte, trebuie să permită prin ea însăși ca receptivitatea, spre care e orientată, să fie înțeleasă ca spontaneitate, pe de altă parte, trebuie să se înțeleagă pe ea însăși în receptivitate; în primul caz aceasta are loc tocmai pentru că conceptualizarea, fiind în mod originar orientată către receptivitate, este pusă în fața propriei sale limite, iar în celălalt caz, ea însăși, ca și intuirea, se înstrăinează de sine și face ca cunoașterea, întrucît decurge sub formă de concepte, să apară ca ceva întîmplător.

Pentru gîndirea dogmatică problema obiectivității cunoașterii se înfățișa ca o problemă a raportului dintre intelectul cunoscător și faptul (Sache) cunoscut: obiectivitatea cunoașterii era dobîndită dacă acest raport putea să fie prezentat ca un raport de concordanță. Hume și-a dat seama că procesul cunoașterii este interpretat greșit dacă se

încearcă explicarea lui în termenii raportului dintre prealabilele lui, şi-a dat seama că cunoaşterea ar trebui să se legitimeze mai mult prin ea însăşi în neraportabilitatea sa, ea fiind ca atare comprehensiune. Întrucît însă Hume nu izbutise totuşi să preia conceptualizarea în prealabile (Setzungen), el a trebuit să lase aceste prealabile ale neraportabilităţii cunoaşterii astfel, încît fiecare dintre ele să reprezinte în chip izolat esenţa acesteia, unde fixarea impresiilor, în care cunoaşterea apare ca înştiinţare, ca ceva dinainte pus, trebuia să servească drept bază proprie. Aici problema obiectivităţii cunoaşterii putea să nu se pună, de vreme ce era tăgăduită relaţia dintre cele două premise care îşi avea în mod nemijlocit semnificaţia lor. Pentru Kant, ştiinţa despre faptul neraportabil al cunoaşterii nu devine posibilă, dacă înţelegerea ia ca punct de plecare prealabilul (Setzungen). Conceptul reflecţiei asupra cunoaşterii este mai mult acela în care cunoaşterea apare ca comprehensiune şi în modul ei determinat de a fi. Cum însă acest fenomen (Geschehen) al cunoaşterii, ce se manifestă ca comprehensiune în fiinţarea sa determinată, trebuie să fie lămurit prin metoda conceptualizării şi cu mijloacele de conceptualizare utilizate în premise, reapare atunci în reflexia transcendental-filozofică şi problema obiectivităţii cunoaşterii, care pentru Hume nu avusese nici o importanţă. În unitatea neraportabilă a fenomenului cunoaşterii, comprehensiunea trebuie să reconsidere din nou, ca pe ceva unitar, premisele, pe care Hume le tratase în pura lor izolare şi le acordase valori autonome. Întrucît ele se prezintă ca *manifestări* ale esenţei independente a cunoaşterii, fiecare trebuie să conţină deja în sine esenţa elementului opus ei, spontaneitatea trebuie să exprime prin sine receptivitatea, iar receptivitatea să exprime spontaneitatea. Problema obiectivităţii cunoaşterii reapare astfel, nu doar ca o problemă a raportului cunoscătorului şi cunoscutului, ci ca o problemă a posibilităţii acordului (Übereinkommenkönnens) faptului cunoaşterii cu sine însuşi. Din aceasta rezultă însă că problema obiectivităţii cunoaşterii nu se pune atît ca problemă a unităţii intime (Ineinsein) a spontaneităţii cu receptivitatea, ci mai curînd ca problemă a posibilităţii unui acord cu sine al spontaneităţii întrucît e orientată spre receptivitate. Problema nu se pune întrucît priveşte receptivitatea: căci cunoaşterea fiind intuire, ea fiinţează concret ca intuire prin însăşi esenţa sa, iar spontaneitatea e cuprinsă deja în această existenţă determinată (Dasein),; faptul că cunoaşterea ca proces în intuirea pură este una, aceasta se stabileşte prin intuirea însăşi; pentru „Estetica transcendentală" problema obiectivităţii cunoaşterii este rezolvată din capul locului. Dimpotrivă, intelectul, orientat fiind spre receptivitate, intră în discrepanţă cu sine, deoarece el trebuie să exprime unitatea sa intimă (Ineinsein) cu receptivitatea reclamîndu-se atît de la pura sa spontaneitate cît şi de la orientarea lui către receptivitate. Numai reuşind să pună de acord, în filozofia transcendentală, aceste două laturi ale demersului său sub aspectul unităţii intime cu receptivitatea, intelectul poate să dea problemei obiectivităţii o soluţie convenabilă: căci numai în acest fel el poate lămuri problema unităţii sale cu receptivitatea ca atare şi o poate ridica la comprehensiune. De aici lunga şi complicata procedură a „Analiticii transcendentale", care, pentru Kant, a necesitat o îmbunătăţire continuă, în timp ce „Estetica transcendentală" apărea ca fundată într-o formă lapidară din capul locului.

La o rezolvare a problemei obiectivităţii judecăţii de cunoaştere Kant a încercat să ajungă în modalităţi diferite: în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*, în *Prolegomena* şi în cea de-a doua ediţie a *Criticii*. În prima ediţie a *Criticii* el socotea că poate să unească în mod nemijlocit conceptualizarea provenind din diversul sensibil cu aceea rezultînd din spontaneitatea pură; în *Prolegomena* el pare a susţine că reflecţia transcendental-filozofică, prin simplul ei demers, ar da seama pentru ce judecata provenind din receptivitate şi cea din spontaneitatea pură, deşi nu sînt reciproc convertibile, trebuie totuşi să se pună de acord, şi tocmai din acest acord, în măsura în care e dat prin actul conceperii spontane, ar rezulta obiectivitatea judecăţii de cunoaştere; în cea de-a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*, pornind de la unitatea fenomenului cunoaşterii, Kant încearcă să dobîndească o înţelegere care să fie scutită de această discrepanţă a conceptualizării.

Potrivit cu prima ediţie, judecata din pură spontaneitate, pornind de la cea întemeiată pe diversul sensibil, trebuie să decurgă astfel încît să facă evidentă de la sine spontaneitatea pură. O asemenea ridicare de la judecata întemeiată pe diversitate, la judecata din spontaneitate pură cere ca impresia determinată, diversul şi datul sensibil să-şi confirme ca atare spontaneitatea conceperii. Aceasta trebuie să deschidă de la sine spre judecata din conceptul pur al intelectului, care trebuie obţinut pornind de la însuşi faptul reprezentării sensibile. Posibilitatea unei atari ridicări de la diversul sensibil conceptualizat la conceptul pur este văzută de Kant în felul următor: dacă din multiplicitatea impresiilor ce se succed rezultă o reprezentare similară şi astfel se poate percepe în această multiplicitate o realitate identică cu sine, atunci judecata empirică, în care o cuprindem pe aceasta, trimite prin ea însăşi la spontaneitatea conceptului în care actul

conceperii a însumat receptivitatea. Judecata empirică anunţă prin ea însăşi judecata sintetică *apriori* ca adevăr al său. Întrucît porneşte de la fixarea impresiilor, cu care stă în acord, judecata asigură pentru reflecţie şi pura spontaneitate a judecării şi garantează astfel obiectivitatea cunoaşterii prin intelect. Judecarea ce provine din receptivitate şi judecarea din pură spontaneitate, graţie diversului sensibil ce se manifestă în similitudine, vin să alcătuiască un eveniment în sine unic.

Dacă însă similitudinea fenomenelor face să apară în acest chip cunoaşterea intelectuală obiectivă, această cunoaştere rămîne unilateral determinată pornindu-se de la fixarea impresiilor, iar acordul în sine al intelectului nu va putea fi înţeles. Prin fenomene asemănătoare trebuie să fie posibilă determinarea unui lucru ca o existenţă spaţio-temporală întinsă şi deci identică cu sine (ceea ce admisese şi Hume, dar fără a depăşi caracterul empiric al judecăţii); prin aceasta trebuie să fie indicată însă de-acum o valabilitate pentru sine (Fürsichgelten) a spontaneităţii conceptualizării, care să aibă loc din sine şi care să sintetizeze originar diversul în reproducerea pură şi în recogniţie. Înţelegerea (Auffassen) lucrului desemnat prin similitudinea fenomenului nu permite însă să sesizăm că în existenţa lui concretă el trebuie înţeles prin sinteza provenind din spontaneitatea pură. Similitudinea aparenţei sensibile rămîne una faptică, care nu se lasă derivată din pură spontaneitate. Obiectivitatea cunoaşterii intelectuale nu va putea fi expusă satisfăcător în acest fel.

Reflecţia transcendental-filozofică ridică desigur pretenţia de a lămuri obiectivitatea cunoştinţei prin intelect; nu se poate spune însă că i-ar fi izbutit această lămurire. Este interesant de reţinut că Immanuel Kant nu pleacă de la diversitatea senzorială pur şi simplu, ci de la similitudinea diversului senzorial, ceea ce făcuse şi Hume, însă fără să fi fost în stare să deducă direct din acestă similitudine posibilitatea cunoaşterii obiective prin intelect. E drept că, în reflecţia transcendentală, Kant înţelege din capul locului similitudinea în alt mod decît Hume. Pentru el, aceasta nu este pur şi simplu un fel de a se prezenta al impresiilor, ci atestă că aparentul este identic, că diversitatea ca atare a fost asimilată deja; din modul de a concepe receptivitatea însăşi, rezultă că aparentul se poate revela ca determinat din spontaneitatea pură a conceptualizării. Această poziţie susţine deci că spontaneitatea şi receptivitatea sînt experimentate din capul locului ca un fenomen (Geschehen) unic, care, firesc, se revelează pornind de la receptivitate şi se anunţă astfel ca divers senzorial conceptualizat avînd loc în similitudine (Gleichförmigkeit). Dar acest act al reflecţiei, ca înţelegere a unei unităţi originare a receptivităţii şi spontaneităţii, nu schimbă cu nimic faptul că aparentul în similitudine este tocmai diversul sensibil, iar similitudinea nu se preface direct într-o stare în sine identică, ci ea, ca formă senzorială determinată, permite înţelegerea aceleia care, în modul ei determinat, nu poate fi de fapt dedusă prin spontaneitatea pură a conceptualizării. Similitudinea rămîne o trecere mai specifică la diversitatea sensibilă însăşi şi, îşi află semnificaţia numai plecînd de la aceasta; spontaneitatea pură a gîndirii nu se atestă cu nimic mai bine printr-un fenomen similar decît printr-unul nesimilar. Cînd conceptualizarea pleacă de la prezentarea faptică a diversului senzorial, consensul judecăţii în sine nu poate fi obţinut. Judecata de cunoaştere obiectivă nu se obţine în mod direct plecînd de la prinderea diversului în concept, chiar dacă diversul ar fi luat în determinarea particulară a similitudinii.

Pentru ediţia 1-a *Criticii raţiunii pure* lucrurile stau astfel încît conceptualizarea în diversul senzorial — fie că acesta e sau nu determinat prin similitudine — oferă de fapt reflecţiei indiciul asupra judecăţii de cunoaştere obiectivă, în care sînt puse de acord purcederea conceptualizării de la receptivitate şi provenirea ei din pura spontaneitate; este clar însă că această indicare nu va putea fi dovedită prin fenomenul conceptualizării însuşi. Conceptualizarea în receptivitate oferă indiciul spre cunoaşterea obiectivă, însă această înştiinţare nu dă faptul însuşi. Pentru ca faptul însuşi să poată fi dat pentru conceptualizare, e nevoie, pe lîngă aceasta, să se facă apel la spontaneitatea pură a conceptualizării; însă această conceptualizare pură nu se poate raporta iarăşi la fiinţarea *determinată, concretă a diversului sensibil*; ea este unită cu amîndouă în comprehensiunea reflecţiei, însă niciuna dintre cele două instanţe ale conceptualizării nu poate să facă inteligibilă prin sine pe cealaltă; obiectivitatea cunoaşterii, aşadar, poate fi de fapt recunoscută, dar nu produsă de felul conceptualizării.

În acest mod s-a arătat deci că este necesar să se înlăture discrepanţa în sine a conceptualizării; cum ar fi însă posibil acest lucru nu s-a arătat totuşi, şi va trebui să se admită că înţelegerea obiectivităţii judecăţilor de cunoaştere, aşa cum a fost expusă în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*, nu putea fi cu adevărat în măsură să învingă, atît în pretenţie, cît şi în conceptualizare, scepticismul lui Hume.

Corectura pe care *Prolegomena* o aduce la expunerea din prima ediţie a *Criticii*, merge în sensul că, dacă în trecerea de la

receptivitate, spre care conceptualizarea rămîne mereu orientată, nu se reuşeşte o punere de acord între judecata din receptivitate şi cea din pură spontaneitate, atunci în domeniul judecăţii va trebui menţinută acea izolare a instanţelor una de alta (pe care Hume o afirmase de-a dreptul pentru raportul dintre impresii şi conceptualizare), şi va trebui admis că cunoaşterea obiectivă se produce tocmai pe calea acestei dedublări a judecăţii. Faţă cu lipsa de perspectivă din prima ediţie a *Criticii*, Kant aplică aici un fel de « credo quia absurdum », care pledează pentru obiectivitatea cunoaşterii tocmai fiindcă aceasta are loc sub chipul dedublării conceptualizării.

Dacă în *Critica raţiunii pure* Kant încercase să derive semnificaţia obiectivă a judecăţilor de cunoaştere pornind de la diversul sensibil însuşi, în *Prolegomena*, fără a mai reclama o asemenea legitimare a cunoaşterii obiective pornind de la impresii, el afirmă posibilitatea realizării acesteia dacă, pornindu-se de la conceptualizare la diversul sensibil, — ceea ce Kant numeşte acum judecată subiectivă —, actul unei conceperi decurge din pura spontaneitate a gîndirii, care este valabilă autonom pentru sine, oricum ar valora pentru ea judecata subiectivă. Actul judecării din pura spontaneitate a gîndirii e posibil numai pornind de la judecata subiectivă ; în specificitatea sa însă, el nu se raportează la judecata subiectivă şi nu cere să fie confirmat de ea. Cunoaşterea obiectivă se realizează prin acest act al gîndirii pure, dar ar fi inexact să spunem că ar rezida numai în ea însăşi ; ea rezultă din reunirea laolaltă a judecăţii subiective şi a acestui act al gîndirii pure în aşa fel încît actul spontan să realizeze fenomenul cunoaşterii ca conceptualizare obiectivă. Se poate admite că, pe cînd în ediţia întîia a *Criticii* conceptualizarea în diversul sensibil are un fel de funcţie călăuzitoare pentru descoperirea cunoaşterii obiective, în *Prolegomena* această funcţie a fost transferată fără echivoc actului gîndirii pure. Nu însă această problemă e cea hotăritoare ; hotăritor e faptul că atît pentru ediţia 1-a, cît şi pentru *Prolegomena* persistă discrepanţa în ea însăşi a conceptualizării şi că aceasta s-a accentuat şi mai mult în *Prolegomena*, deoarece s-a văzut că, concordanţa conceptualizării nu poate fi găsită pornindu-se de la receptivitate, în care conceptualizarea trebuie să-şi afle obîrşia. De unde apoi şi urmarea că, pornind de la spontaneitatea pură a gîndirii, judecata subiectivă trebuie să fie recunoscută în sine doar ca întîmplătoare, iar momentul hotăritor pentru obiectivitatea cunoaşterii trebuie căutat numai în sfera intelectului pur. Dar nu într-asta e de văzut progresul din *Prolegomena* în raport cu prima ediţie a *Criticii*, ci în faptul că aici reiese mai clar decît oriunde că obiectivitatea cunoaşterii trebuie legitimată prin ea însăşi, iar această legitimare n-ar putea fi de fapt asigurată pornindu-se de la felurile conceptualizării, obiectivitatea cunoaşterii constituind de fapt ceva ce precedă modurilor de conceptualizare ce se dezbină între ele. Prin aceasta se anunţă posibilitatea de a înţelege, şi care va călăuzi apoi raţionamentul ediţiei a II-a, anume că fenomenul atestării cunoaşterii obiective va fi surprins în el însuşi, iar cele două feluri discrepante de conceptualizare vor fi revocate în faptul acestei atestări de sine a cunoaşterii obiective.

Kant avea nevoie nu să recunoască acel „credo quia absurdum", introdus în *Prolegomena*, ci să caute a-şi legitima efectiv concepţia. *Prolegomena* nu constituie o pledoarie pentru matematica pură şi ştiinţele naturii ; aceste ştiinţe nu sînt aici, adesea, decît proptelele cu ajutorul cărora raţionamentul — ca în cazul fenomenului similar din *Critică* — caută să se ridice la înţelegerea obiectivităţii cunoaşterii ; aceste ştiinţe, împreună cu metoda aşa-zis analitică de reflecţie, care pleacă de la ele, nu fac decît să mascheze faptul că reflecţia poate să-şi revendice obiectivitatea cunoaşterii doar ca pe un lucru greu de priceput (Unbegreifflichen). De la *consensu omnium* al prezumatei valabilităţii apriorice a cunoaşterii din matematica pură şi ştiinţa naturii nu se accede deloc mai uşor la înţelegerea prin reflecţie a esenţei şi posibilităţii cunoaşterii obiective, decît de la oricare judecată aposteriori formată prin constatare. Faptul că acele judecăţi se raportează dintr-o structură în sine apriorică la stări de fapt (Sachverhalte) determinate, aceasta serveşte drept pretinsă dovadă a caracterului ei obiectiv ; dacă e însă să se vorbească în genere de obiectivitate aici, aceasta nu priveşte direct discrepanţa conceptualizării însăşi ce apare în reflecţie, ci numai conceptualizarea structurilor determinate. Despre referinţa, în ediţia 1-a, la similitudinea fenomenului se putea spune că, în fapt, ea trebuia să ajute la înţelegerea obiectivităţii cunoaşterii ; cît priveşte însă referirea la judecăţile obiective ale matematicii pure şi ale ştiinţei naturii din *Prolegomena* trebuie spus că, admiterea în aceste ştiinţe a unor judecăţi obiective din capul locului, nu face decît să disimuleze că obiectivitatea cunoaşterii nu poate fi definită direct prin simplul fapt de a fi dată (Vorfindlichkeit). Judecata obiectivă, pe care se sprijină gîndirea care reflectă, nu se raportă la structuri precis determinate, căci ea reprezintă fenomenul cunoaşterii însuşi întrucît acesta se manifestă concret ca fiind comprehensiune ; ea nu vizează prinderea în concepte, după legi determinate, a fenomenului, ci

are semnificația cunoașterii ca comprehensiune în manifestarea ei determinată. (Judecata : soarele încălzește piatra, pe care Kant o ia ca exemplu pentru o judecată obiectivă, nu-i prezentată ca o convingere naturalist-științifică — ceea ce ar putea să fie, fără a fi obiectivă —, ci ca o judecată, în care devine evident că experiența ce se face aici, este experiență despre o stare de fapt ce se legitimează prin ea însăși.

Se ridică întrebarea dacă prin poziția expusă în *Prolegomena* Kant a depășit pe Hume? Răspunsul poate fi unul pozitiv dacă, situîndu-te în reflecția transcendentală, recunoști fără ocol din ea că, în esența lui intimă, actul cunoașterii reunește în sine momentele divergente ale conceptualizării, făcînd posibil astfel acordul cu sine al acesteia, lucru ce formează obiectivitatea cunoașterii ; pentru Hume, în schimb, conceptul unei obiectivități a cunoașterii nu putea să aibă propriu-zis vreun sens. Reflecția transcendentală rămîne însă legată în această privință de faptul că judecata subiectivă în afară de actul spontan al conceperii (conducînd la judecata obiectivă) continuă a se menține ca atare, nefiind cîtuși de puțin suprimată în particularitatea sa față cu judecata obiectivă rezultînd din actul purei conceptualizări ; astfel că, reflecția transcendentală nu poate încă depăși discrepanța în sine a conceptualizării iar afirmația — într-un fel mai simplă — a lui Hume, că fixarea impresiei este separată de intelect, rămîne atunci valabilă. Nici în ediția a 1-a a *Criticii*, nici în *Prolegomena*, Kant nu a izbutit ceea ce își propusese inițial : ca obiectivitatea cunoașterii să fie astfel obținută încît reflecția transcendentală asupra ei nu numai să fie certă în comprehensiune, dar totodată să fie probată sub chipul conceptualizării și ca fiind conceptualizarea însăși. Pentru obiectivitatea cunoașterii reflecția este certă ; ea împreunează în sine conceptualizarea din receptivitate și conceptualizarea din pură spontaneitate, în așa fel încît fiecare din cele două momente, desfășurîndu-se în felul său, constituie totodată și semnificația proprie a celuilalt ; acest mod de a-fi-adunată-în-sine (Versammeltsein-in-sich) nu poate fi însă confirmat de fenomenul conceptualizării cu momentele sale deosebite unul de altul. Se impunea deci în continuare lui Kant sarcina de a realiza o înțelegere a obiectivității cunoașterii, în care cunoașterea ca comprehensiune să decurgă așa încît, modurile diferite ale conceptualizării să apară ca expresie nemijlocită a acestei comprehensiuni și astfel ele să poată fi înțelese și ca semnificînd ceva unic în diferența lor.

Problema corecturilor propuse în cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* pentru expunerea originară a „Analiticii intelectului pur", era de a arăta că comprehensiunea reflexivă se poate atesta ca atare cu ajutorul modurilor determinate ale conceptualizării ; că astfel aceste moduri pot fi făcute evidente ca atare pentru comprehensiunea însăși în concordanța și unitatea ei originară —, iar prin aceasta poate fi lămurită obiectivitatea cunoașterii într-o modalitate confirmată și prin conceptualizare.

În timp ce ediția 1-a a *Criticii* și *Prolegomena* plecau de la deosebirea dintre intuiție și gîndire și preluau vechea dihotomie humeană, cu toate că această dedublare fusese din capul locului reintegrată în unitatea faptului cunoașterii, în „Analitica" din a doua ediție, Kant se reîntoarce la unitatea transcendentală a apercepției, care, atît ca intuire, cît și ca gîndire, îi apare ca un fenomen necondiționat și în sine încheiat. Acel „eu gîndesc" pur este tot așa de bine intuire ca și conceptualizare, cunoașterea producîndu-se în fiecare din cele două momente ca un întreg. Prin aceasta nu s-ar putea da seama însă în mod satisfăcător cum intuirea și gîndirea, dată fiind deosebirea dintre ele, se leagă reciproc explicîndu-se una pe cealaltă, cum intuirea se produce și ca o conceptualizare, iar aceasta din urmă ca o intuire. Pe această cale, fenomenului unității transcendentale de apercepție nu i se poate afla îndreptățirea și ca intuire, și ca gîndire ; chestiunea trebuie să stea mai degrabă astfel, că, intuire și concepere sînt separate una de alta în fenomenul în sine încheiat al cunoașterii numai printr-un proces subordonat al conceptualizării reflectante, în timp ce fenomenul cunoașterii ca proces efectiv, care în reflecția transcendentală este pentru sine comprehensiune, premerge acestei separări. E drept că, în felul acesta, în intuire nu se poate găsi conceptualizarea, iar în conceptualizare nu se poate găsi intuirea ; se poate spune însă că tocmai esența cunoașterii ca avînd loc în conceptualizare, are loc ca atare și în intuire, că ceea ce are loc în spontaneitate nu este decît cunoașterea ce se desfășoară ca comprehensiune și care se efectuează și în receptivitate. Dacă, însă, una și aceeași esență a unității transcendentale a apercepției se manifestă și ca intuire, și ca gîndire, atunci în cazul conceptualizării se poate să nu mai fie valabilă cerința ca conceptualizarea rezultată din receptivitate și cea efectuată ca pură spontaneitate a gîndirii, să fie înțelese pornindu-se de la natura lor deosebită, ci ele vor trebui concepute ca fiind originar coincidente (übereinkommend) în unitatea transcendentală a apercepției. Comprehensiunii reflectante (reflektierende), i-ar deveni astfel posibil să surprindă, prin conceptualizarea însăși, și în ea, obiectivitatea cunoașterii ; și atunci s-ar putea ajunge să se dovedească că diversul ce se prezintă

intuitiv, şi gîndirea semnificaţiei necondiţionate, sînt una şi aceeaşi în conceptualizarea însăşi.

În ediţia a doua a *Criticii*, la fel ca în ediţia 1-a şi în *Prolegomena*, problema obiectivităţii cunoaşterii nu se pune pentru „Estetica transcendentală". Că esenţa cunoaşterii ce se petrece ca comprehensiune rezidă întreagă în autoinformare (Sichkundgeben) şi că acest fenomen al cunoaşterii ca autoinformare preexistă deosebirii dintre intuire şi gîndire ca prealabile, aceasta este nemijlocit evident în faptul cunoaşterii, iar cea de-a 2-a ediţie nu apelează la această certitudine iniţială a reflecţiei transcendentale decît pentru a se raporta în mod expres la unitatea transcendentală a apercepţiei. Problematica apare şi aici dar numai pentru conceptualizare, prin care înştiinţarea (Kundgeben) ca fiind cunoaştere, se prezintă ca un a-fi-semnificat şi determinat. Corectarea vechii expuneri din „Analitica transcendentală" era necesară pentru ca această conceptualizare să nu fie privită drept prealabil (Setzung) şi care se scindează iarăşi în îndoitul prealabil al conceptualizării ce pleacă de la receptivitate — în judecata subiectivă — şi al conceptualizării din pură spontaneitate — care conduce la judecata obiectivă. Corectarea avea rostul să releve semnificaţia şi esenţa conceptualizării pornind de la unitatea transcendentală a apercepţiei.

În reflecţia transcendentală intuirea şi gîndirea se prezintă mai întîi ca prealabile (Setzungen), care prin dublarea lor provoacă o nouă dedublare în sine a conceptualizării. Fenomenul cunoaşterii însă, întrucît e comprehensiune, este mai timpuriu decît aceste statuări izvorîte din metoda conceptualizării reflectante (reflektierende) şi el cere o corectare a conceptualizării sub aceste prealabile. Conceptualizarea metodică, întrucît acţionează în premise, nu reproduce ceea ce constituie de acum ştiinţa reflecţiei transcendentale; metoda se cere îmbunătăţită astfel încît ea să reprezinte mai degrabă modul de a-fi-în-sine-încheiat (Beschlossensein) şi nerelativ al cunoaşterii, întrucît e comprehensiune, de la care pornind are loc şi intelecţia conceptualizării. Modul de a-fi-încheiat şi nerelativ (unbezügliche Beschlossensein) al cunoaşterii, unitatea transcendentală a apercepţiei, constituie aprioricul pur şi simplu, de la care pornind trebuie să se înfăptuiască reflecţia. Această aprioritate a cunoaşterii care preexistă deosebirii dintre intuire şi conceptualizare, decurge însă ca un simplu fenomen, ca fiinţare determinată, care se manifestă dinspre sine doar ca o textură de relaţii. Aprioricul nu este decît aprioritatea sa ca aposterioritate. Această învăţătură despre reflecţia transcendentală privind procesul cunoaşterii ca manifestare fenomenală (Erscheinung) încercaseră să o explice, pornind de la prealabile admise, ediţia 1-a şi *Prolegomena*; deoarece şi în ediţia a doua reflecţia purcede din cunoaşterea însăşi, reiese că, cercetînd aprioricul necondiţionat al cunoaşterii însăşi, el apare numai ca fenomen (bloss als Erscheinung), ca un aposteriori. Căci aprioricul se desfăşoară pur şi simplu ca aposteriori, este efectivitatea sau faptul de a-fi-ea-însăşi (Esselbstsein) al cunoaşterii şi, implicit, a fenomenului sau a lumii (dacă e să se pornească în înţelegere de la momentele aposteriorice). Din această fiinţare a aprioricului ca un aposteriori, trebuie să rezulte că el, întrucît este comprehensiune, conţine în sine momente ale raportării sale la sine, care rezidă în propria fiinţare-ca-sine, în efectivitatea sa, ca fiind structura în care fiinţează însăşi această efectivitate. În măsura în care, în reflecţia transcendentală, vor fi înţelese sub această structură manifestarea aposteriorică a aprioricului cunoaşterii, ca şi actul ireductibil al comprehensiunii ca fiind fenomen, în aceeaşi măsură va fi sesizat aprioricul sub condiţiile posibilităţii fiinţării sale efective ca aposteriori. Condiţiile posibilităţii experienţei nu sînt ceva statuat (Setzungen), ci structuri de comprehensiune, în care aprioricul se realizează aposteriori pentru cunoaştere — şi prin aceasta şi pentru reflecţia transcendentală. Aceste structuri de comprehensiune, care constituie fenomenul cunoaşterii, sînt îmbinate ca o unitate în realitatea efectivă a cunoaşterii. În măsura în care cunoaşterea, ca fiind propria sa aprioritate realizată aposteriori, se manifestă în condiţiile posibilităţii experienţei ca în structurile propriei ei comprehensiuni, ea se realizează ca sinteză aprioriică, deci ca una cu care, întrucît e cunoaştere, concordă în mod expres numai în reflecţia transcendentală. Cunoaşterea se revelează pentru sine ca sinteză apriori numai întrucît e aptă să reprezinte apriori fenomenul aprioriităţii sale ca unul aposteriori. Sinteza apriori este aprioritatea cunoaşterii ca realizîndu-se aposteriori, în măsura în care această cunoaştere este comprehensiune şi, ca atare, ea este condiţia posibilităţii cunoaşterii („Condiţia posibilităţii" este astfel, dacă vrem s-o exprimăm aşa, un concept reflexiv, nu un concept al gîndirii determinante).

Deoarece gîndirea dogmatică voia să surprindă esenţa cunoaşterii cu ajutorul gîndirii determinante (determinierenden), aplicabilă cu adevărat numai la relaţiile ce se relevă în lumea fenomenală, ea era silită să fixeze baza cunoaşterii în aposterioricul intuirii, cu aceasta din urmă trebuind să fie pusă apoi în relaţie — în una mereu de determinat — gîndirea ca operaţie apriori a cunoaşterii. Schema aceasta nu-i este străină lui Hume. Întrucît însă el introduce şi reflecţia

în fenomenul cunoaşterii, atunci, atît aposterioritatea intuirii cît şi aprioricul cunoaşterii şi al gîndirii sînt coborîte la nivelul lui aposteriori.

Reflecţia transcendentală a celei de-a 2-a ediţii a *Criticii*, întrucît determină condiţiile posibilităţii experienţei, nu mai este legată de măsura în care ea îşi află punctul de pornire în prealabilele gîndirii determinatoare; de aceea, ea poate să indice condiţiile posibilităţii experienţei nu numai prin intuire şi gîndire, ci trebuie să cuprindă astfel structura comprehensivă a cunoaşterii, încît cunoaşterea — preexistînd, în neraportabilitatea ei, deosebirii dintre intuire şi gîndire (care provine din conceptualizarea determinatoare) — să constituie, în unitatea ei, manifestarea sa fenomenală aposteriori ca o condiţie a acestei posibilităţi.

Deosebire dintre intuiţie şi gîndire, pe care prima ediţie a *Criticii* şi *Prolegomena* o preluaseră, lăsînd-o, firește, ca pe o simplă rezultantă provizorie, trebuie să fie depăşită în metoda conceptualizării însăşi. Aceasta îi permite lui Kant, care nu şi-a îngăduit soluţionarea în ea însăşi a conceptualizării determinatoare (determinierende), să reliefeze numai ceea ce aceasta din urmă a ordonat în cunoaşterea reflecţiei transcendentale, precum şi pretenţia acesteia de a-şi etala prin sine o astfel de cunoaştere, cu desăvîrşire refuzată.

Aici se indică de acum faptul că fenomenul unităţii transcendentale a apercepţiei, ca un fenomen care în mod aposteriori este aprioricul pur şi simplu (necondiţionat), ar putea să fie el însuşi numai întrucît este comprehensiunea ce există pentru sine însăşi ca semnificaţie; cu alte cuvinte, desfăşurarea lui ca comprehensiune este astfel împlinită încît ea este totodată şi determinare.

Întrucît comprehensiunea este determinare, înseamnă că aprioricul pur şi simplu îşi află un fel de aprioritate care îi vine în întîmpinare. În acest fel, modalitatea aprioricităţii însăşi se revelează ca aposterioritate. Din faptul că comprehensiunea în unitatea ei neraportabilă, că unitatea transcendentală a apercepţiei se dezvăluie ca o semnificaţie existentă, decurge sinteza apriori ca o structură internă de comprehensiune în care aposterioricul în aprioric este înţeles ca un a-fi-el-însuşi al lui apriori; astfel, această structură comprehensivă ca o condiţie a posibilităţii experienţei are loc numai în unitatea realităţii efective a cunoaşterii. Sinteza apriori însă este necesară nu ca un prealabil (Setzung) ci ca mod al înţelegerii, pe care fiecare din cele două momente de înţelegere îl poartă în sine în aşa fel, încît, semnificaţia există, iar existenţa semnifică; în ea, reflecţia trebuie să se petreacă în aşa fel, încît să capete forma determinării, pentru care aprioricul trebuie să fie determinant, să includă în el însuşi aposterioritatea, ca realizarea sa. În măsura în care este comprehensiune, cunoaşterea în act (geschehend) este condiţie a posibilităţii experienţei sau sinteză apriori, care trebuie să intre în conceptualizarea determinatoare, dat fiind că conceputul de reflecţie este principiu al conceptului de determinare, în aşa fel încît existenţa este semnificaţie şi semnificaţia există, rezultînd din ambele, ca din condiţii de posibilitate, realitatea fenomenului. Existenţa ca semnificaţie se poate indica ca existenţa concretă (Dasein) a lucrurilor în spaţiu; semnificaţia care există se poate înţelege ca sistemul conceptelor în care are loc comprehensiunea. Atît existenţa concretă a lucrurilor în spaţiu, cît şi sistemul conceptelor pure sînt condiţii ale posibilităţii experienţei, sînt structuri de comprehensiune, pe baza cărora are loc existenţa reală a cunoaşterii. Ambele sînt concepte de reflecţie (Reflektionsbegriffe), care se manifestă sub formă de concepte determinante (determinierenden); în măsura în care sînt deosebite unul de altul pornind chiar de la determinare, nici existenţa concretă a lucrurilor în spaţiu nu este cea determinată prin categorii. În măsura în care însă comprehensiunea aduce laolaltă la unitate ambele momente pornind de la existenţa ei determinată, în aceeaşi măsură ea apare ca o comprehensiune temporală, în care existenţa lucrurilor în spaţiu şi conceptualizarea în sistemul conceptelor reunite în cunoaşterese prezintă ca ceva ce nu permite o înţelegere confuză; astfel rezultă caracterul întîmplător în sine al cunoaşterii.

Existenţa lucrurilor în spaţiu şi sistemul conceptelor pure sînt astfel condiţiile posibilităţii experienţei, care dau de la sine înţelegerea timpului ca formă a cunoaşterii aposteriorice a lumii. În ambele intuirea şi gîndirea — care numai pornind de la gîndirea dogmatică sînt acceptate în formă de prealabile — sînt reunite laolaltă într-o unitate supremă, anume aceea a cunoaşterii efectuată ca o comprehensiune, unitatea transcendentală a apercepţiei, prin care ele devin condiţii ale posibilităţii experienţei. Niciuna dintre ele nu este dată pornind de la faptul aposteriori al manifestării fenomenale, ci sînt condiţii ale posibilităţii acesteia într-o aprioritate neraportabilă. Întrucît comprehensiunea este semnificaţie, care apare ca existenţă, ea însăşi nu conţine însă nici o deosebire; astfel se află laolaltă în unitatea comprehensiuni tot ceea ce de obicei desemnăm ca intuire şi gîndire. Deosebirea survine prinreflecţie, adică prin inteligibilitatea acestei comprehensiuni în determinare; fiecare dintre cele două momente însă conţine ca atare tot ceea ce s-a spus la un loc despre vechea deosebire dintre intuire şi gîndire:

deosebirea este de altă natură. De aceea, poate să rezulte acum, din existența în spațiu și din sistemul conceptelor, timpul însuși, pe cînd, după concepția mai timpurie, acesta aparținea, împreună cu spațiul, intuiției, concepută în gîndirea determinatoare pornind de la existență (așa cum, conform concepției gînditorilor mai vechi, ar fi putut fi înțeleasă și plecînd de la conceptualizare). În „Estetica transcendentală" acest concept al intuiției fusese deja preluat de reflecția transcendentală și transformat în semnificația sa; în „Analitica transcendentală" el era semnificativ tocmai pentru delimitarea conceptualizării în judecata subiectivă, de conceptualizarea care conduce la cunoașterea obiectivă. Aplecarea reflecției asupra unității transcendentale a apercepției permite să se înțeleagă cunoașterea obiectivă pornind de la condițiile posibilității experienței, astfel încît ea nu mai trebuie să fie evidențiată în raport cu o cunoaștere simplu subiectivă premergătoare, care nu cade sub condițiile posibilității experienței, ci aparține mai degrabă numai experienței aposteriori temporare.

În felul acesta devine inteligibilă *nemijlocit*, în respingerea idealismului, obiectivitatea judecății de cunoaștere. Nu prealabilul admis, ci comprehensiunea însăși este aici principiul expunerii cunoașterii ce se manifestă ca comprehensiune și care, în reflecția transcendental-filozofică se știe pe sine ca fiind această comprehensiune. Cu aceasta încetează dezmembrarea aposteriorității și cea a sintezelor apriori. Cunoașterea rezultată din sinteze apriori nu mai este reliefată în raport cu un aposteriori, care ar revela de la sine însăși realitatea; căci sintezele apriori rezultă din aprioricul necondiționat, care, ca atare, se află înaintea oricărei sinteze, este condiția posibilității prezentării de sine în fenomenul simplu, pe care aprioricul îl condiționează. În măsura în care aprioricul necondiționat al cunoașterii se prezintă în sinteza apriori ca fiind condiția posibilității fenomenului, în aceeași măsură el este și existența lucrurilor în spațiu, care, cu celelalte condiții, cu sistemul de concepte, este la fel de originar. Existența lucrurilor în spațiu nu mai înseamnă astfel pur și simplu existența într-o formă aprioricâ a intuiției, care ar trebui să stea la baza experienței subiective simple și să fie din nou desprinsă din această experiență subiectivă; existența lucrurilor în spațiu dă totodată sistemul conceptelor și semnificația originară neraportabilă a realității însăși. Prin această prelucrare a reflecției transcendental-filozofice, este îndeajuns de împlinită concepția din ediția 1-a, după care esența necondiționată a realității s-ar înfăptui numai pornind de la diversitatea sensibilă, precum și concepția din *Prolegomena*, după care cunoașterea obiectivă ar rezulta numai prin conceptele pure, ca și punerea laolaltă a amîndurora în dezvoltarea reflecției transcendental-filozofice; concepția este adusă la împlinire prin aceea că reflecția din premisele unilaterale ale intuirii și ale gîndirii se situează pentru-metoda conceptualizării ei în afară, în această unitate originară a fenomenului cunoașterii. Procedeul metodic care pornește de la premisele conceptualizării determinatoare (determinierenden) este depășit în favoarea unei realizări transcendentale a reflecției transcendentale, realitatea fiind gîndită prin condițiile posibilității ei, iar fenomenul înțeles ca prezentare de sine a semnificației obiectuale (gegenständlich), în care aprioricul cunoașterii este aprioritatea sa ca aposteriori. Odată cu respingerea idealismului doctrinei humeiste a îndoielii (nu a subiectivismului său, căci Hume nu a apărat subiectivismul) în știința reflecției transcendentale, care permite prin sine înțelegerea cunoașterii ca obiective, Kant putea să-și asume dreptul de a fi realizat o veritabilă depășire.

(Text tradus de Alexandru Boboc)

NOTĂ EXPLICATIVĂ

Autorul studiului pe care l-am redat mai sus în traducere românească, *Joachim KOPPER* (n. 1925), profesor la Universitatea din Mainz (R. F.G.) și redactor principal, alături de G. Funke, al celebrei reviste „Kant-Studien", este reprezentativ pentru stadiul la care a ajuns „Kantforschung" astăzi. Preocupat în principal de editarea operelor majore ale lui Kant și de argumentarea actualității demersului criticist, pe fondul unor studii istorico-filozofice temeinice, prin care pune în lumină valorile teoretice perene ale cugetării moderne, J. Kopper a elaborat totodată lucrări de sistematică filozofică, pornind de la ideea critică dar asimilînd experiența mai nouă a cercetării.

Dintre lucrările sale amintim aici următoarele: a) *cărți*: Die Metaphysik Meister Eckharts (1955); Die Dialektik der Gemeinschaft (1960); Transzendentales und dialektisches Denken (1961); Reflektion und Determination (1976); b) *studii și articole:* Bemerkungen zur Metaphysik Maurice Blondels (1952), Hegels Auslegung des Sündenfalls (1956); Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart (1957); Das Verständnis des Menschen in der französischen Philosophie der Gegenwart (1959); Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft

(1961); Sartres Kritik der dialektischen Vernunft (1962); Kants Lehre vom Übergang als die Vollendung des Selbstbewusstseins der Transzendentalphilosophie (1964); Autorität und Selbstbewusstsein (1964); Über die Negation als Prinzip der Reflektion (1965); Reflektion und Identität in der Hegelschen Philosophie (1967); Die Negativität des Denkens (1969); Kants Zweite Analogie der Erfahrung (1970); Die Kantliteratur 1965—1969 (1972); Beschreibung als ,,principum generans" (1972); Les différentes formes de la compréhension de la beauté chez Kant (1973); Zum Transzendentalismus Gerhard Funkes (1974); Anmerkung zu Kants Bestimmung der Mathematik als ,,synthetische Erkenntnis a priori" (1975); Descartes und Crusius über ,,Ich denke" und leibliches Sein des Menschen (1976).

Dintre acestea se impun două lucrări, care reprezintă totodată sinteze ale rezultatelor unei bogate activităţi teoretice a autorului: Transzendentales und dialektisches Denken (1961) şi Reflektion und Determination (1976). În acestea, Kopper urmăreşte progresele cugetării moderne, de la Kant şi pe baze kantiene, pînă în zilele noastre, împletind cercetările logico-gnoseologice cu cele asupra problematicii umanului şi comportamentului uman. Remarcabilă este polemica cu interpretările date de Heidegger şi Sartre problemelor dialecticii clasice, kantiene şi hegeliene (vezi *Transzendentales und dialektisches Denken*, Kölner Universitäts-Verlag, 1961, p. 129—164), în urma căreia autorul susţine ideea valorii inegalabile a activismului şi autonomiei gîndirii implicate în transcendentalismul kantian.

Este ideea centrală pe care se clădeşte recenta lucrare *Reflektion und Determination* (Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1976, 231 p., ca vol. 108, în seria ,,Kant-Studien. Ergänzungshefte"). Conceptul cardinal al construcţiei de aci — ,,die transzendentale Reflektion" — domină şi studiul tradus mai sus, evident nu cu orientare spre exegeză kantiană, ci spre o construcţie pe baze kantiene în elaborarea şi expunerea problematicii majore a teoriei cunoaşterii. Opusă ,,reflecţiei metafizice" tradiţionale şi tendinţelor mai noi de neglijare a autonomei reflecţiei, ceea ce Kopper numeşte ,,reflecţia transcendentală" constituie o bază pentru respingerea idealismului subiectiv (,,metafizic" sau psihologist); căci autorul crede, ca şi ,,mişcarea kantiană" de odinioară, în ,,perenitatea" criticismului, singurul care, după el, ar explica obiectivitatea cunoaşterii (*Reflektion und Determination*, p. 1—18; 183—204).

Prin orientarea generală, sub semnul ,,reflecţiei transcendentale", J. Kopper păstrează tradiţiile încrederii în posibilitatea unei filozofii pe baze raţionale şi, deşi supraliciteză valoarea modelului kantian al expunerii gîndirii activ-formative, se opune iraţionalismului, şi oricărei încercări de a diminua valoarea raţiunii şi a personalităţii umane. Incontestabil, autorul se situează pe linia tendinţelor pozitive ale gîndirii nemarxiste, care conştientizează criza idealismului contemporan, dar rămîne încă ancorat în apele premiselor clasice moderne ale dialecticii kantiano-hegeliene îndeosebi.

Această orientare se constată şi în studiul de mai sus, o exegeză prin excelenţă, care pune în lumină valoarea şi semnificaţia demersului criticist în teoria cunoaşterii, îndeosebi în soluţionarea problemei-cheie a acesteia: condiţiile şi statutul obiectivităţii şi, într-un plan mai determinat, ale necesităţii logice. Căci este de remarcat că J. Kopper are în vedere aci judecăţile pe care Kant în *Prolegomena zu einer jedem künftigen Metaphysik die als Wissenschaft auftreten können* (vezi orice ediţie, partea a II-a, paragrafele 18—23), le numeşte ,,Erfahrungsurteile" (judecăţi de experienţă), caracterizate prin ,,valoare obiectivă", adică universalitate şi necesitate, spre deosebire de ,,Wahrnehmungsurteile" (judecăţi de percepţie), care, scrie Kant, ,,au valoare numai pentru noi, adică pentru subiectul nostru".

De fapt, autorul pune în lumină, printr-o exegeză remarcabilă, progresele cugetării moderne realizate prin criticism, îndeosebi prin abordarea problemei obiectivităţii cunoaşterii ca problemă a raporturilor care se prezintă în procesul cunoaşterii. Subliniind rolul pozitiv pe care l-a avut D. Hume în eliberarea filozofiei de gîndirea dogmatică, precum şi limitele demersului humeist, care nu a înţeles unitatea dintre ,,fixarea impresiei" şi ,,conceptualizare", de fapt dintre senzorial şi logic, J. Kopper ne înfăţişează pe larg noutatea gîndirii lui Kant, a ,,reflecţiei transcendentale" şi a spontaneităţii ,,intelectului" privite din unghiul de vedere al conceptului de ,,comprehensiune" (Verstehen). Pe baza acestui concept este evidenţiat conţinutul procedeului metodic criticist şi acţiunea acestuia în respingerea idealismului şi definirea statutului ,,judecăţilor de cunoaştere", care se deosebesc fundamental de judecăţile de constatare şi fac necesară depăşirea scepticismului humeist.

Distincţia analizată de J. Kopper *este fundamentală*, şi prin ea Kant se ridică *de la punctul de vedere psihologic* al lui D. Hume *la punctul de vedere logic, pentru prima dată în istoria gîndirii umane punînd problema fundamentelor valabilităţii şi*, implicit, ale cunoştinţei, *argumentînd totodată ideea teoriei cunoaşterii ca disciplină filozofică autonomă.*

Al. Boboc

Filosofický Časopis

(R. S. Cehoslovacia)

Nr. 2/1977

Al doilea simpozion internațional al istoricilor filozofiei din țările socialiste

Din sumar: M. T. IOVCIUC, B. V. BOGDANOV, Calea istorică a filozofiei marxist-leniniste în URSS, rolul său în lupta pentru internaționalismul proletar și problemele contemporane; T. I. OIZERMAN, Materialismul dialectic și mitul burghez al morții filozofiei; V. WRONA, Modificarea concepției antisocialiste a filozofiei istoriei; A. SIRÁCKY, Structuralismul ca sistem și metodă filozofică; M. T. IOVCIUC, Sarcinile actuale ale științei marxist-leniniste cu privire la istoria filozofiei; M. D. BACIVAROV, Concepția istorică și filozofică a lui F. Copleston și marxismul; AL. BOBOC — N. GOGONEAȚĂ, Elementele noi din filozofia nemarxistă contemporană. Problemele dialogului în filozofia epocii noastre; B. BESSONOV, Critica falsificărilor „neomarxiste" a principiilor marxist-leniniste în cercetarea procesului istoric și filozofic; Z. A. KAMENINSKI, Marx și teoria istoriei filozofiei; J. NETOPILÍK, Cercetarea așa-zisei ontologii noi; V. A. POGOSJAN, „Teoria critică" sau refuzul filozofiei?; A. I. VOLODINE, Investigarea influenței filozofiei marxiste asupra gîndirii nemarxiste; N. V. MOTROȘILOVA, Critica interpretării istoriei filozofiei în fenomenologia lui E. Husserl; G. TAVRIZIAN, Existențialismul și problema intuiției în istoria filozofiei; J. ČERNÝ, Problema textului, a sensului și a timpului în istoria marxistă a filozofiei; I. S. NARSKY, Despre soarta concepției pozitiviste a istoriei filozofiei; J. BODNÁR, Marxismul împotriva neopragmatismului; A. D. MAZILU, Despre încercările de a „moderniza" investigațiile sovietologice burgheze; L. HANZEL, Cîteva probleme specifice ale investigației istoriei filozofiei în Slovacia; O. FINGER, Falsificarea lui Lenin în R.F.G.; G. CETL, Antropologismul „postexistențialist"; T. MÜNZ, Tendințele ateiste în filozofia idealistă burgheză mai veche și în teologia contemporană; I. HODOVSKÝ, „Noul" tablou al lumii în filozofia catolică contemporană; T. PLUŻAŃSKI, Marxismul și ideile sociale ale filozofiei catolice moderne; Z. JAVUREK, Importanța istoriei filozofiei pentru dezvoltarea sistemului filozofiei marxist-leniniste. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ: V. TOMEK — V. ZÁTKA, Al doilea simpozion internațional al istoricilor filozofiei din țările socialiste.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PERSONALITATEA UMANĂ ÎN PERSPECTIVA PRAXIOLOGIEI MARXISTE*

Lucrarea se constituie ca un eseu filozofic asupra personalităţii umane, din perspectivele praxiologiei marxiste („acţionalistă, sistemică, integrativă şi explicit istorică"). „În filozofia marxistă — scrie autoarea în *Cuvînt înainte* — unghiul de vedere praxiologic este definitoriu pentru abordarea condiţiei umane ... pentru că numai astfel marxismul realizează o demitizare a raportului om—lume, dezvăluind şi, totodată, statuînd rolul acţiunii umane în istorie, rolul omului ca subiect cognitiv şi agent transformator în raport cu lumea ca obiect de cunoaştere şi transformare" (p. 7).

În primul capitol al lucrării, autoarea realizează o succintă incursiune în rîndul celor mai răspîndite concepţii acţionaliste contemporane nemarxiste (reprezentate de Weber, Parsons, Touraine) subliniind efortul lor de a depăşi o filozofie umanist-abstractă şi de a-şi înscrie demersul teoretic în efortul „de cuprindere a procesului de obiectivare a subiectivităţii în termenii sociologiei empirice". Aceste aspecte pozitive — precizează autoarea — sînt umbrite însă de poziţiile general-filozofice spiritual-idealiste pe care se situează teoreticienii menţionaţi; de aici derivă o abordare unilaterală de către ei a personalităţii: „Perspectiva praxiologică marxistă — scrie în acest sens autoarea — se deosebeşte fundamental de teoriile acţionaliste contemporane nemarxiste, care, deşi au adus o contribuţie în cercetarea individului prin orientarea spre o abordare mai concretă, empiric-sociologică, păcătuiesc în primul rînd prin restrîngerea acţiunii umane la componenta ei subiectivă, ignorînd-o pe cea obiectivă, practică" (p. 37). Asemenea nuanţări şi distanţări se vădesc a fi principii metodologice fundamentale pe întregul parcurs al lucrării.

În capitolul următor sînt analizate consecinţele ce decurg pentru o teorie a omului din concepţia materialistă a istoriei. Pornind de la faptul că materialismul istoric este temeiul teoretic şi metodologic pentru orice ştiinţă ce are ca obiect omul în relaţie cu societatea, autoarea alege (se opreşte la) *trei* dintre tezele fundamentale ale concepţiei materialiste asupra istoriei care, — în viziunea lucrării — prin semnificaţia lor teoretică şi consecinţele lor practice, au dus la revoluţionarea concepţiei despre om şi a atitudinii faţă de om, în sensul întemeierii unui nou umanism — umanismul marxist revoluţionar, practic, real.

Astfel autoarea scrie: „*Perspectiva praxiologică*, considerarea praxisului uman ca statut existenţial al omului (Marx: primul act istoric este, aşadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, producerea vieţii materiale însăşi» ni se pare *nota originală, contribuţia majoră a marxismului la elaborarea unei teorii ştiinţifice a personalităţii*" (p. 32 subl. ns.).

În al doilea rînd, arată G. Hălăşan: „Întreaga operă a lui Marx este o demonstraţie ştiinţifică a faptului că indivizii umani şi raporturile în care ei intră unii cu alţii ca raporturi sociale sînt aspecte ale unei unităţi dialectice (Marx: «esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale»)". Analizînd această unitate dialectică individ — societate (menţionînd precizarea lui Marx că „împrejurările formează oamenii în aceeaşi măsură în care oamenii creează împrejurările"), autoarea postulează dubla ipostază a omului: *obiect* (produs) şi *subiect* (producător) al dezvoltării istorice. Aceasta ar constitui cea de a treia teză fundamentală a materialismului istoric pentru o teorie ştiinţifică a personalităţii.

Alături de numeroase analize interesante (cum ar fi dep[illegible]dă, relevarea dublei valenţe a unor concepte—p.rintre altele a conceptului relaţii de producţie· căruia i se dezvăluie o dimensiune (valenţă) economică, exprimînd raporturi economice, şi una filozofică, exprimînd determinări ale individului) — întîlnim însă şi unele formulări grăbite care nu au întotdeauna un suport demonstrativ riguros,

* Georgeta Hălăşan, *Personalitatea umană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, 190 p.

precum şi parafrazări ce conduc la idei, dacă nu greşite, cu siguranţă neclare şi care pot stîrni uşor confuzii. Iată un exemplu: „La Marx, dacă ne este permis să parafrazăm definiţia pe care o dă comunismului — scrie autoarea — «omul total» este conceput nu ca o stare care trebuie creată, un ideal după care va trebui să se ghideze realitatea, ci ca o mişcare reală care suprimă starea actuală" (p. 32). În ceea ce ne priveşte considerăm că *omul total trebuie conceput ca stare care trebuie creată, pentru că ea nu există, dar vrem şi stă în puterea noastră să existe.* De asemenea, întîlnim frecvente locuri comune, explicaţii de mult cunoscute şi intrate în uzul curent (paragrafele 2 şi 3 din capitolul II, paragraful 1 din capitolul III). Lectura acestor paragrafe trenează şi datorită repetărilor inutile.

Capitolul al treilea îşi motivează prezenţa prin încercarea de a surprinde determinaţiile şi semnificaţiile conceptului de *om total* la Marx şi coroborarea acestui concept cu conceptul de personalitate multilateral dezvoltată în condiţiile societăţii socialiste. Subliniem aici excursul teoretic al autoarei referitor la fenomenul de alienare apreciat nu ca un accident în istorie, ci ca un stadiu necesar prin a cărui suprimare şi depăşire se trece la făurirea unei lumi cu adevărat umane — comunismul.

Punctul de vedere al practicii permite filozofiei marxiste să considere personalitatea funcţie de acţiunea individului ce vrea să devină personalitate. Acţiunea ca proces se arată în lucrare, este condiţionată de o serie de factori: natural, economic, cultural, cognitiv; fiecare devine condiţie de manifestare şi cadru de desfăşurare pentru a determina potenţarea capacităţilor fizice şi intelectuale ale individului, dezvoltarea personalităţii sale şi, prin aceasta, creşterea eficienţei acţiunii umane.

Trecînd — începînd cu paragraful 2 al cap. III — la fondul problemei, adică la definirea personalităţii, la structura şi dinamica ei în relaţie cu societatea, autoarea îşi exprimă rezervele faţă de abordarea psihologică, abordare care „nu tratează problema formării şi dezvoltării personalităţii" (p. 95). Subliniem, în consens cu autoarea, că, într-adevăr, principalul neajuns metodologic al psihologiei în cercetarea personalităţii îl constituie viziunea sa predominant sincronă asupra personalităţii şi ignorarea a tot ceea ce poate să aducă într-o teorie a personalităţii analiza ştiinţifică a muncii, a relaţiilor de producţie, pe scurt neglijarea punctului de vedere sociologic.

Faptul că personalitatea, ale cărei note definitorii — iniţiativa, inventivitatea şi creativitatea — se pot afirma numai în munca creatoare, o determină pe Georgeta Hălăşan să considere că analiza naturii şi structurii personalităţii trebuie să înceapă întotdeauna cu analiza structurii muncii sale ca practică socială: „Considerarea activităţii de producţie, activitate de bază a individului, ca punct de plecare într-o teorie ştiinţifică a personalităţii este, într-o perspectivă acţionalistă, — scrie autoarea — demersul cel mai fructuos, deoarece în dezvăluirea şi înţelegerea contradicţiilor proprii activităţii ca activitate determinată vom găsi totodată înţelegerea contradicţiilor interne, fundamentale ale structurii personalităţii, ale devenirii acesteia" (p. 99).

De asemenea, indicînd temporalitatea ca o dimensiune a personalităţii, autoarea înscrie dinamica personalităţii pe coordonatele timpului, iar structura personalităţii o consideră ca o structură temporală. Acest demers teoretic este inspirat de punctul de vedere exprimat de teoreticianul marxist francez Lucien Sève în lucrarea *Marxismul şi teoria personalităţii*, la care autoarea subscrie nu însă fără anumite şi îndreptăţite rezerve. Autoarea arată că deşi L. Sève introduce printre conceptele de bază ale unei teorii ştiinţifice a personalităţii conceptul de *folosire a timpului*, concept care exprimă — după el — însăşi infrastructura reală a personalităţii dezvoltate, ca sistem temporal de raporturi între activităţile individului care produc şi reproduc personalitatea, el ajunge în final la o schemă generală, rigidă şi abstractă a infrastructurii personalităţii, axată pe cele patru cicluri fundamentale de activităţi.

Din perspectiva acţionalistă, autoarea întreprinde, cu bune rezultate, analiza personalităţii ca expresie a structurii activităţii sale (de bază), ajungînd la concluzii diferite de cele ale lui Lucien Sève. Astfel, ea consideră că „personalitatea (individ, grup), plămădită de societate într-un ansamblu de activităţi instructiv-formative pentru îndeplinirea unor funcţii stabilizatoare în sistem, se afirmă, pe de o parte, prin îndeplinirea acestora, iar, pe de altă parte, şi în *primul rînd*, prin îndeplinirea unor activităţi *novatoare*, pentru care se *formează* şi se *re-formează* într-un *proces permanent*, de-a lungul întregii vieţi ca agent al acestor activităţi" (p. 111).

Capitolul se încheie cu un paragraf în care este descifrată, cu rezultate meritorii, relaţia societate-personalitate într-o perspectivă sistemică, perspectivă în care individul-personalitate, element în sistem, integrat prin intermediul unor structuri sociale (organizaţii, instituţii), este *creat* de societate şi totodată *creator* de societate; această a doua dimensiune a sa, *creativitatea* (ca invenţie, ca inovaţie socială), reprezentînd funcţia sistemică prin care se realizează optimizarea, perfecţionarea, umanizarea sistemului.

Este implicată aici *devenirea personalităţii*, proces a cărui legitate este conturată

într-o manieră originală, din perspectiva acționalistă adoptată de autoare, astfel: legea devenirii personalității o constituie *concordanța dintre capacitățile sale* — ansamblul însușirilor sale intelectuale și fizice, înnăscute și dobîndite — *și condițiile obiectivizării acestora în produse ale activității sale, recunoscute și asimilate de societate*, prin care se validează valoarea socială a personalității, locul și rolul ei în ansamblul dezvoltării societății.

Pe baza acestei legi sînt analizate problemele formării și afirmării personalității în societatea noastră socialistă. Acestea formează dealtfel, problematica ultimului capitol al cărții Georgetei Hălășan intitulat *Socialismul și personalitatea*.

Modelarea omului nou multilateral dezvoltat, cu o conștiință socialistă înaltă, cu o temeinică pregătire culturală și profesională, cu un profil moral-politic înaintat reprezintă, atît în etapa actuală cît și în perspectiva trecerii la comunism, cheia de boltă a întregii activități a Partidului Comunist Român. De aici și principala concluzie a lucrării, în jurul căreia gravitează toate celelalte: în condițiile societății noastre socialiste, problema formării și dezvoltării personalității este pusă și își găsește soluționarea, teoretic și practic, în cadrul relației sistemice societate-personalitate, în care personalitatea — element în sistem — se raportează la sistem în mod activ, critic-constructiv, realizîndu-se astfel, în această relație de tip *feed-back*, umanizarea structurilor și a oamenilor în raport cu idealul comunist de dreptate și echitate socială. Sînt desprinse, astfel, coordonatele definitorii ale procesului de formare și dezvoltare a personalității în socialism, pe care — cu îngăduința autoarei — le-am sistematiza astfel: *integrarea* personalității, în sensul apropierii din ce în ce mai mare a individului de societate, prin asimilarea unui volum sporit de valori socio-culturale; *diferențierea*, în sensul că societatea socialistă nu uniformizează indivizii, nu îi aduce pe toți la același numitor, ci, pe baza unor condiții egale de dezvoltare, fiecare, în funcție de particularitățile, interesele și capacitățile sale de asimilare și creație, se diferențiază de ceilalți; *multilateralitatea*, ce se realizează prin unitatea celor două aspecte menționate.

Unghiul de vedere axiologic, conjugat cu cel filozofic și sociologic, dă posibilitatea autoarei să surprindă *personalitatea umană* în calitatea ei de *valoare supremă a societății socialiste*, propunîndu-o totodată drept criteriu al ierarhizării valorilor în tabla de valori a socialismului. În acest sens, în funcție de personalitate se califică și cuantifică tot ceea ce se creează în societatea socialistă. Acesta este dealtfel *sensul teoretic cel mai modern, și sensul pe care socialismul în mod practic îl proiectează asupra problematicii personalității umane în socialism și a umanismului socialist implicat de ea*. Este surprins aici și mobilul pentru care dezvoltarea omului și a personalității sale, afirmarea plenară a umanismului socialist, revoluționar constituie obiectivul politic fundamental al Partidului Comunist Român, exprimat în Programul său de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecere la comunism.

Cartea Georgetei Hălășan se încheie cu cîteva pagini (176—181) în care autoarea face un bilanț al cercetării sale, rezumînd, sub forma unor concluzii-teze, principalele aspecte pe care le aduce în dezbatere, din perspectiva acționalistă adoptată, în lămurirea problematicii extrem de complexe a personalității umane.

Dar oricît de motivată apare prezența în lucrare a problemei acțiunii, credem că autoarea o supralicitează, oferindu-i un spațiu prea larg. De asemenea, deși în general stilul cărții este adecvat temei, utilizarea în exces a parantezelor dăunează fluenței textului. Aș mai remarca insuficienta rigoare în definirea unor concepte, în decelarea determinațiilor proprii fiecăruia.

În pofida acestor neajunsuri, lucrarea constituie o reușită în cadrul lucrărilor de acest gen din literatura noastră. Este un studiu avizat și competent, deosebit de util, după opinia noastră, atît cunoașterii științifice cît și practicii politico-ideologice și cultural-educative de formare a omului nou.

Constantin Stroe

FENOMENUL RELIGIOS ÎN CADRUL SOCIETĂȚII CONTEMPORANE *

Fenomenului religios și situației lui în contemporaneitate li s-au dedicat în ultimii ani, în literatura noastră filozofică, o serie de studii, unele urmărind îndeosebi scopuri teoretice de explicare și înțelegere științifică, altele punînd accentul pe promovarea unor concluzii menite să contribuie la formarea unei conștiințe ateiste a maselor populare. Indiscutabil, orice

* Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, București, Edit. politică, 1976, 261 p.

studiu al religiei de pe poziţiile filozofiei marxiste trebuie să aibă ca scop, în ultimă instanţă, formarea unei conştiinţe active, conştiinţă în cadrul căreia ateismul militant se înscrie ca unul din elementele sale principale. Desigur, ateismul militant nu poate fi decît rodul unei însuşiri aprofundate a concepţiei materialist-dialectice şi istorice, concepţie care explică geneza formelor conştiinţei sociale, diversitatea lor, interacţiunile lor specifice, precum şi istoricitatea relaţiilor lor cu practica socială.

Recenta lucrare *Religia în lumea contemporană* de Petru Berar, autor cunoscut prin cercetările sale asupra fenomenului religios, ca şi prin remarcabila culegere de texte *Marx-Engels-Lenin, Despre religie* (Edit. politică, 1974), vine să îmbogăţească literatura noastră marxistă în domeniul cercetării religiei cu o nouă şi valoroasă contribuţie.

Obiectivul acestei lucrări este de a arăta cum în lumea contemporană religia se menţine datorită unor condiţii reale, obiective, care însă evoluează într-o direcţie istorică ce pune tot mai mult sub semnul crizei şi declinului esenţa însăşi a conştiinţei religioase. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît în lumea contemporană forţele sociale revoluţionare se afirmă în primul rînd prin construcţia unor noi relaţii între oameni, relaţiile socialiste, orientate prin natura lor spre dezalienarea istorică a omului şi a conştiinţei lui.

Autorul dedică această lucrare tineretului considerînd, pe bună dreptate, că : „Din punct de vedere social, al schimbului între generaţii, al progresului social continuu, tinereţea poate şi trebuie să fie imaginată concomitent ca o mare promisiune, dar şi ca o profundă şi totală angajare moral-socială" (p. 9).

De asemenea, autorul consideră că în condiţiile social-economice şi politice ale orînduirii noastre tocmai cercetarea ştiinţifică multilaterală a religiei de pe poziţia diferitelor discipline ştiinţifice poate contribui la formarea şi dezvoltarea spiritului critic faţă de religie şi la perfecţionarea mijloacelor de educaţie ateistă militantă.

Conţinutul lucrării e structurat în capitole menite să circumscrie aspectele şi problemele de interes teoretic şi ideologic actual ale fenomenului religios contemporan. Sînt discutate, astfel, raporturile tineretului cu religia, religiozitatea şi indiferentismul, cunoaşterea ştiinţifică şi credinţa, modernizarea contemporană a religiei, ideea de divinitate, religia şi arta, eros şi religie, ateismul şi conştiinţa, comunistă, dialogul dintre marxişti şi creştini. Tematica aceasta a necesitat o amplă şi variată informaţie asupra domeniilor în care fenomenul religios contemporan îşi face simţită prezenţa şi implicaţiile.

După cum se remarcă judicios în lucrare, religia, ca fenomen social, este o realitate cu temeiuri sociale şi psihologice obiective şi ca atare se manifestă dincolo de abilitatea tactică a unor oameni interesaţi în menţinerea ei sau absenţa acestei abilităţi, ca şi, deopotrivă, dincolo de inteligenţa strategică a celor nereligioşi, a ateilor" (p. 14). De unde şi concluzia autorului (din primul capitol *Tineretul şi religia*) că „cercetarea şi înţelegerea fenomenului religios contribuie deci, în mod efectiv, la însăşi conştientizarea condiţiei noastre umane actuale" (p. 14).

Capitolul *Omul — permanenţe şi tranziţii* se constituie ca o analiză critică a raporturilor religiei cu „esenţa umană", a dialecticii lor, a modului cum omul se înstrăinează în religie, a formelor pe care le-a îmbrăcat această alienare în societatea contemporană. Pornind de la punctul de vedere susţinut de Marx că : „Orice mitologie biruie, domină şi modelează forţele naturii în imaginaţie şi cu ajutorul imaginaţiei ; ea dispare deci odată cu începerea dominaţiei reale a omului asupra forţelor naturii", autorul urmăreşte modul cum evoluează religia în strînsă legătură cu dezvoltarea societăţii. Este observată apoi în capitol evoluţia istorică a concepţiilor despre om pentru a se releva, pe această bază, „specificul imaginii omului aşa cum se desprinde ea din doctrinele religioase şi, pe de altă parte, imaginea omului elaborată de-a lungul istoriei în sînul culturii profane, nereligioase, prin aportul cunoaşterii ştiinţifice şi al filozofiei raţionaliste" (p. 22). Este judicios surprins şi subliniat faptul că imaginea despre om nu s-a elaborat în zone absolut distincte ale conştiinţei : „religia şi filozofia raţionalistă". Dimpotrivă, este vorba despre un proces dialectic, despre un proces în cadrul căruia atributele umane sînt desprinse şi apoi redate într-o formă raţională. Autorul subliniază că „dacă în general, tezele antropologiei religioase le putem întîlni expuse şi într-o formă mascată în contextul dogmelor, există, în schimb, o noţiune ce străbate de la un capăt la altul al discursului teologic şi pe care o întîlnim la tot pasul : «natura umană» " (p. 32). Desigur, atributele fiinţei divine nefiind în fond decît atribute ale fiinţei umane, nu conduc la o esenţă transcendentă omului, ci la una imanentă lui. Autorul arată că particularitatea modului teologic de a concepe natura umană „ca o entitate fixă, imuabilă, nu sînt proprii doar antropologiei religioase. De fapt, această antropologie a preluat, în maniera sa specifică, modul general de a pune problema «naturii umane» din filozofia veacurilor trecute şi chiar mileniilor trecute" (p. 33). Se arată aici legătura indisolubilă dintre modul filozofic metafizic şi idealist de gîndire şi modul teologic ca teorie neştiinţifică, nelegitimă despre religie.

Demistificarea radicală a esenţei umane s-a realizat abia în momentul în care s-a constituit concepţia materialistă asupra istoriei. Această demistificare a permis fondatorilor noului ateism să inverseze relaţia dintre esenţa umană şi esenţa divină prin descoperirea primatului obiectiv al celei dintîi în raport cu cea de-a doua. În acest fel se deschide calea explicării obiective a evoluţiei esenţei umane, pe de o parte, şi a explicării denaturării acesteia în cadrul religiilor, pe de altă parte. Autorul subliniază: „Pentru prima dată în istoria gîndirii teoretice, Marx şi Engels au demonstrat însă că statutul filozofic al unor asemenea concepte (= «natură umană», «esenţă umană» — n. ns.) nu este nici pe departe lămurit. Prin «natura umană», «esenţa umană» etc. în accepţiile metafizice, predominante pînă la apariţia marxismului, se ipostazia o esenţă statică, ireală a omului; se concepea un om egal cu sine însuşi dintotdeauna" (p. 33). Autorul scrie explicit: „Trebuie să recunoaştem că şi acele filozofii care se declarau în dezacord cu teologia sau chiar direct ateiste, pe linia concepţiilor despre om nu reuşeau să se îndepărteze prea mult de viziunea teologică asupra umanităţii. Căci, după cum se ştie, cel mai clar este exprimată concepţia statică despre existenţa umană în religie: oare nu ne arată, de pildă, mitul biblic, transformat de teologia creştină în dogmă intangibilă, că omul a fost creat de către Dumnezeu de la început cu toate atributele sale umane?" (p. 33).

Concepţia marxistă asupra istoriei introduce ideea istoricităţii fiinţei umane. Astfel concepţiile idealiste şi metafizice despre om se dovedesc a fi inconsistente din punct de vedere cognitiv. Căci adevărata esenţă a omului nu se poate dezvălui decît prin interpretarea dialectică şi materialistă a societăţii şi a istoriei ei, interpretare în care *„omul ca om apare în istorie ca o fiinţă socială, care deci s-a creat pe sine* (deci autogenează, şi nu creaţie divină a omului!) *în societate şi poartă în sine consecinţele istoriei sale"* (p. 34).

Conceptului de divinitate, prin urmare, nu-i corespunde divinitatea ca stare obiectivă primă, absolută, ci omul care s-a ipostaziat, omul care, neputîndu-se înfăptui pe pămînt, s-a urcat în cer şi s-a împlinit în cer; s-a urcat cu forţa fanteziei şi l-a creat cu forţa fanteziei; omul care toarce din lumea empirică o lume deosebită şi totuşi asemănătoare. Dar fără s-o ştie. Critica marxistă a religiei are meritul revoluţionar de a fi arătat originea empirică a tuturor fiinţelor fantastice, expresie a neputinţei practice a omului asupra istoriei sale. În acest fel, se dezvăluie valabilitatea universală a principiului marxist: existenţa socială determină conştiinţa socială.

În opoziţie cu punctul de vedere idealist şi religios asupra naturii umane, punctul de vedere marxist identifică natura umană cu istoricitatea omului, atît cu trecutul, cît şi cu devenirea umanului" (p. 34).

Înfruntările dintre fideism şi ştiinţa contemporană în jurul originilor, esenţei şi perspectivelor „naturii umane" străbat în diferite moduri şirul considerabil al subiectelor particulare pe care autorul le dezvăluie cititorilor în paginile acestei cărţi. Întemeiat se afirmă că: *„ştiinţa şi revoluţia socială* reprezintă două elemente cardinale, care subsumează tematic esenţialul din condiţia umană contemporană şi care pot oferi soluţia strategică a unei cercetări şi cunoaşteri a omului cu largi orizonturi ştiinţifice şi filozofice" (p. 36).

În opoziţie cu dogmatismul filozofiilor teologale care denaturează semnificaţiile noi ale realităţii umane", ştiinţa şi filozofia raţionalistă îndeamnă la investigarea obiectivă şi multilaterală a omului şi a mediului său ambiant, în prezent şi comparativ cu trecutul, şi, în acest fel, postulează construirea de teorii şi prognoze privind perspectivele omului şi ale umanităţii pe calea generalizării şi sintetizării datelor înseşi ale realităţii" (p. 40),

Demnă de reţinut ni se pare afirmaţia potrivit căreia „Procesele sociale legate de revoluţionarea societăţii contemporane şi de expansiunea ştiinţei determină o serie de trăsături ale fizionomiei spirituale a omului contemporan, care pot fi de pe acum observate şi despre a căror evoluţie în conştiinţa umană se pot face prognoze realiste" (p. 43). Această situaţie face posibilă formarea conştientă a omului în funcţie de exigenţele prezentului, pe baza cunoaşterii lui.

Cerinţele specifice profilului omului contemporan determină o mobilitate extraordinară în strategia de realizare a succesiunii generaţiilor, de o natură ea însăşi inedită. Autorul subliniază că, *prin însuşi conţinutul său, „procesul contemporan de învăţămînt şi educaţie este orientat, mai mult ca oricînd în trecut, pe problemele de modelare a formării omului în funcţie nu numai de exigenţele prezentului ci şi de cunoaşterea cît mai precisă a cerinţelor viitorului"* (p. 44).

O altă problemă pe care autorul o examinează în lucrare este aceea a particularităţilor ateismului contemporan. Se relevă în mod convingător că ateismul contemporan, ca fenomen social şi comportament uman, nu este omogen. Sfera de cuprindere a acestuia este foarte largă: de la indiferentismul religios, care se remarcă printr-o anumită atitudine mai mult spontană a oamenilor faţă de religie, adică mai puţin călăuzită de o concepţie critică asupra lumii, pînă la ateism ca modalitate de gîndire asupra vieţii, cînd atitudinea corespunzătoare faţă de religie este deliberată; o pluralitate de forme, pornind de la „necredinciosul" ale cărui frămîntări

religioase se sting treptat și pînă la ateul conștient de propria sa atitudine față de religie.

Dar dincolo de aceste diferențieri în cadrul mentalității de factură atee, autorul vede și subliniază „ireligiozitatea contemporană în continuă creștere". Transformările survenite în formele de manifestare ale spiritualității epocii noastre arată că nu ne aflăm în fața crizei unei religii sau alteia, ci a crizei „religiei în general, ca spiritualitate și instituție socială specifică, ca și a religiozității oamenilor de pe toate meridianele și de pe toate paralelele globului nostru" (p. 48). Se arată, în această ordine de idei, că secularizarea, ca dimensiune esențială a societății contemporane, tinde să concentreze și să explice mai larg și mai profund cauzele ireligiozității din zilele noastre.

Divorțul contemporan dintre societate și religie trebuie privit, desigur, în dialectica sa internă. Polemizînd cu punctul de vedere teologic în explicarea ireligiozității, autorul arată că originea acesteia se află în afirmarea creatoare și transformatoare a conștiinței umane, în autotransformarea sa conștientă.

Capitolul *Cunoașterea științifică și credința religioasă* urmărește opoziția radicală dintre cele două forme subliniind natura diferită a modului lor de reflectare. În esență, religia nu este cunoaștere adevărată pentru că îi lipsește orizontul teoretic, singurul care poate da seama de natura adevărului. Importantă este observația pe care o face autorul în legătură cu raportul dintre savant și religie, raport care este altul decît cel dintre știință și religie. De regulă, fideiștii pentru a-și susține tezele lor, fac apel la oamenii de știință religioși.

În fața creșterii fenomenului de ireligiozitate, există încercarea bisericii de a moderniza dogmele. Dar, această modernizare vine nu din forța religiei, ci din slăbiciunea ei, din incapacitatea ei de a face față evoluției cunoașterii științifice moderne.

Modernizarea religiei nu poate împăca religia cu dezvoltarea contemporană, ci dimpotrivă, subliniază slăbiciunea sa funciară în plan cognitiv, caracterul ei anacronic,

Capitolul „Religia — opiul poporului" dezbate contribuția concepției marxiste asupra naturii și funcției religiei. În cadrul discuțiilor privind calificarea religiei ca opiu pentru popor au apărut o serie de controverse. Autorul consideră că acestea nu țin seama de originalitatea analizei pe care o face Marx fenomenului religios. Astfel, unii încearcă să considere că definirea ei de către Marx ca „opiul poporului" nu s-ar referi la religie în ansamblul ideologic al acesteia, ci doar la calitatea ei de „expresie a mizeriei reale". Se opune determinării ei ca opiu pentru popor faptul că ea reprezintă „protestul împotriva mizeriei reale". Indiscutabil ea este *opiu pentru popor* și, în același timp, protest împotriva mizeriei reale. Analiza dialectică a fenomenului religios ne dezvăluie întrepătrunderea celor două determinări ale religiei, iar nu opoziția lor absolută. Cei care separă „protestul" de funcția ei de opiu pentru popor, nu țin seama de ceea ce-l determină pe acesta, pe de o parte, și de finalitatea sa practică, pe de altă parte.

Autorul subliniază în mod subtil că separarea în interiorul religiei dintre reflectarea ideologică și credința protestatară este schematică și artificială, „iar rolul social-istoric al religiei nu poate fi interpretat, la rîndul lui, în funcție de una sau de alta dintre ipostazele în care este privită religia" (p. 147).

Pe bună dreptate, se arată că „afirmația lui Marx despre religie ca «opiu al poporului», trebuie raportată deopotrivă chiar la aspectul protestatar al acesteia. Ca protest împotriva mizeriei reale, religia își manifestă specificul său și pe acest plan tocmai în ineficacitatea istorică practică și integrală a acestui protest, în duplicitatea sa funciară, în lipsa lui de luciditate științifică, în faptul că este structural impregnat de această calitate social-ideologică, narcotizantă a religiei" (p. 148 — 149).

Considerăm că autorul surprinde în mod remarcabil dialectica determinațiilor religiei, dialectică ce scapă atît teologiei cît și filozofiilor idealiste.

Religia reprezintă *protestul împotriva acestei lumi*, dar natura lui îl face să se transforme în contrariul său: acceptarea acestei lumi. Problema care se pune este cum acest protest ajunge să se împace cu lumea care l-a determinat. Răspunsul nu poate fi dat decît de pe pozițiile dialecticii materialiste. Și el a fost dat de către creatorii marxismuui: necunoașterea structurii sociale a dus la realizarea fantastică a ființei umane și prin aceasta s-a ajuns la transformarea religiei în opiu.

Am putea spune că neînțelegerea dialectică a dialecticii acestei lumi a dus la negarea ei fantastică și la apariția unui protest tot fantastic. În măsura în care religia este protest împotriva acestei lumi, ea este, prin denaturarea ei, pe planul oglindirii, acceptarea ei. În concluzie, în măsura în care protestul împotriva acestei lumi nu iese din cadrele religiei, el nu poate defini religia decît ca o formă reacționară, ca un complice al rînduielilor care-l transformă pe om în sclav. Protestul, pentru a fi revoluționar, trebuie să se întemeieze pe o concepție materialistă și dialectică asupra lumii și asupra omului. Mai menționăm aici că prin denaturarea esenței umane, religia transformă protestul oamenilor în opusul său. Ateismul marxist, prin

elaborarea dialecticii pe măsura dialecticii societăţii, se transformă într-o componentă a revoluţiei sociale.

Prin substanţa ei teoretică şi în acelaşi timp critic militantă lucrarea lui Petru Berar reprezintă o contribuţie însemnată la explicarea marxistă a relaţiilor religiei cu lumea contemporană, a opoziţiilor radicale dintre acestea. Ea dovedeşte totodată în mod concret, prin concepţia şi metoda generală a cercetării, superioritatea interpretării materialiste a religiei şi luminează căile şi direcţiile optime pentru formarea unei concepţii ateist-militante consecvente.

Ion Stroie

FILOZOFIA NEMARXISTĂ ÎN PRAGUL VEACULUI NOSTRU *

S-au publicat în ultimii ani, la noi, multe şi merituoase studii şi monografii despre unii filozofi, curente sau şcoli ale filozofiei nemarxiste contemporane: H. Bergson, N. Hartmann, M. Scheler, G. Bachelard, existenţialismul, idoneismul, personalismul, structuralismul, filozofia analitică ş. a.

Faza istorică de început a filozofiei contemporane — sfîrşitul secolului trecut şi (cam) primele două decenii ale veacului nostru — a fost însă ocolită, poate şi numai datorită interesului firesc trezit de mişcarea de idei din ultimele decenii.

Alexandru Boboc, el însuşi fixat în zona fierbinte a dezbaterilor contemporane, într-o sinteză cuprinzătoare — *Istoria filosofiei contemporane. Filosofia nemarxistă la sfîrşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea* — prima la noi, reconstituie gîndirea filozofică a celor cîteva decenii pe nedrept şi păgubitor ignorate, întrucît ele nu sînt lipsite nici de valoare, nici de importanţă pentru înţelegerea genezei „unor noi domenii ale creaţiei teoretice, cum sînt epistemologia, axiologia, filosofia culturii, filosofia acţiunii, care s-au dezvoltat în strînsă legătură cu progresele psihologiei, psihologiei sociale, sociologiei, progrese la care unii dintre gînditorii din cea de a doua jumătate a veacului al XIX-lea şi-au adus o contribuţie substanţială" (p. 7—8).

De obicei, studiul gîndirii moderne se încheie cu Feuerbach, Comte şi J. St. Mill, iar acela al filozofiei contemporane începe cu neokantianismul, filozofia vieţii, pragmatismul specifice secolului nostru. Pozitivismul englez (H. Spencer), neocriticismul (Ch. Renouvier, H. Helmholtz, Fr. A. Lange, O. Liebmann, Fr. Paulsen, Joh. Volkelt), neohegelianismul anglo-saxon (Th. Green, Fr. H. Bradley, B. Bosanquet, J. Royce), neospiritualismul francez (F. Ravaisson, A. Fouillé, J. M.—Guyau, J. Lachelier, É. Boutroux), idealismul neoromantic german (H. Lotze, G. Th. Fechner, W. Wundt, E. von Hartmann) şi empiriocriticismul (E. Mach, R. Avenarius) sînt însă momente fără de care secolul al XX-lea, în dimensiunea sa filozofică, va fi greu inteligibil, chiar de către cei cu aprehensiune, poate chiar cu dispreţ faţă de istorie.

Convins de necesitatea luării lor în seamă, ceea ce analizele aplicate o demonstrează, Alexandru Boboc, cum dealtfel şi avertizează în *Prefaţă*, lasă însă de o parte multe alte nume şi curente chiar, reputate în epocă: H. Taine şi E. Renan, Fr. Nietzsche şi W. Dilthey, W. Schuppe şi R. Schubert-Soldern, K. Pearson, J. Petzoldt şi R. Willy, H. Vaihinger, W. Ostwald, hegelianismul napolitan, personalismul american, neorealismul german (Fr. Brentano, A. Meinong, Joh. Rehmke) etc.

Omisiunea este deliberată, autorul prevenind că „unele dintre orientările amintite se situează, tematic şi conceptual, în continuarea gîndirii burgheze moderne, altele constituie începuturile unor orientări ce vor deveni specifice secolului XX (şi, ca atare, vor trebui tratate în alt context), iar altele prezintă mai mult imporanţă istorică" (p. 8).

Taine şi Renan, bunăoară, ar aparţine „mai mult filosofiei moderne", în timp ce Nietzsche şi Dilthey, Peirce şi James şi-ar găsi locul într-o sinteză a curentelor de gîndire specifice secolului al XX-lea „pe care le-au deschis" (p. 9). Care sînt curentele şi filozofii cu importanţă doar istorică autorul nu mai spune, probabil însă că s-a gîndit la hegelianismul napolitan, la evoluţionismul teist nord-american, la Ostwald, Driesch, Pearson şi la ceilalţi empiriocriticişti.

---

* Alexandru Boboc, *Istoria filozofiei contemporane. Filosofia nemarxistă la sfîrşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1976, 143 p.

De bună seamă, canoanele metodei dimpreună cu urmările lor se pot discuta, personal găsind tabloul filozofiei în limitele date sărăcit prin absenţa lui Renan (în ultimii ani redescoperit sau poate abia descoperit în dimensiunile lui *contemporane*), a lui Nietzsche, a lui Dilthey, chiar a celor cu importanţă numai istorică.

Orice s-ar spune, deşi prezent în contemporaneitatea noastră, Nietzsche nu poate să fie trecut cu vederea în vremea lui fără ca organicitatea acesteia să nu sufere. Şi oricît ne pot părea astăzi de nesugestivi Petzoldt sau Driesch, Schuppe sau Schubert-Soldern refacerea profiluiui filozofic al epocii îi cere.

Simplificînd, prin omisiuni, absolute sau numai relative (ca în cazul celor „promovaţi" în volumul al II-lea al lucrării, anunţat de autor), Alexandru Boboc esenţializează, de fapt, *din nevoi didactice*, pentru că această *Istorie* urmează exigenţele unei programe analitice.

Cu toţii ştim că „genul" didactic trezeşte, spre a folosi un blînd eufemism, suspiciuni; nu se vorbeşte uneori despre *curs* ca despre un surogat, fiind profesoral? Cum însă orice gen este bun în afara celui plicticos, o carte cu mărturisit scop didactic principal, nu compromite *ipso facto* materia căreia i se aplică.

Alexandru Boboc nu ascunde că a pregătit această carte pentru studenţi, iar întrucît, ca orice profesor, îi instituie în parteneri ai unui dialog, în oameni de cultură, prin ei o propune tuturor iubitorilor de filozofie, specialişti sau simpli amatori.

Avînd finalitate didactică şi, dincolo de aceasta, fiind proiectată ca o pledoarie pentru necesitatea cercetării celor cîteva decenii de gîndire filozofică ignorate, cartea poate să pară greoaie, printr-un exces de informaţie. De aceasta era însă nevoie, mai întîi, pentru că nu se poate face istorie fără evocarea faptelor istorice şi, apoi, întrucît „operele filosofilor studiaţi", „în covîrşitoarea lor majoritate, nu sînt traduse în limba română şi nici nu se află prea la îndemîna studentului sau a cititorului interesat să cunoască principalele rezultate teoretice ale unei perioade importante din istoria filosofiei" (p. 9).

Adunînd o informaţie bogată, Alexandru Boboc nu face din aceasta scop în sine, ci o subordonează procedării inductive. În genere, faptele sînt funcţionalizate, adică articulate într-un sistem dinamic convergent. De aceea, ele îşi justifică prezenţa şi ajută interpretarea, fiindcă nedispus să cedeze formulelor facile, Alexandru Boboc pune adesea accente axiologice distincte de cele întîlnite în critica tradiţională nemarxistă sau dinlăuntrul marxismului.

Astfel, îl reevaluează pe Spencer (ceea ce ar trebui făcut, firește, în alte contexte, mai amplu datorită influenţei *pozitive* exercitate de gînditorul englez în filozofia românească), repune în discuţie neocriticismul în prima sa vîrstă pentru a-i scoate la iveală, deopotrivă, valoarea şi limitele, reconstruieşte răbdător poziţii cam rebarbative, datorită greutăţii de a descoperi în lungi, parcă interminabile discursuri ideatica (Ravaisson, Fouillée, Guyau), se opreşte pe îndelete asupra idealismului neoromantic german pe a cărui configuraţie o reconstituie cu ştiinţa exactă pînă şi a detaliilor. Cu deosebire, din cadrul acestuia din urmă, sînt rejudecaţi Lotze şi Wundt, prestigioşi în epocă, astăzi însă mai puţin lăudaţi şi citiţi. Psiholog şi filozof, Lotze elaborează „teoria semnelor locale, una din cele mai originale contribuţii" ale sale, elaborează o teorie a relaţiei devenită clasică, distinge între valabilitate şi valoare „distincţie ce a condus, pe de o parte, la autonomizarea şi fundarea logicii, pe de altă parte la fundarea axiologiei şi, implicit, a eticii, esteticii şi ştiinţelor umane în genere" (p. 149, 162).

La rîndul său, Wundt, „un mare psiholog, un gînditor de mîna întîi, mai ales în logică, etică şi psihologia socială", este privit din perspectiva filozofiei secolului al XX-lea pentru că a determinat „o deschidere" către aceasta (p. 175, 199).

Cu merite incontestabile în creaţia culturală, în genere, Lotze şi Wundt îşi diminuează însă considerabil şansa adevărului, constată critic Alexandru Boboc, primul datorită încărcăturii speculative a construcţiei sistematice, atitudinii negative faţă de dialectică şi cu precădere ca urmare a viziunii idealist-spiritualiste, iar al doilea prin psihologism şi idealismul voluntarist.

Ferindu-se de „nararea" impersonală a unei opere, dar şi de capcanele criticii distrugătoare, autorul scoate la iveală *valorile*, ceea ce justifică şi răsplăteşte efortul de readucere în actualitate a unei epoci, încă o dată, pe nedrept ignorate.

Într-o întreprindere de acest fel pîndeşte însă pericolul valorizării forţate, chiar inventării — fie şi parţiale — a unor semnificaţii.

Alexandru Boboc nu ţine să justifice reconsiderarea unor filozofi prin accentuarea pozitivă cu orice preţ. Charles Renouvier bunăoară, — un neocriticist lipsit de percepţia valorilor filozofiei kantiene şi un personalist care nu avea să fie recunoscut printre precursori nici de Leberthonnière, nici de Mounier — , deşi privit cu deferenţă, nu este şi pe bună dreptate, reconsiderat ca un, aşazicînd, clasic al filozofiei contemporane. Dacă îmi dau bine seama Renouvier, ca dealtfel şi neospiritualiştii francezi Maine de Biran, Ravaisson, Fouillée, Guyau sau neohegelienii englezi Bradley şi Bosanquet,

sînt evocaţi nu atît pentru ei cît pentru explicarea *istorică* a neokantianismului, a spiritualismului sau neohegelianismului în constituţia lor riguros contemporană.

Depărtîndu-se, fiecare în universul propriu de aplicaţie, de modelele tradiţionale, ei caută o înnoire a problematicii modelelor originare, numai că adesea cu mijloace inferioare acestora. Cu alte cuvinte, atît neocriticiştii cît şi neohegelienii din epocă, parafrazîndu-l pe Eugen Ionescu, vroiau să fie în avangarda istoriei făcînd un pas înapoi.

Un regim întrucîtva mai aparte îl are neospiritualismul biranian, distinct nu numai de cel tradiţional, ci şi de cel contemporan. Alexandru Boboc, în genere, îl diferenţiază, dar ignoră confuzia care se poate naşte din aplicarea aceluiaşi cuvînt biranismului pe de o parte şi neotomismului, de pildă, pe de alta. De acord că biranismul „avea un caracter religios" (de acord mai degrabă cu ideea, decît cu formularea cam inabilă, ce-i drept citată şi nu proprie, dar şi aşa admisă de autor), numai că spiritualismul celui ce a fost numit un Fichte francez se defineşte în primul rînd ca o *filozofie* care afirmă spiritualitatea sufletului înţeles ca principiu substanţial independent de corp.

Din acest punct de vedere, refuzul filozofilor neotomişti, îndeosebi de a folosi termenul *spiritualism* pentru doctrina lor, semnifică efortul de individualizare faţă de o modalitate explicativă pe care n-o recunosc a fi convergentă, întrucît Dumnezeu ca principiu nu este postulat, ci dedus, deci nu se porneşte de la teologie, ci se ajunge la o *teodicee* subordonată explicaţei sufletului. Bunăoară, Victor Cousin formula extrem de clar intenţia spiritualismului biranian la care adera : „El ne vorbeşte despre spiritualitatea sufletului, despre libertatea şi responsabilitatea acţiunilor umane, despre obligaţia morală, despre virtutea dezinteresată, despre demnitatea justiţiei şi frumuseţea caritătii : iar dincolo de limitele acestei lumi ne arată pe Dumnezeu, ca autor şi tip al umanităţii" (*Du vrai, du beau, du bien, Av. — propos. VII*).

De sublinierea particularităţilor neospiritualismului francez tradiţional este nevoie atît pentru el însuşi, cît şi pentru înţelegerea exactă a locului lui Bergson în mişcarea spiritualistă a veacului al XX-lea. Altfel, termenul aplicat autorului *Evoluţiei creatoare* nu are şanse de adecvaţie.

Încă o dată, Alexandru Boboc face distincţiile cuvenite, dar nu le subliniază întotdeauna finalitatea explicativă şi operaţională, deocamdată, probabil. Deocamdată, spun, pentru că în volumul următor, cînd va urmări bergsonismul şi spiritualismul contemporan este posibil să aducă lămuriri în plus.

Limitele unor analize cuprinse în primul volum sînt de aceea limitele *obiective* ale unei cărţi care urmează să fie completată. Atunci cînd vom avea la dispoziţie urmarea, tabloul se va completa şi unifica, astfel încît, obiecţiile care se pot aduce primului volum trebuie să aibă un anume caracter de provizorat. La aceasta mai conduce şi faptul că prima parte este o întinsă introducere la studiul filozofiei secolului al XX-lea, totuşi ţelul întreprinderii autorului. O introducere cu o anume autonomie ; însă şi aici, din nou, trebuie remarcate calităţile ei deosebite, pentru că această *Istorie a filosofiei contemporane* este o carte de incontestabilă utilitate.

Gh. Vlăduţescu

Diogène

(FRANŢA)

Nr. 97/1977

Din summar : MAXIME RODINSON, Ideologie socială şi ideologie personală ; EDITH R. SANDERS, Hamlet între antropologie şi istorie ; JEAN-MARC DUPEU, Freud şi degenerescenţa ; JEAN-YVES LARTICHAUX, Politica lingvistică a Revoluţiei franceze ; HAROLD I. BROWN, Obiectivitatea cunoaşterii în ştiinţe şi în disciplinele umaniste ; BORIS KOUZNETSOV, Valoarea erorii ştiinţifice şi ireversibilitatea ştiinţei.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 4/1977

Din sumar : O. FINGER, Libertatea personalității ; F. LOESER, Probleme filozofice ale logicii normelor ; H. STEUSSLOFF, Despre relația dintre baza și suprastructura societății ; K. MUELLER-BÜLOW, Dialectica filozofiei și economiei politice ; A. HENZE, Procesul socializării și gestiunii sociale ; CH. NAUMANN/ G. PEINE, Pe marginea unor probleme actuale ale ateismului științific ; H. PAUCKE/A. BAUER, Constatări și probleme legate de problematica crizei ecologice ; E. MIETH, Noi rezultate în cercetările despre Plehanov în Uniunea Sovietică

Nr. 5/1977

Din sumar : J. FILIPEC, Umanismul socialist și modul de viață socialist ; J. BECHER/P. FRIEDRICH, Prognoze sociale împotriva futurologiei burgheze ; R. ROCHHAUSEN, Unitatea dialectică a determinanților științifici „interior" și „exterior" în dezvoltarea teoriilor despre științele naturii ; A. THOM, Funcția determinanților sociali și ideologici în stabilirea teoriilor în științele umane ; H. HAGER/U. RÖSEBERG, Aspectele filozofice și ideologice ale concepției despre lume a fizicii clasice ; P. WOLFRAM, Despre specificul relației dintre experiență și practică ; H. METZLER, Categoria de măsură — matematici și măsurătoare ; R. ROCHHAUSEN/A. THOM, Condițiile sociale ale dezvoltării teoriilor în științele speciale.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 5—6/1976

Din sumar : GIUSEPPE PRESTIPINO, Marxismul militant al lui Emilio Sereni ; NICOLA BADALONI, Asupra dialecticii materialiste a „eliberării", CARLO CARDIA, Lumea catolică și democrația creștină ; PIETRO PRATESI, Biserica italiană după conciliu. Unitatea și pluralitatea în confruntare cu mișcarea muncitorească ; RAFFAELE GIURA LONGO, Mișcarea catolică în societatea italiană. Sugestie pentru o cercetare bibliografică ; ALCESTE SANTINI, Biserica catolică în fața crizei lumii contemporane ; VANNINO CHITI, Biserica în Toscana ; GIOVANNI TASSANI, Alegerile religioase și civile ale asociaționalismului catolic ; ALDO MASULLO, Filozofia catolică în Italia democratică ; SILVANA NITTI, Conștiința religioasă și angajamentul politic : unele teme în discuție ; VITTORIO DE MATTEIS, Ideologia comuniunii și eliberarea ; GIOIA LONGO DI CRISTOFARO, Biserica și femeia.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ A CADRELOR DIDACTICE ŞI CERCETĂTORILOR

O binevenită reluare a tradiţiei unor dezbateri anuale pe teme filozofice de mare actualitate, strîns legate de procesul complex de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră, şi în condiţiile noi create de procesul integrării cercetării ştiinţifice cu învăţămîntul şi producţia a fost anunţată în Cuvîntul de deschidere a sesiunii ştiinţifice a cadrelor didactice şi cercetătorilor din 22—23 aprilie 1977, de către directorul Institutului de filozofie, decanul Facultăţii de filozofie, prof. dr. Ion Tudosescu.

Participarea largă a specialiştilor cu comunicări şi la discuţii a constituit un început de bun augur pentru amplificarea atît de necesară a dezbaterilor ştiinţifice de filozofie, sociologie, psihologie şi pedagogie. A avut loc un interesant schimb de idei şi opinii în domeniile filozofiei sociale şi politice, materialismului dialectic, logicii, filozofiei ştiinţei, istoriei gîndirii filozofice şi social-politice, sociologiei, psihologiei şi pedagogiei, care au constituit dealtfel şi secţiile sesiunii ştiinţifice. Din cele peste 100 de comunicări prezentate, majoritatea au adus în discuţie rezultate ale activităţii ştiinţifice integrate a cercetătorilor cu cadrele didactice şi unii studenţi, activitate ce a căutat să se angajeze efectiv în rezolvarea problematicii complexe ridicată de dinamicul proces de construire a societăţii socialiste în România.

Comunicările din plenul sesiunii s-au referit la aspecte esenţiale ale dezvoltării conştiinţei socialiste, punînd în dezbatere teme ca : „Valorile fundamentale ale societăţii socialiste şi realizarea condiţiei umane" de prof. dr. Ion Tudosescu, „Conştiinţa politică şi rolul ei în afirmarea umanismului revoluţionar" de prof. dr. Alexandru Boboc ; „Cunoaşterea motivaţiei şi creşterea eficienţei propagandei politice în societatea socialistă" de conf. dr. Ion Drăgan ; „Corelaţia dintre critică şi creaţie în gîndirea ştiinţifică" de prof. dr. Ştefan Georgescu ; „Componentele conştiinţei socialiste şi dimensiunile educaţiei" de lector dr. Marin Călin ; „Aspectele individuale şi de grup ale integrării optime în actul educaţional" de conf. dr. Pantelimon Golu, asist. Nicolae Mitrofan, asist. Dumitru Cristea.

În *secţia de filozofie socială şi politică* au prezentat comunicări : Stelian Stoica, Niculae Bellu, Traian Podgoreanu, Cătălin Zamfir, Angela Vasiliu, Aneta Nuţu-Busuioc, Liubomira Miroş, Elena Cobianu, Vasile Caramelea, Marian Bănică, Rodica Topor, Alexandru Borgeanu, Maria Bîrlea, Ion Pascadi, Nicolae Tertulian, Nina Nicolaeva, Grigore Smeu, Mihai Nadin, Paula Lupescu, Zorina Zdroba. S-au dezbătut teme referitoare la evoluţia etosului socialist, la locul muncii în definirea condiţiei omului în societatea contemporană, abordîndu-se de asemenea probleme metodologice ale cercetării fenomenelor morale. Domeniul esteticii a fost reprezentat de comunicări asupra statutului operei de artă, geniului artistic, criticii literare etc. S-au abordat în această secţie probleme de socialism ştiinţific legate de actuala perioadă de revoluţionare a societăţii contemporane, de rolul clasei muncitoare, al culturii socialiste, al sistemului de valori socialist.

În secţia de *materialism dialectic, logică şi filozofia ştiinţei* s-au prezentat comunicări privind statutul dialecticii materialiste, raportat la puncte de vedere ştiinţifice şi filozofice contemporane, accentuîndu-se fecunditatea dialecticii pentru ştiinţele moderne, sensurile ei profunde în raportarea la logica ştiinţei sau teoria creaţiei ştiinţifice. Au prezentat comunicări : Elena Golu, Octavian Băncilă şi Ion Stepanescu, Ion Stroie, Alexandru Valentin, Crizantema Joja, Angela Botez, Clara Dan, Emanoil Ancuţa, Mircea Flonta, Gheorghe Enescu, Sorin Vieru, Cornel Popa, Ion Moraru.

Comunicările *secţiei de istoria gîndirii filozofice şi social-politice* au trecut în revistă din perspectiva marxismului concepţii filozofice şi social-politice contemporane şi au conturat perspective inedite în abordarea istorică marxistă a operei unor clasici ai filozofiei. Au comunicat : Gheorghe Cazan, Ruxandra Călin, Vasile Macoviciuc, Elena Voiculescu, Ion Bulborea, Simion I. Pop, Aurelian Tache, Ion Roşca, Gheorghe Vlăduţescu, Nicolae Mariş, Simion Ghiţă, Cornel Damian, Ion Ivanciu, Ludwig Grünberg, Florin Druţă.

La *secţia de sociologie* au fost susţinute numeroase comunicări, grupate pe teme de istoria sociologiei, probleme de sociologia muncii, a propagandei, a satului socialist

Rev. filoz., XXIV, 3, p. 393 — 396, Bucureşti, 1977.

etc., majoritatea bazate pe cercetări concrete. Au prezentat comunicări : Tamara Dobrin și Natalia Damian, Oscar Hoffman, Firuță Argentina, Rașeev Simona și Eftimov Vasilica, Grigore Lucuț, Honorina Cazacu, Gheorghe Burcea, O. Iliescu și Gheorghe Cioară, Andrei Stănoiu, Pompiliu Grigorescu, Camelia Zlate, Popescu Andrei, Radu Nicolae, Gheorghe Spineanu, Aculin Cazacu, Geta Tulea, Ilie Bădescu, Ion M. Popescu, Maria Larionescu, Ion Ungureanu, Maria Fulea, Maria Băcănaru, Carmen Furtună și Petruș Alexandrescu, Virgil Constantinescu, Ion Matei, Septimiu Chelcea, Dan Banciu, Maria Voinea, E. Bătrînu, Lucia Tobă, Ion Constantinescu, Nicolae Gheorghe, Dan Dascălu, Gheorghe Scorțan și Viorel Nicolae.

Secțiile de *psihologie și pedagogie* au întregit prezentarea preocupărilor de cercetare științifică în Facultatea de filozofie cu comunicări privind aspectele psihologice ale dezvoltării personalității creatoare în societatea socialistă, educația ca act de cultură, formarea conștiinței patriotice în învățămînt etc. Au comunicat : Mihai Golu și Mielu Zlate, Paula Constantinescu, P. Pufan, N. Lungu și Iuliana Popescu, Paul Popescu, Dumitru Cristea, Ursula Șchiopu, Rodica Demetrescu și Denis Macadziob, Tinca Crețu, Ana Bogdan, C. Pufan, Emil Verza, I. T. Radu, L. Vlăsceanu și I. Neacșu, N. Oprescu și C. Sandu, I. Cerghit, E. Păun și D. Potolea, Didina Bărbulescu, M. Giurgea, P. Popescu, G. Tomșa.

Conținutul comunicărilor și dezbaterilor prilejuite de această primă sesiune științifică anuală pe care Facultatea de filozofie a Universității din București a organizat-o în preajma marii sărbători naționale a Centenarului independenței, a pus în lumină încă o dată modul în care, călăuziți de ideile directoare ale Programului P. C. R. adoptat de istoricul Congres al XI-lea al partidului și ale Congresului culturii și educației socialiste, cercetătorii și cadrele didactice universitare din București se străduiesc să contribuie, prin tematica abordată și prin rezultatele obținute, la dezvoltarea și aprofundarea unor sectoare importante ale științelor sociale din țara noastră, la promovarea concepției marxiste despre lume în domeniul științei și al ideologiei în general.

A. B.

SESIUNEA DE COMUNICĂRI „ACȚIUNE, LIBERTATE ȘI RESPONSABILITATE"

Cabinetul municipal al P. C. R., București pentru activitatea ideologică și politico-educativă a organizat în ziua de 4 aprilie 1977 o sesiune de comunicări științifice cu tema : *Acțiune, libertate și responsabilitate*. Au participat numeroși cercetători, cadre didactice din învățămîntul superior al Capitalei.

În cuvîntul de deschidere la sesiunea plenară, tov. Iulian Cîrțînă, secretar al Comitetului Municipal de partid a subliniat, referitor la tematica sesiunii, ancorarea ei în realitatea social-politică, economică a societății noastre. Vorbitorul a făcut referiri la recenta Sesiune comună a C. C. al P. C. R., M.A. N., Consiliului Suprem al Dezvoltării economice și sociale și activului central de partid și de stat, la concluziile ce se degajă din expunerea cu acest prilej a tovarășului Nicolae Ceaușescu, pentru activitatea ideologică și politico-educativă în perspectiva acțiunii, libertății și responsabilității în societatea noastră.

În comunicarea susținută în plenul sesiunii, *Spiritul revoluționar ca receptivitate la nou, ca angajare fermă creatoare*, Elena Cobianu (cercetător șt., Inst. de filozofie) a evidențiat faptul că spiritul revoluționar este și rezultat și condiție a transformărilor radicale ce constituie conținutul programului societății noastre socialiste.

Comunicarea *Spiritul revoluționar în activitatea politico-ideologică*, susținută de lector dr. Tirea Cristea Ionescu și Aurelia Drăghici a avut drept obiect aspecte ale educației politico-ideologice desfășurate în rîndul studenților facultății de medicină.

În comunicarea *Structuri organizatorice și norme*, prof. univ. dr. Ion Tudosescu, referindu-se la structurile organizaționale și la normele societății noastre în etapa actuală a propus interesante soluții pe linia eficienței organizaționale, ca și a funcționării normelor în conformitate cu cerințele progresului social.

Lucrările sesiunii s-au desfășurat în trei secțiuni : secțiunea I, cu tema *Libertate și responsabilitate în condițiile societății socialiste multilateral dezvoltate*, în cadrul căreia au fost susținute următoarele comunicări : „Responsabilitatea — dimensiune fundamentală a libertății" de conf. dr. Maria Marian ; Libertatea și condiționarea acțiunii umane în societatea socialistă" de lector Gheorghe Alexandru ; „Responsabilitatea socială" de asistent Ion Ungureanu ; „Norme juridice, libertate și responsabilitate de Doru Trifoi, Ionel Popescu, Viorel Spinu ; „Responsabilitatea tineretului în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate" de asistent Tudorița Ardeleanu ; „Gradualitatea responsabilității" de Ana Bazac ; „Investiții psihice la tineret în acțiunile social-politice" de prof. dr. Ursula Șchiopu și lector dr. Emil Verzea ; „Determinare și libertate de creație în știință" de conf. dr. Elena Bellu ; „Libertate și condiționare în perspectiva integrării culturale"

de cercetător șt. Oltea Mișcol; „Cultura generală și specializarea în perspectiva acțiunii și a responsabilității" de cercetător șt. Elena Gheorghe; „Responsabilitatea creației științifice" de cercetător șt. Angela Botez.

Secțiunea a doua a fost profilată pe tema *Acțiune, creativitate și spirit revoluționar*. În cadrul acestei secțiuni au fost prezentate comunicările: „Acțiune și creație istorică" de conf. dr. Alexandru Florian; „Creativitatea — dimensiune definitorie a activității politice și ideologice a Partidului Comunist Român" de conf. dr. Ion Moraru; „Motivarea și eficiența participării la acțiunea colectivă" de conf. dr. Mihai Florea; „Întemeierea științifică și criteriile de evaluare a gradului de eficiență activă" de lector dr. Acsinte Dobre; „Creativitate, raționalizare și eficiență în acțiunea socială" de asistent Gheorghe Stoica; „Aspecte ale eficienței propagandei politico-ideologice" de Ion Maier; „Argumente semantice pentru mărirea eficienței propagandei politice" de cercetător șt. Emanoil Ancuța; „Atitudini și creativitate în acțiune" de prof. dr. Paul Popescu; „Dimensiunile creativității sociale" de lector dr. Paula Constantinescu; „Condiția creației umane" de asistent Ion Baltan; „Corelația creativitate-umanism în practica făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate" de lector dr. Ruxandra Călin; „Spirit revoluționar și creativitate" de conf. dr. Aneta Nuțu Busuioc; „Eficiența actului de conducere politică" de lector Maria Năstase Georgescu; „Acțiune și finalitate în actul de conducere" de lector Ion Pietraru; „Informația, element fundamental în conceperea acțiunii culturale", de cercetător șt. Victoria Dumitrescu; „Structura stilului de conducere: rezultate ale unei analize" de lector dr. Cătălin Zamfir și Ștefan Ștefănescu; „Structura relației de control în perspectiva raționalizării acțiunii sociale" de lector dr. Petre Bieltz.

Secțiunea a treia a fost centrată pe tema *Norme și valori în societatea socialistă*. Au fost susținute următoarele comunicări: „Norme, inițiativă și responsabilitate în acțiunea umană" de prof. dr. Cornel Popa; „Sistem instituțional, normă, umanism", de lector Nicolae Dinuț"; „Umanism politic și politică umanistă în democrația socialistă" de lector Călin Ioan; „Valoare și normă. Cu privire la sensul conceptului de preferință normativă" de prof. dr. Alexandru Boboc; „Normă și valoare" de asistent Mihai Pișcoci; „Ipoteze cu privire la tipologia normativității în etosul socialist" de prof. dr. Niculae Bellu; „Codul moral al societății noastre și analiza limbajului său" de asistent Vasile Morar; „Dialectica raportului dintre legea juridică și norma morală" de cercetător șt. dr. Ion Ivanciu; „Dreptul și valorile socialiste" de lector dr. Nicolae Popa; „Determinarea și motivarea morală a acțiunii sociale" de lector dr. Ioji Bonis; „Tipologia comportamentului deviant în etapa actuală a construirii societății socialiste în țara noastră" de conferențiar dr. Stelian Stoica; „Receptarea artei ca acțiune socială" de cercetător șt. dr. Ion Pascadi; „Raportul dintre știință și valori în societatea socialistă" de lector dr. Elena Popovici; „Comunistul — model de acțiune socială revoluționară" de dr. Mircea Cristea.

Discuțiile purtate în cadrul fiecărei secții au relevat aspecte interesante din practica social-politică, din investigațiile concrete și teoretice efectuate de diferite colective de cercetare în domeniul responsabilității, al creativității și libertății.

E. Gh.

NOTE

A încetat din viață acad. Todor Pavlov (1890—1977), reprezentant de seamă al frontului ideologic marxist-leninist din Republica Populară Bulgaria, președinte al Academiei bulgare de științe între anii 1947—1962, iar în ultimii 14 ani președinte onorific. A desfășurat o activitate teoretică multilaterală în domeniile filozofiei, esteticii, eticii, filozofiei științelor naturii, sociologiei, istoriei și criticii literare, pedagogiei. Numeroase dintre lucrările sale au fost consacrate problemelor interdependenței dintre filozofie și științele particulare, aprofundării teoriei reflectării, problemelor de gnoseologie și de metodologie generală, criticii unor curente ale filozofiei burgheze. Dintre scrierile sale, unele traduse și în limba română, menționăm: „Teoria reflectării", „Filozofia materialist-dialectică și științele particulare", „Probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii", „Informație, reflectare și creație", „Teoria generală a artei, „Despre unitatea dialectică dintre darvinism și genetică".

★

Al 6-lea Congres de logică, metodologie și filozofie a științei se va ține la Hanovra, în Republica Federală a Germaniei, între 22—29 august 1979, sub auspiciile Uniunii internaționale de istorie și filozofie a științei (Secția de logică, metodologie și filozofie a științei) și patronată de Consiliul de cercetare german (D.F.G.) și de Landul Niedersachsen. Congresul va cuprinde următoarele 14 secțiuni:

1. Teoria demonstrației și bazele matematicilor;
2. Teoria modelelor și aplicațiile ei;
3. Teoria recursiei și teoria calculului;
4. Teoria axiomatică a mulțimilor;
5. Logica filozofică;
6. Metodologia generală a științei;
7. Fundamentele probabilității și ale inducției;
8. Fundamentele și filozofia științelor fizice;
9. Fundamentele și filozofia biologiei;
10. Fundamentele și filozofia psihologiei;
11. Fundamentele și filozofia științelor sociale;
12. Fundamentele și filozofia lingvisticii;
13. Istoria logicii, metodologiei și filozofiei științelor;
14. Principiile fundamentale ale eticii științei.

Ședințele de lucru ale congresului vor consta dintr-un număr de intervenții solicitate și simpozioane și din prezentarea unor scurte comunicări scrise.

Prima circulară cu informații privind taxa de înscriere și găzduirea precum și termenul pînă la care se pot primi rezumatele va fi difuzată la începutul anului 1978.

★

Cel de al șaselea Congres internațional de filozofie medievală se va ține la Bonn, de la 29 august la 3 septembrie 1977, avînd următoarele secțiuni:

1. *Limbaj și logică;* 2. *Limbaj și știință;* 3. *Limbaj și metafizică;* 4. *Limbaj și cunoaștere religiților:* 5. *Structurile limbajului și treptele cunoașterii.*

★

Societatea de filozofie din Illinois, Chicago (S.U.A), va organiza în acest an trei colocvii în cadrul temei *Muncă și societate.*

Vor fi dezbătute probleme privind: *Dreptul de a avea un serviciu, Competiții ale cooperativelor în organizarea muncii, Munca este o putere necesară, un bun intrinsec sau o formă de proprie expresie, Responsabilitățile sociale și morale ale funcționarilor și muncitorilor.*

★

Societatea „Bertrand Russell" anunță o consfătuire a Asociației americane de filozofie, la Washington, în decembrie 1977. Comunicările vor dezbate diferite aspecte ale filozofiei lui Russell.

★

Departamentul de filozofie al Colegiului din Wooster, Ohio (S.U.A.), anunță o conferință în 14—16 octombrie 1977 despre *Kierkegaard și Wittgenstein* și un simpozion despre *Filozofia ca activitate și înțelegere a formelor vieții.* Vor ține comunicări: Richard H. Bell (Wooster); O. K. Bouwsma (Texas); Paul L. Holmer (Yale); Ronald Hustwit (Wooster); A. Dewey Jensen (Northern Arizona State), Harry Nielsen (Windsor). Se pot afla detalii și amănunte scriind lui Ronald Hustwit, Departamentul de Filozofie al Colegiului din Wooster, Ohio, 44 691.

★

Revistele poloneze „Dialectics and Humanism" și „Studia filosoficzne" organizează între 21—24 august 1978 o conferință internațională pe tema *Creație și viață socială*, din perspectiva umanismului socialist, vizînd probleme ale psihologiei creației, euristicii, metodologiei științifice.

În ședința plenară din prima zi se va dezbate *Conceptul de creație în istoria gîndirii și în știința contemporană*, în cadrul următoarelor sub-teme: 1. Marx — Conceptul de creație; 2. Romantismul polonez — conceptul de acțiune; 3. Conceptul de acțiune și creație în gîndirea democraților revoluționari; 4. Lenin: revoluția ca formă a negației și, totodată, a creației colective; 5. Teoria reflectării și creația; 6. Conceptul de creație în filozofia și psihologia contemporană; 7. Egalizarea conceptului de creație în cultura contemporană; 8. Creația ca imperativ categoric al lumii contemporane.

În ziua a doua a lucrărilor, se vor dezbate pe secții următoarele probleme:

Secția A: *Creația ca problemă a existenței, aspectul ei antropologico-sociologic*, cu subtemele: 1. Dezvoltarea atitudinii creatoare ca manifestare a dispariției alienării procesului de muncă; 2. Creația și cultura de masă și dezintegrarea „mulțimii singuratice"; 3. Creația ca o cale spre colaborare; 4. Dezvoltarea atitudinii creatoare în socialism — îndeosebi creația în producție și în tehnică.

Secția B: *Creația ca valoare, aspectul ei etico-axiologic*, cu sub-temele: 1. Creația ca element constitutiv al umanismului socialist; 2. Creația ca concretizare a dialogului marxism—creștinism.

În cea de-a treia zi, va avea loc expunerea lui W. Tatarkiewicz, *Creație și descoperire*, urmată de dezbateri.

În cea de-a patra zi, și ultima, dezbaterile se vor axa pe tema: *Creația științifică și personalitatea științifică a omului de știință-filozof*, cu următoarele sub-teme: 1. Probleme filozofico-metodologice ale creației științifice; 2. Metodă, algoritm, descoperire; 3. Inducția, deducția, intuiția și crearea noii paradigme; 4. Psihologia creației științifice; 5. Deducții din analiza marilor descoperiri; 6. Urmările practice ale teoriei creației științifice; 7. Individualitatea omului de știință și munca colectivă științifică și filozofică.

Majoritatea referatelor și comunicărilor vor fi publicate, pe măsura primirii lor, în cele două reviste organizatoare ale dezbaterii.

D. O.

MARGINALII ŞI COMENTARII

CUI PRODEST ?

Într-adevăr, „Cui îi foloseşte?", te întrebi nedumerit citind articolul *FILOZOFIA «MORŢII OMULUI» ŞI «STEGARII» UMANITARISMULUI*, apărut în nr. 8 a.c. al revistei „Era socialistă" sub semnătura dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu. O asemenea nedumerire impune desigur şi explicaţiile de rigoare.

În articolul său, Lucia Dumitrescu-Codreanu şi-a propus, pare-se, să polemizeze cu o serie de şcoli filozofice nemarxiste occidentale, din trecut şi de azi, şi, firește, cu unii dintre reprezentanţii de vîrf ai acestora. Ceea ce nu este un fapt ieşit din comun. Sînt bine cunoscute poziţiile partidului nostru în ceea ce priveşte dialogul cu mişcările de idei teoretice nemarxiste. De mai bine de un deceniu, aceste poziţii principiale au devenit reazemul teoretic al concepţiei — pe cît de fermă ideologic, tot atît de creatoare ştiinţific — privind necesitatea îmbinării luptei deschise împotriva ideilor reacţionare, anticomuniste, de oriunde ar proveni ele, cu promovarea unui dialog de idei fertil cu gîndirea teoretică nemarxistă contemporană, despre care nu se poate afirma că s-ar afla situată în întregul ei în slujba anticomunismului. Respingem acţiunile ideologiei anticomuniste, dar sîntem încredinţaţi, în acelaşi timp, că şansele ofensivei în cucerirea conştiinţei maselor muncitoare şi a popoarelor aparţin ideilor progresiste, democratice, umaniste, în primul rînd ideilor socialismului şi comunismului. Lupta împotriva ideilor reacţionare, fie ele politice, filozofice, sociologice sau de altă natură, nu trebuie să ne situeze pe poziţii teoretice de defensivă panicardă şi cu atît mai puţin în situaţia de a renunţa, timoraţi, la *luciditatea teoretică* necesară oricărui discernămînt ideologic.

Dar, revenind la articolul amintit, ceea ce îl întristează pe cititor de la bun început este chiar limbajul apocaliptic folosit şi lexicul pe alocuri spicuit din patologia medicală, prin care parcă anume *se încearcă să se stăvilească orice posibilitate de discuţie filozofică, pertinentă.* Să reproducem oarecm la întîmplare, din recuzita publicistică a acestui articol: „... amurg şi colaps al omului în civilizaţia contemporană", „... pretins umanism, crescut pe ţarinile cenuşii şi insalubre ale neîncrederii şi adversităţii faţă de om", „... abandonînd omul într-o chinuitoare vale a plîngerii şi oferindu-i, ca hrană spirituală, resturile reîncălzite ale moralei teologice" ..., „... epilogul jalnic şi mohorît al unei filozofii care a dezertat de la om", „... amputează omului căile umanizării", „... calvar mistuitor al omului pieritor, bocet surdinizat în aşteptarea sfîrşitului inevitabil", „... o irupţie a stărilor maladive" etc., etc.

Or, constatînd că printre gînditorii biciuiţi astfel, într-o asemenea dezlănţuire de epitete şi metafore se află numele lui Sartre, Lacroix, Marcuse, Fromn, Foucault, Lévi-Strauss ş.a. ne întrebăm stupefiaţi: Oare chiar aşa să arate la faţă partenerii de idei cu care dialoghează gînditorii marxişti în ultimele decenii? Oare merită să ne întîlnim în hăţişurile dezonorante ale acestei confabulaţii cu numele unor proeminenţi gînditori contemporani, fie ei chiar şi idealişti? Nu-i poate părea straniu, oare, cititorului faptul că editurile din ţara noastră „au îndrăznit" să mai şi publice traduceri din operele acestor gînditori? (Ca un fapt oarecare, amintim că exact în zilele în care dr. L. D.-Codreanu „încondeia" pe reprezentanţii aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt, (care, citim în articol, „vestesc «moartea spirituală» a individului, generată de malnutriţia psihică şi culturală, de atrofia spirituală, de amoralism, de amuţirea conştiinţei critice şi îmbîcsirea sufletului uman..") în librăriile noastre apăreau *Scrierile filozofice* ale lui Herbert Marcuse).

Copleşită de „savoarea" expresiilor aspre, L. D.-Codreanu nu manifestă, în schimb, nici pe departe aceeaşi grijă şi pentru acurateţea ştiinţifică elementară a afirmaţiilor sale. „Greşelile" din articolul său — articol menit „să-i pună la punct" pe numeroşi gînditori de notorietate mondială — sînt de natură să-l dezamăgească iremediabil pe oricine dispune de un minimum de cunoştinţe teoretice. Să spicuim cîteva exemple concrete din textul acestui articol. Citim, de pildă, referitor la Heidegger: „... «Ontologia fundamentală», lucrare elaborată sinuos în decursul ultimelor cinci decenii ...". Dar cine nu

ştie, dintre cei cît de cît avizaţi, în afară de autoare, că *Heidegger nu a scris niciodată vreo carte cu un asemenea titlu*, iar apelativul de „ontologie fundamentală" vizează nu o lucrare, ci însăşi natura sistemului filozofic al gînditorului german? Pe aceeaşi pagină de revistă, făcîndu-se referiri critice la gîndirea lui Gabriel Marcel se afirmă că „umanismul" acestuia „ ... nu reprezintă altceva decît un fideism camuflat". Or, cititorul se poate întreba nedumerit: De ce fideism *camuflat*? Se ştie doar că gîndirea filozofică a lui Gabriel Marcel este denumită „existenţialism creştin", iar acest gînditor nu şi-a pus niciodată problema de a-şi „camufla" fideismul său, atît de evident şi deschis expus în toate lucrările sale. O pagină mai departe, găsim scris *doctus cum libro*: „Personalişti ca Emmanuel Mounier şi Jean Lacroix confruntă omul cu « atitudinile posibile în faţa eşecului » şi conchid asupra imposibilităţii regăsirii « persoanei » umane". Dar, oare, chiar aşa să fie? Pe bună dreptate i s-a reproşat personalismului exacerbarea subiectivistă a valenţelor istoric-creatoare ale persoanei, absolutizarea rolului social-reformator al subiectului, o atitudine teoretică în contrasens cu mişcarea generală a gîndirii filozofice moderne. Cum ar fi putut însă Mounier şi Lacroix, dat fiind tocmai acest specific al gîndirii lor, repetăm *idealiste*, să conchidă „asupra imposibilităţii regăsirii « persoanei » umane"? Chiar din primele rînduri ale binecunoscutei sale lucrări *Ce este personalismul?*, filozoful creştin de stînga Emmanuel Mounier (1905—1950) scria în 1947: „O civilizaţie personalistă este o civilizaţie ale cărei structuri şi spirit sînt orientate spre împlinirea ca persoană a fiecăruia dintre indivizii care o compun" (*Oeuvres*, Paris, Ed. du Seuil, 1961, tome I, p. 523).

Şi, în sfîrşit, să ne mai oprim asupra unui exemplu, grăitor şi el pentru „competenţa ştiinţifică" a autoarei. Astfel, referitor la Jean Paul Sartre, citim că el „ ... a recunoscut că existenţialismul nu poate fi un umanism şi că singura filozofie autentic umanistă a timpului nostru, singura filozofie de nedepăşit şi vital interesată în eliberarea omului este marxismul, cadrul necesar al gîndirii contemporane". Or, desigur, dacă este un fapt real şi comun că Sartre a vorbit adesea elogios despre marxism şi a încercat chiar să-şi însuşească anumite idei marxiste, cum ar fi de crezut că Sartre, el însuşi existenţialist, ar fi renunţat la această filozofie în folosul marxismului? Or, chiar pagina indicată de autoare — pagina 29 — din lucrarea sartriană *Critique de la raison dialectique*, cuprinde nu numai elogii, ci şi critici la adresa marxismului, şi în nici un caz opinia pe care i-o atribuie autoarea lui Sartre, după care marxismul ar fi „singura filozofie de nedepăşit".

Cu cîţiva ani în urmă, într-un dialog de idei cu un redactor al publicaţiei marxiste franceze „*La Nouvelle critique*", veteranul personalist Jean Lacroix reda printr-o anecdotă precaritatea multora dintre criticile ce i se aduc marxismului în Occident. Un student, zice-se, întrebat asupra unei chestiuni privindu-l pe Descartes, ar fi răspuns: „Nu-l cunosc bine pe Descartes, dar mă pricep foarte bine să-l combat". Şi Lacroix conchide: „O glumă în orice caz simbolică, dar care nu trebuie să ne facă să rîdem, ci să reflectăm: toţi sîntem puşi mai mult sau mai puţin în situaţia studentului. Unii ignoră marxismul, dar sînt buni specialişti în combaterea lui" (Vezi „Era socialistă" nr. 13 din 1973, p. 58). *Mutatis mutandis*, să nu fie oare valabilă uneori această regulă şi pentru unele situaţii inverse, de critică marxistă a ideilor nemarxiste sau antimarxiste?

Ca cititori avem dreptul şi obligaţia să fim exigenţi cu textele care ni se oferă în revistele noastre. Şi, în acest spirit de responsabilitate ştiinţifică, ne întrebăm: Ce a vrut să ne comunice autoarea prin chiar titlul articolului său?

Probabil că în mod deliberat, pentru a nu dăuna „efectului publicistic" pe care a scontat, autoarea evită în articolul său să menţioneze undeva, în mod expres, că de fapt teza *de natură epistemologică* a „morţii omului" este de sorginte structuralistă (expresia ca atare îi aparţine, pare-se, lui Michel Foucault), şi că doar printr-o proprie şi „originală" extensiune de semnificaţii, i-a reuşit înrolarea sub steagul aşa-zisei filozofii a „morţii omului" a unor gînditori atît de diferiţi unul de altul şi ca orientare filozofică şi ca poziţii ideologice: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Spengler, Marcel, Berdiaev, Foucault, Lévi-Strauss, Marcuse ş.a. Cît de gratuit şi greşit este un asemenea act de critică filozofică reiese şi numai din constatarea că, după autoarea acestui articol, toţi aceştia sînt o apă şi un pămînt: şi Berdiaev şi Sartre, şi Spengler şi Foucault, şi Nietzsche şi Lévi-Strauss etc.

Acceptînd chiar ideea că toţi gînditorii pomeniţi de autoare sînt falşi stegari ai umanismului (presupunem că autoarea s-a gîndit la *umanism* atunci cînd a scris în titlu „*umanitarism*") este totuşi greu de admis că, din punctul de vedere al umanismului sau antiumanismului filozofic, toţi aceşti gînditori „ ... sub masca unui fals devotament faţă de om acţionează coroziv şi dizolvant asupra statutului omului, asupra demnităţii şi valorii umane".

Departe de noi gîndul de a ne face apărătorii filozofiei apusene nemarxiste. Ni se pare însă de-a dreptul frivolă şi vulgariza-

toare atitudinea autoarei faţă de o serie de personalităţi marcante ale filozofiei occidentale, de orientare nemarxistă.

Dealtfel, chiar prima frază a acestui articol reflectă aceeaşi lipsă de nuanţare: „Examinarea atentă a peisajului pestriţ şi eteroclit al gîndirii apusene contemporane dezvăluie ascensiunea suspectă şi amplificarea îngrijorătoare a unei teze antinomic opuse idealului umanist propriu de secole filozofiei: «moartea omului»". Uitînd, pare-se, chiar şi faptul că în *„peisajul pestriţ şi eteroclit al gîndirii apusene contemporane"* există şi acţionează totuşi şi o prestigioasă gîndire marxistă, ca şi alte mişcări de idei progresiste, L. D.-Codreanu vrea să ne convingă că întreg Occidentul ar fi înfeudat antiumanismului nihilist şi obsedat de filozofia „morţii omului".

Modul de a raţiona al autoarei, în cadrul şi pe marginea acestui concept central al articolului, calchiază cele mai facile şi uzitate vulgarizări ale tezelor materialismului istoric. Întrucît, mai tuturor gînditorilor aduşi în discuţie de L. D.-Codreanu li se pot reproşa poziţii idealiste, potrivit „logicii" autoarei ar urma, nici mai mult nici mai puţin decît că toţi aceştia ar fi falşi stegari ai umanismului şi reprezentanţi ai filozofiei „morţii omului".

Dar, la urma urmelor, *ce este această filozofie sau teză a „morţii omului"*, care i-ar uni, într-un singur conclav, pe Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Marcel, Sartre, Spengler, Berdiaev, Maritain, Lévi-Strauss, Marcuse ş.a.? Deşi pare de necrezut, surpriza surprizelor este că *autoarea nu defineşte niciodată acest concept cu o minimă claritate şi cu o pertinentă precizie teoretică*, aşa încît cititorul să poată afla care sînt ideile principale ale acestei filozofii. Dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu ne spune doar că „filozofia «morţii omului» îşi adună apele tulburi din diverse curente şi orientări filozofice" şi că „este reflexul ideologic al crizei orînduirii burgheze". Or, pentru a fi de acord cu aceste caracterizări generale s-ar fi cerut să aflăm, în prealabil, tezele de bază ale acestei filozofii, în cazul în care ea alcătuieşte, aşa cum rezultă din textul articolului, o doctrină distinctă şi cît de cît unitară.

E drept, în articol întîlnim şi următoarea caracterizare a filozofiei „morţii omului": „Rînd pe rînd reprezentanţi ai existenţialismului, neotomismului şi personalismului, neofreudieni şi structuralişti, pragmatişti şi fenomenologi vin să anunţe, cu o rîvnă vrednică de o cauză mai bună, «prăbuşirea» omului de pe soclul pe care l-a înălţat gîndirea renascentistă şi iluministă" etc.etc. Dar, oare, să nu ştie autoarea că, de pe poziţii teoretice specifice, şi marxismul a criticat modelul teoretic al omului promovat de iluminism? Critica ideologiei umanismului renascentist şi iluminist sau a raţionalismului clasic nu echivalează de la sine cu antiumanismul, cu un scăldat în „ape tulburi", cum ar spune autoarea.

Printr-o strategie teoretică bizară, semnificaţiile filozofiei „morţii omului" devin atît de vagi — autoarea năzuind să-i surprindă în ipostaza de adepţi ai ei pe *toţi* filozofii nemarxişti —, încît, de fapt, termenul rămîne lipsit de orice consistenţă.

Deşi nu afirmă nicăieri deschis paternitatea structuralistă a tezei despre „moartea omului", L. D.-Codreanu — în criticile sale acerbe — îi are, fireşte, în vedere şi pe reprezentanţii structuralismului.

Ineditul articolului în cauză constă, însă, în această privinţă, în trecerea totală cu vederea a unui aspect elementar al chestiunii în dezbatere: oricine este cît de cît informat asupra demersurilor structuraliste ştie că teza despre „moartea omului" este de natură *epistemologică*, şi că ea, deci, vizează metodologia ştiinţelor sociale, teoreticienii săi nepropunîndu-şi promovarea *antiumanismului* şi cu atît mai puţin a *antiumanitarismului*. Foucault, de pildă, nu neagă valoarea omului ca atare, ci doar rolul ideii de om şi al ideologiei umaniste în dezvoltarea *actuală* a ştiinţei omului. Încă mai absurd ar fi transformarea „antiumanismului teoretic" al lui Althusser în „antiumanism" pur şi simplu.

Nu-i mai puţin adevărat că cineva ar putea susţine şi teza că deşi „moartea omului" are un statut preeminent *epistemologic*, şi nu unul axiologic sau politic, în cele din urmă ar conduce totuşi spre antiumanism. O asemenea concluzie, nici ea complet inedită, se cere însă argumentată pe cu totul alte căi decît aceea de a le atribui structuraliştilor afirmaţii pe care ei nu le-au făcut niciodată, începînd cu cea de „renegare a omului". Niciodată o gîndire pertinentă nu va pune semnul egalităţii ideologice între Spengler şi Berdiaev, pe de o parte, şi Foucault, Lévi-Strauss sau Althusser, pe de altă parte.

Intenţia acestor rînduri nu a fost, desigur, aceea de a lua apărarea gînditorilor criticaţi de dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu. După cum spaţiul restrîns nu ne-a îngăduit nici o dezbatere *in extenso* a tezelor şi ideilor din articolul la care ne-am referit. Scopul nostru imediat a fost doar de a evidenţia metoda cu totul inadecvată la care a recurs autoarea în dezbaterea critică a filozofiei contemporane.

Critica filozofică făcută de marxişti altor curente de gîndire trebuie să se afirme ca *un act de gîndire creatoare*, şi nu ca o negaţie ţipătoare şi sterilă, cu efecte lozincarde.

Andrei Crişan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

SERGIU AL. GEORGE, **Limbă şi gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană**, 1976, 214 p., 14 lei.
MARIETTA MORARU, **Valoare şi etos**, 1976, 194 p., 7 lei.
E. PAMFIL, D. OGODESCU, **Persoană şi devenire**, 1976, 280 p., 11 lei.
MIHAI FLOREA, **Responsabilitatea acţiunii sociale**, 1976, 296 p., 7,25 lei.
GEORGETA HĂLĂŞAN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Enciclopedia franceză sau dicţionarul raţional al ştiinţelor, artelor şi meseriilor.** Texte alese („Biblioteca pentru toţi"), 1976, 231 p., 5 lei.
RADU TOMOIAGĂ, **Personalităţi şi tendinţe în perioada paşoptistă.** Postfaţă şi bibliografie de Vasile Vetişanu, 1976, 314 p., 9,50 lei.
MARX-ENGELS-LENIN, **Despre om şi umanism, vol. I—II**, Texte alese, sistematizate şi comentate de Ion Ianoşi (Colecţia „Biblioteca pentru toţi"), 1976, 176 şi 320 p., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, **Orfeu, bucuria cunoaşterii**, 1976, 320 p., 11 lei.
CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice**, 1976, 541 p., 21 lei.
VICTOR ERNEST MAŞEK, **Arta, o ipostază a libertăţii**, 1977, 303 p., 10,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică şi teoria artei.** Coordonatori: Grigore Smeu şi Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.
GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, **Estetica contemporană**, vol. I şi II, 1976, 380 p., 445 p., 21 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Prietenie creatoare**, 1976, 175 p., 5,75 lei.
AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism**, 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.
LUCIAN BLAGA, **Aspecte antropologice.** Ediţie îngrijită şi prefaţată de Ion Maxim. Postfaţă de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Istoria filozofiei contemporane**, 1976, 243 p., 7,65 lei.
MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, **Filozofie. Tematică. Bibliografie. Crestomaţie**, 1976, 480 p., 21,60 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, **Conceptul de realitate obiectivă. Consideraţii logico-epistemologice**, 1976, 161 p., 7,50 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, **Marx-Engels, filozofia operei de tinereţe, vol. II. Elaborarea de către Marx şi Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic şi istoric şi ale comunismului ştiinţific** (Colecţia „Istoria filozofiei universale"), 1976, 392 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Acțiune, decizie, responsabilitate.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă**, 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * **Orientări contemporane în teoria cunoașterii.** Sub redacția lui H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

GRIGORE SMEU, **Relația social — autonom în artă**, 1976, 150 p., 6,25 lei.

* * * **Coordonate valorice ale civilizației socialiste.** Coordonatori: prof. dr. doc. Al. Tănase și dr. Liubomira Miroș, 1976, 280 p., 16,50 lei.

VIRGIL CONSTANTINESCU, **Sistemul sociologic al lui Dumitru Drăghicescu**, 1976, 306 p., 12,50 lei.

DAVID. **Introducere în filozofie.** Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei.

* * * **Viitorul comun al oamenilor.** Comunicări prezentate la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori: Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,50 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere** (Colecția „Sinteze sociologice"), 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * **Progresul istoric și contemporaneitatea.** Culegere de studii. Coordonator: Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism**, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană**, 1976, 263 p., 7 lei.

* * * **Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică.** Realizatorii ediției: Nicolae Gogoneață, Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Sistem și civilizație** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 502 p., 14 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, **Noua stîngă și Școala de la Frankfurt**, 1976, 104 p. 3 lei.

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, **Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane** (Colecția „Dezbateri ideologice"), 1976, 94 p., 2,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Cercetarea viitorului**, 1976, 232 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

FRANCIS BACON, **Despre înțelepciunea anticilor.** Traducere din limba latină, introducere și note de Al. Posescu, 1976, 328 p., 18 lei.

* * * **Psihologia religiei.** Culegere de studii. Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

PLATON, **Opere**, vol. II. Ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice.** Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice**, 1976, 286 p., 11 lei.

REV. FILOZ., XXIV, 3, P. 279—400, BUCUREȘTI, 1977

I. P. I. — c. 7336

43503

Lei 20

I 8029

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SPIRIT REVOLUȚIONAR ȘI CREATIVITATE
  ANETA NUȚU BUSUIOC
- ROLUL PRINCIPIILOR SUVERANITĂȚII ȘI INDEPENDENȚEI ÎN DINAMICA RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE
  ȘTEFAN NĂSTĂSESCU
- EVOLUȚIA TEORIEI MARXISTE A DETERMINISMULUI SOCIAL MARXIST ÎN PRIMELE DECENII ALE SECOLULUI NOSTRU
  RADU FLORIAN

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI FILOZOFIE A ȘTIINȚEI
I. DIDILESCU, GRIGORE RÎPEANU, FLORIN DOBRESCU, TEODOR DIMA, CORNEL POPA, VLAD IONESCU, NICOLAE BĂRBULESCU, PAVEL APOSTOL, ELENA BELLU

4

IULIE – AUGUST

TOMUL XXIV – 1977

1990
0 IUL. 2005
97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței, nr. 64—66, P.O.Box 136—137 — telex 011226 — București, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O.Box 136—137, telex 011226, Bucarest, rue 13 Décembre No 3, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8029

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV Nr. 4 1977

ULU 2014

IAN 2022

SUMAR

● ANETA NUȚU BUSUIOC, Spirit revoluționar și creativitate 405
● ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, Rolul principiilor suveranității și independenței în dinamica relațiilor internaționale 408

DISCUȚII

● RADU FLORIAN, Evoluția teoriei marxiste a determinismului social în primele decenii ale secolului nostru 417

NSEMNĂRI FILOZOFICE

● LUDWIG GRÜNBERG, Cultură și valoare 431
● GH. VLĂDUȚESCU, Georges Bastide și dificultățile spiritualismului în explicarea omului 435

CRONICA IDEILOR

● JEAN MAGNE (Franța), Date noi despre originile creștinismului (în lumina scrierilor gnostice de la Nag Hammâdi) 439

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI FILOZOFIE A ȘTIINȚEI

● I. DIDILESCU, Asupra sensurilor posibilului în logica modală clasică 455
● GRIGORE RÎPEANU, Probleme ale procesului de falsificare în epistemologia lui Karl R. Popper 460
● FLORIN DOBRESCU, Semantica teoriilor empirice la Mario Bunge 467
● TEODOR DIMA, Unitatea, unificarea sau sinteza științei? 474
● CORNEL POPA, VLAD IONESCU, Valoarea euristică și metodologică a științei sistemelor 480
● NICOLAE BĂRBULESCU, Cu privire la contradicțiile interne ale fenomenelor fizice 485
● PAVEL APOSTOL, O metodologie dialectică de studiere a viitorului 489
● ELENA BELLU, Despre conceptul de purtător material al mișcării 499

OPINII DESPRE CĂRȚI

● PETRU IOAN, Syllogistica perennis 505
● DRĂGAN STOIANOVICI, Bogăția și actualitatea silogisticii 509

Rev. filoz., **XXIV**, 4, p. 401 — 514, București, 1977.

26212.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV № 4 1977

СОДЕРЖАНИЕ

● АНЕТА НУЦУ БУСУЙОК, Революционный дух и творчество 405
● ШТЕФАН НЭСТЭСЕСКУ, Роль принципов суверенитета и независимости в динамике международных отношений 408

ДИСКУССИИ

● РАДУ ФЛОРИАН, Эволюция марксистской теории социального детерминизма в первых десятилетиях нашего века 417

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ЛУДВИГ ГРЮНБЕРГ, Культура и ценность 431
● Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Жорж Бастид и трудности спиритуализма в объяснении человека 435

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ЖАН МАНЬ, (Франция), Новые данные о происхождении христианства 439

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

● И. ДИДИЛЕСКУ, О понятиях возможного в классической модальной логике 455
● ГРИГОРЕ РЫПЯНУ, Проблемы процесса фальсификации в эпистемологии Карла Поппера 460
● ФЛОРИН ДОБРЕСКУ, Семантика эмпирических теорий у Марио Бунге . . . 467
● ТЕОДОР ДИМА, Единство, объединение или синтез науки? 474
● КОРНЕЛ ПОПА, ВЛАД ИОНЕСКУ, Эвристическое и методологическое значение науки о системах 480
● НИКОЛАЕ БЭРБУЛЕСКУ, О внутренних противоречиях физических явлений 485
● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Диалектическая методология изучения будущего 489
● ЕЛЕНА БЕЛЛУ, О понятии материального носителя движения 499

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ПЕТРУ ИОАН, Syllogistica perennis 505
● ДРЭГАН СТОЯНОВИЧ, Содержательность и актуальность силлогистики 509

Философский журнал, **XXIV**, *4*, стр. 401–514, Бухарест, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIV N°4 1977

SOMMAIRE

ANETA NUȚU BUSUIOC, Esprit révolutionnaire et créativité 405
ȘTEFAN NĂSTĂSESCU, Le rôle des principes de la souveraineté et de l'indépendance dans la dynamique des relations internationales 408

DISCUSSION

RADU FLORIAN, L'évolution de la théorie marxiste du déterminisme social dans les premières décennies de notre siècle 417

NOTES PHILOSOPHIQUES

LUDWIG GRÜNBERG, Culture et valeur 431
GH. VLĂDUȚESCU, Georges Bastide et les difficultés du spiritualisme dans l'explication de l'homme 435

LA CHRONIQUE DES IDÉES

JEAN MAGNE (France), Du nouveau sur les origines chrétiennes à la lumière des écrits gnostiques de Nag Hammâdi 439

PROBLÉMES DE LOGIQUE ET DE PSILOSOPHIE DE LA SCIENCE

I. DIDILESCU, Au sujet du sens du possible dans la logique modale classique . . 455
GRIGORE RÎPEANU, Problèmes du processus de falsification dans l'épistémologie de Karl R. Popper 460
FLORIN DOBRESCU, La sémantique des théories empiriques chez Mario Bunge . 467
TEODOR DIMA, L'unité, l'unification ou la synthèse de la science? 474
CORNEL POPA, VLAD IONESCU, La valeur euristique et la méthodologie de la science des systèmes 480
NICOLAE BĂRBULESCU, Au sujet des contradictions internes des phénomènes physiques 485
PAVEL APOSTOL, Une méthodologie dialectique d'étude de l'avenir 489
ELENA BELLU, Sur le concept de porteur matériel du mouvement 499

OPINIONS SUR LES LIVRES

PETRU IOAN, Syllogistica perennis 505
DRĂGAN STOIANOVICI, La richesse et l'actualité de la syllogistique 509

Rev. filoz., **XXIV**, *4*, p. 401 — 514, Bucarest, 1977.

SPIRIT REVOLUȚIONAR ȘI CREATIVITATE

DE

ANETA NUȚU BUSUIOC

Constituirea modului de existență a omului este rezultatul unei mutații ontologice sau, în terminologia introdusă de unii gînditori contemporani, o „tăietură" ontologică.

Esențialul în această mutație ontologică rezidă în faptul că, spre deosebire de alte viețuitoare, care se integrează în condiții de existență date sau își aleg din ambianțele disponibile una sau alta, în funcție de sistemul trebuințelor în mod precumpănitor înnăscute, *omul* statornicește *o nouă modalitate a raportării* față de mediu. Aceasta constă în depășirea simplei integrări în condițiile de existență date, transformarea lor, îndeosebi prin producerea tot mai conștientă a unor condiții inexistente înainte, rezultat al activității sale practice. Altfel spus, omul introduce în lumea sa condiții create de el care modifică structura și dinamica mediului său înconjurător și, prin aceasta, transformă conținutul relației sale cu mediul și, în același timp, modifică structura individualității sale.

Așadar, mutația ontologică intervenită prin apariția existenței umane își are izvorul în această producere de către om a unor noi condiții de existență, ca rezultat al muncii sale, atît în domeniul material, cît și în cel spiritual.

Din acest punct de vedere, munca în special și activitatea practică, în general, sînt productive și creatoare.

Datorită însă faptului că o serie de procese de muncă sau de activități practice sînt răspunsuri la situații, în esență iterative, atît prin reluarea lor de către colectivitate, cît și prin repetarea lor de către individ, desfășurarea activității transformatoare a omului inițial creativă și productivă, devine, sub multiple aspecte, imitativă și reproductivă, schematizîndu-se în tipare care intră în sistemul dispozitivelor de acțiune ale societății. Inventarea și introducerea în practica socială a unor noi modalități de acțiune sau producerea unui bun, a unor valori materiale sau spirituale etc. reprezintă *creație pe plan social*, în timp ce reproducerea stereotipizată, în serie a acestora nu mai are un astfel de caracter.

O caracteristică a condiției umane constă în faptul că ea nu implică numai producere de valori materiale sau materializate obiectual, ci presupune și o reproducție novatoare sau conservatoare a propriei sale structuri.

Teoria marxist-leninistă a dezvoltării sociale a pus în evidență însemnătatea producerii și reproducerii de către oameni a relațiilor sociale în care trăiesc, precum și activitatea creativă desfășurată de ei. Aici se impune o precizare: și în domeniul social se cuvine să deosebim între activitățile creative, *productive* în sensul plenar al cuvîntului, aducînd înnoiri incontestabile și obiectiv verificabile, pe de o parte, și activitățile *reproductive*, necesare, dar lipsite de atributul creativității. Printre activitățile creative trebuie să distingem unele care aduc înnoiri datorită cărora un sistem social anumit, cu o structură determinată își optimizează funcționarea fără alterarea determinației sale calitative și înnoiri care, dimpotrivă, modifică sistemul social în ansamblul său, creîndu-i o structură nouă, calitativ diferită de cea precedentă.

Opoziția dintre creativ-productiv și imitativ, stereotipizat, reproductiv constituie *o contradicție dialectică*, în care *cei doi termeni se presupun reciproc* și nu pot fi absolutizați. Trecerea de la unul din aspecte la celălalt are un caracter procesual, dialectic, complementar, contradictoriu și comportă întotdeauna o combinație variabilă a acestora. Dacă activitatea creativă introduce noul și declanșează procesul realizării sale sociale, atunci activitatea stereotipizată asigură generalizarea, în speță socializarea *noului*, care, într-unul din momentele următoare, mai apropiate sau mai îndepărtate, devine *vechi*.

Importanța dialecticii noului și vechiului, ca lege generală a dezvoltării sociale, a fost relevată, după cum știm, cu insistență în documentele Partidului Comunist Român [1].

[1] Vezi, în acest sens, Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică,

Rev. filoz., XXIV, 4, p. 405 — 416, București, 1977.

Îmbinarea concret-istorică a creativității cu reproducerea stereotipizată evoluează spontan spre stabilizarea sistemului și, prin urmare, spre predominarea celei din urmă în detrimentul activității creative. În societățile divizate în clase antagoniste, unde există o minoritate interesată în limitarea creativității în unele domenii ale vieții sociale și eliminarea acesteia din sfera activităților care ar putea duce la transformarea sistemului social și a structurii sale, amintitul proces determină fenomene de stagnare și chiar de extirpare a creativității, fenomene relevate și de unii teoreticieni contemporani în analiza societății capitaliste [2].

Clasele interesate în transformarea structurală a societății trebuie să promoveze *cu necesitate* manifestarea cît mai deplină a creativității, deci inclusiv în domeniul înnoirii calitative a relațiilor, sistemelor și structurilor sociale. Evident, *folosirea socială* diferită a creativității trebuie analizată pornind de la realitățile sociale concrete. Astfel, revoluția științifico-tehnică constituie, fără îndoială, o expresie a creativității în știință și în tehnică. Manifestarea ei mai pregnantă în unele țări capitaliste dezvoltate sub raport tehnologic nu pledează pentru o înțelegere a capitalismului ca formațiune socială propice creativității în general, ci reflectă avantajele unui monopol multisecular asupra celei mai mari părți a avuției mondiale, fiindcă întregul potențial de creativitate este deliberat orientat spre acele activități care privesc *folosirea* rezultatelor revoluției științifico-tehnice în vederea stabilizării sistemului capitalist.

Sistemele sociale socialiste, în principiu, pot asigura, pentru prima dată în istorie, posibilitatea *folosirii sociale neîngrădite* a creativității și *generalizarea* acesteia pe ansamblul societății.

Interpretînd *creativitatea* ca o *dimensiune fundamentală a condiției umane* și anume, ca dimensiune *prin care ea s-a constituit ca atare*, vom înțelege mai în profunzime semnificația tezei lui Marx că societatea comunistă înseamnă redobîndirea esenței umane de către om. Angajarea deliberată pentru crearea unui nou sistem social cu structură, în principiu, *perfectibilă în mod neîngrădit* înseamnă descoperirea de către fondatorii marxismului a posibilității unui sistem social în care creativitatea, stimularea și generalizarea acesteia pe toate planurile vieții sociale să aibă *caracter de legitate*. Poate nu greșim dacă, din acest punct de vedere, înțelegem *comunismul* — spre deosebire de celelalte formațiuni sociale — drept primul sistem social în care *creativitatea*, dimensiune fundamentală a condiției umane, *devine și principiu constitutiv al sistemului*.

Fără îndoială, procesul istoric al înaintării spre *comunism*, *ca societate a creativității desfășurate* nu este un mers triumfal, ci se realizează printr-o permanentă luptă între *nou* — creativitatea, și *vechiul* — inerția, ce gravitează spre stereotipizare. Dar, în esență, procesul de făurire a societății socialiste, de dezvoltare multilaterală a acesteia și înaintare spre comunism echivalează cu recucerirea treptată de către om a autenticei sale condiții umane — creativitatea, modelarea societății umane în conformitate cu cerințele promovării și afirmării neîngrădite a creativității.

Realizarea creativității ca modalitate de manifestare a dimensiunii esențiale a condiției umane nu este un proces spontan, ci un act deliberat, conștient, inițiat și proiectat de către nucleul, avangarda clasei muncitoare, care, printr-o îndelungată și anevoioasă luptă, realizează revoluția socialistă și mobilizează întreaga societate în procesul istoric de creare a societății socialiste și apoi a celei comuniste.

Caracterul social, colectiv, comunitar al existenței umane necesită, fără îndoială, realizarea scopurilor activității și a valorilor prin acțiuni eficiente care să garanteze îndeplinirea lor. Important este însă faptul că *în societatea socialistă și comunistă se creează condițiile obiective ca activitatea stereotipizată să fie totdeauna subordonată celei creative*.

Înțelegem creativitatea *într-un sens larg*, ca producere a noului, cuprinzînd trei momente: *inițiativa* — sesizarea unei necesități sau trebuințe, a unei probleme necunoscute înainte; *invenția* sau *descoperirea* soluției sau a mijloacelor de soluționare posibile; și *aplicarea ei practică*, introducerea în activitatea respectivă a invenției sau descoperirii corespunzătoare. Ca unitate a acestor momente, *creativitatea* privește *toate dimensiunile existenței umane*: cunoașterea, valorizarea și acțiunea.

Revoluționarismul este o specie a creativității și anume, acea creativitate care vizează înnoirea structurală a sistemului social și, prin aceasta, a condiției umane în ansamblul său. Specificul revoluției socialiste a fost înțeles în acest fel în teoria marxist-leninistă, subliniindu-se faptul că revoluția și construirea socialismului și comunismului ridică masele la nivelul creației istorice conștiente. Constituie o trăsătură distinctivă a revoluționarismului propriu mișcării comuniste fap-

---

1968, p. 273 și urm.; Nicolae Ceaușescu *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975, p. 368 ș.a.

[2] Vezi, în acest sens, de pildă, Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.

tul că nu se limitează la momentul premergător cuceririi puterii și al victoriei în revoluție, ci continuă cu aceeași intensitate, iar, dintr-un punct de vedere, dobîndește o și mai accentuată intensitate în procesul edificării societății socialiste și comuniste.

Experiența Partidului Comunist Român și concepția sa teoretică acordă *atitudinii revoluționare* și *spiritului revoluționar*, semnificația unei *dimensiuni esențiale a omului noii societăți*, a activităților și instituțiilor acesteia.

Remarcabila caracterizare a *revoluționarului*, a comunistului, elaborată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, integrată și în Programul Partidului Comunist Român, precizează că „Partidul nostru, comuniștii nu au alt țel mai înalt decît servirea devotată a intereselor poporului, ale patriei, construcția socialismului și comunismului. Comuniștii nu se deosebesc de ceilalți oameni ai muncii decît prin faptul că înțeleg mai bine problemele dezvoltării economico-sociale, se bazează pe cunoașterea științifică a legităților generale ale evoluției societății omenești. Pornind de la aceasta, ei își asumă răspunderea în fața poporului de a acționa pentru unirea tuturor forțelor, în vederea progresului economico-social al patriei. Animați permanent de spirit de răspundere și de sacrificiu, ei nu doresc — nu trebuie să dorească — nici un fel de alt privilegiu decît acela de a-și servi patria, de a servi poporul, socialismul și comunismul" [3]. Căci, „a fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății" [4]. Nu trebuie uitat că „pentru a fi revoluționar, activist, comunist nu este suficientă însușirea unor teze generale ale clasicilor revoluționari sau a documentelor partidului nostru. Pentru a fi revoluționar, adevărat activist de partid și de stat, comunist în stare să faci față îndatoririlor încredințate, se cere ca, odată cu tezele generale și documentele de partid, să-ți însușești tot ceea ce este nou și avansat în cunoașterea umană, un spirit înaintat, o atitudine intransigentă față de lipsuri și greșeli, o poziție fermă împotriva vechiului, curaj în promovarea noului. Se cere deci însușirea concepției revoluționare, studierea, pe această bază, a fenomenelor sociale și economice, spre a putea acționa în mod conștient pentru transformarea revoluționară a societății și a lumii" [5]. Arătînd că în unele locuri se lucrează „în mod administrativ", că este necesar „*să se lichideze spiritul funcționăresc, birocratic*, ce continuă, din păcate, să se manifeste încă" [6], documentele partidului nostru subliniază că astăzi se impune tot mai stringent „*dezvoltarea spiritului revoluționar*, militant al comuniștilor, al tuturor oamenilor muncii, în lupta pentru înnoirea continuă a societății, împotriva a tot ceea ce nu mai corespunde actualelor condiții istorice, pentru asigurarea mersului ferm înainte pe calea progresului și civilizației" [7]. Mai mult, abordînd problema afirmării „*revoluției tehnico-științifice*, trebuie să avem în vedere că ea *va putea fi realizată, odată cu o afirmare hotărîtă a spiritului revoluționar* în activitatea partidului, cu manifestarea puternică în toate sectoarele vieții de partid și de stat, în toate sferele societății a spiritului revoluționar, caracteristic concepției materialismului dialectic și istoric" [8].

În perspectiva pe care am încercat s-o schițăm aici, este evident că revoluționarismul, atitudinea și spiritul revoluționar reprezintă *forma supremă* și, în același timp, *și cea mai puternic socializată a creativității umane*, datorită faptului că dintre toate formele ei de manifestare este aceea care are un impact global și de mare profunzime asupra sistemului social în ansamblul său și, în consecință, și asupra condiției umane în integralitatea sa.

---

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 116.

[4] *Ibidem*, p. 153.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, 6 oct. 1976, București, Edit. politică, p. 15.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, p. 999. (subl. ns.—A.N.B.).

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 42. (subl. ns.—A.N.B.)

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, p. 999. (subl. ns.—A.N.B.).

ROLUL PRINCIPIILOR SUVERANITĂȚII ȘI INDEPENDENȚEI ÎN DINAMICA RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE

DE

ȘTEFAN NĂSTĂSESCU

Conceptele de suveranitate și independență națională reprezintă *o componentă fundamentală* a strategiei revoluționare de politică externă a Partidului Comunist Român. Viziunea pe care partidul nostru o are asupra principiului suveranității, criteriu axial în jurul căruia gravitează conceptele de cooperare și securitate internațională, nerecurgerea la forță și egalitatea în drepturi, cu sensurile și finalitățile lor specifice, poate fi înțeleasă cel mai bine dacă este înglobată în concepția sa generală cu privire la marile transformări înnoitoare intervenite în viața popoarelor și la direcțiile de dezvoltare a societății internaționale în ansamblul său.

Înțelegerea acestei viziuni, cunoașterea esenței doctrinei și practicii românești cu privire la suveranitate se întregesc dacă se ține seama de faptul că, în general, politica externă a României socialiste, în cadrul căreia conceptele de suveranitate și independență constituie articulații de cea mai mare importanță, reprezintă o școală și este dotată cu un stil. Ca școală, politica externă a Republicii Socialiste România este rezultatul unui îndelungat proces de elaborare, sintetizînd ideile și acțiunile îngemănate cele mai avansate, democratice și progresiste, plămădite în decursul a două milenii de *geniul poporului* român și de reprezentanții săi cei mai iluștri, pentru a face față condiției geografice, geopolitice și geostrategice a spațiului său de existență carpato-danubian. Este neîndoios că în prezent acest fenomen socio-politic care este politica externă a României se bucură de un ascendent calitativ superior pe care i-l conferă fundamentarea sa pe legile obiective, științific argumentate, ale dezvoltării societății omenești, deci și ale societății internaționale, pe concepția marxist-leninistă a materialismului dialectic și istoric. Este însă tot atît de adevărat că politica externă a României, fiind așa cum am arătat, o școală de veche tradiție, reprezintă una din marile instituții ale culturii politice și civilizației românești — alături, de pildă, de școala militară, cu glorioasele ei tradiții — care au servit poporului român drept instrumente de apărare a drepturilor și intereselor sale legitime în etapele succesive ale istoriei europene și a zonelor extraeuropene de interferență, și în raport cu modelele de relații internaționale specifice fiecăreia din aceste etape. Întrucît conceptul de suveranitate este o componentă fundamentală, democratică și progresistă în esența ei, a școlii de politică externă românească, rezultă că pentru poporul român lupta pentru neatîrnare, suveranitate, independență, pentru dreptul de a-și hotărî singur soarta, fără nici o opreliște sau amestec din afară, a constituit ea însăși un factor peren al existenței sale politico-sociale.

Larga retrospectivă istorică prilejuită de *aniversarea* în acest an a o sută de ani de la cîștigarea prin acțiuni combinate politico-diplomatice și militare a *independenței de stat a României* permite să se tragă concluzii și învățăminte asupra rolului și locului de prim ordin al conceptului de suveranitate în gîndirea politică a poporului român. Urmărirea momentelor cruciale în desfășurarea istoriei acestui popor, începînd cu lupta statului dac împotriva pericolului roman și continuînd cu cea a entităților statale române ale Evului Mediu timpuriu pentru păstrarea identității lor de neam în fața invaziilor popoarelor migratoare; ulterior, lupta seculară a celor trei țări române pentru salvgardarea existenței lor de sine stătătoare și, prin aceasta, a însăși ființei poporului român; lupta principatelor române, pentru a învinge presiunile enorme la care erau supuse de către cele trei mari imperii europene limitrofe; lupta plină de sacrificii dar încununată de succes a tînărului stat român pentru cîștigarea independenței de stat față de imperiul otoman și, după 40 de ani, față de imperiul habsburgic prin întregirea țării — toate acestea constituie dovezi grăitoare, de netăgăduit, ale modului în care poporul român a știut să dea expresie de-a lungul veacurilor năzuințelor sale arzătoare de neatîrnare și libertate.

Întrucît împrejurările istorice deosebite ale dezvoltării poporului român au făcut ca preocuparea pentru realizarea suveranității și independenței reale să fie o constantă perenă și de dată foarte îndepărtată, politica externă a țării noastre s-a cristalizat și a dobîndit trăsăturile sale definitorii în baza unui stil care îi este propriu, din care conceptul de suveranitate face parte inseparabilă. Prin stilul politicii externe românești se înțelege în primul rînd faptul că totalitatea componentelor acesteia, inclusiv conceptul de suveranitate, au un sens și o finalitate unice; în baza stilului pe care și l-a modelat secole de-a rîndul, politica externă a României a dobîndit

un mecanism de autoreglare ce asigură coerența dintre concept și acțiune, dintre profesiunea de credință și fapte; prin implicație, stilul politicii externe românești pune în lumină perfecta compatibilitate dintre strategia politică și tacticile diplomatice românești și urmărirea atingerii obiectivului politic cardinal care este menținerea și consolidarea suveranității și independenței naționale. Acest obiectiv cardinal se înscrie, datorită stilului politicii externe a României, pe coordonatele convergente ale tuturor conceptelor și acțiunilor românești în sfera relațiilor internaționale ce au, așa cum am arătat, un sens și o finalitate unice: servirea intereselor naționale legitime ale Republicii Socialiste România. Naționale, deci cele mai cuprinzătoare, legitime, deci bazate pe drept.

Analistul politic străin care urmărește cu atenție aparatul argumentativ al doctrinei socialiste românești cu privire la suveranitate s-ar putea întreba, sau poate chiar ridica obiecția, dacă politica declarată a statului român de servire a propriilor interese naționale prin apărarea conceptului politico-juridic al suveranității și independenței naționale, pe care îl ridică la rang de principiu de politică externă, nu lezează sau măcar nu vine în contradicție cu interesele naționale ale altor state. Răspunsul la această întrebare este deosebit de important întrucît el este de natură să arunce lumină asupra locului pe care îl ocupă politica externă a României în contextul marilor școli contemporane de gîndire politico-diplomatică.

Răspunsul poate fi în parte de natură juridică, în parte de natură politică.

Sub aspect juridic, se atrage atenția asupra faptului că principiul suveranității și independenței naționale care stă la baza politicii externe a României nu diferă de principiul suveranității care, alături de celelalte principii cunoscute, alcătuiește sistemul principiilor fundamentale ale dreptului internațional contemporan. Or, după cum este îndeobște cunoscut, aceste principii, deci și cel al suveranității și independenței naționale, sînt „universal recunoscute", înțelegînd prin aceasta că, practic, toate statele lumii și le-au însușit ca reprezentînd norme de bază ale conduitei lor în relațiile reciproce. Recunoașterea *de jure* a principiilor decurge în primul rînd din faptul că statele lumii, ca membre ale organizației mondiale de vocațiune universală, au aderat la statutul său fundamental care este Carta Națiunilor Unite, ce consfințește aceste principii, precum și la alte documente elaborate de ONU, recunoscînd că acestea corespund în cel mai înalt grad intereselor lor naționale. Pentru a face numai o succintă evocare a cîtorva dintre aceste importante documente, amintim Articolul 2, paragraful 1 din Cartă care prevede că „Organizația este întemeiată pe principiul egalității suverane a tuturor membrilor săi"; Declarația cu privire la principiile de drept internațional relative la relațiile prietenești și cooperarea între state, în care se arată că „fiecare stat se bucură de drepturile inerente deplinei suveranități"; textul definiției agresiunii, care cuprinde prevederea potrivit căreia „este agresiune folosirea de către un stat a forței sale armate împotriva suveranității, integrității teritoriale și independenței politice ale altui stat"; în sfîrșit, Actul final al Conferinței pentru securitate și cooperare în Europa, prevede în paragraful intitulat *Egalitatea suverană, respectarea drepturilor inerente suveranității*, că „statele participante vor respecta fiecare egalitatea suverană și individualitatea celuilalt, precum și toate drepturile inerente suveranității și pe care le cuprinde suveranitatea lor ...". Ca atare, servindu-și interesele legitime pe baza principiului suveranității și independenței naționale, Republica Socialistă România contribuie în același timp la apărarea cauzei fundamentale a statelor și popoarelor lumii de menținere și consolidare a păcii, securității, înțelegerii și colaborării în întreaga lume, cauză pe care aceste principii sînt chemate ele însele să o servească.

Sub aspect politic, nu trebuie scăpat din vedere faptul că la ora actuală, datorită prefacerilor profunde intervenite pe scena internațională, dintre care apariția sistemului socialist mondial și prăbușirea sistemului colonial al imperialismului sînt cele mai semnificative pentru tema avută în vedere, majoritatea membrilor comunității internaționale o constituie state care și-au cîștigat dreptul la o existență de sine stătătoare cu mari sacrificii. Multe din acestea sînt state tinere care văd în menținerea și consolidarea independenței și suveranității lor naționale instrumente politice de primă importanță pentru perfecționarea structurii statale, desăvîrșirea stadiului evolutiv al națiunii, dezvoltarea multilaterală a economiei, îmbunătățirea condiției sociale și materiale a maselor, întărirea capacității lor de combatere și de apărare prin toate mijloacele contra imperialismului, colonialismului și neocolonialismului, îndeplinirea celorlalte sarcini legate de funcțiile lor internă și externă. Mai mult, state naționale de o mai îndelungată tradiție, multe din ele mici și mijlocii, altele chiar mari, continuă să pună în centrul politicii lor naționale apărarea independenței și suveranității lor față de atacurile forțelor mondialiste și integraționiste.

Toate aceste state, îndeosebi cele socialiste, cele care au pășit pe calea dezvoltării de sine stătătoare, în curs de dezvoltare, nealiniate atribuie suveranității și independenței naționale rolul de principii axiale, în jurul

cărora gravitează, dobîndind sensuri noi, corespunzătoare exigenţelor actuale şi de perspectivă ale dezvoltării societăţii internaţionale, toate celelalte principii şi norme ale dreptului internaţional.

Se învederează astfel şi sub acest aspect că prin apărarea intereselor fundamentale ale poporului român pe baza principiului suveranităţii, Republica Socialistă România nu lezează, ci dimpotrivă, acţionează în deplină concordanţă cu interesele vitale ale majorităţii covîrşitoare a statelor lumii, deopotrivă preocupate să-şi asigure protecţia atributelor lor fundamentale ce izvorăsc din suveranitatea inerentă existenţei lor naţionale.

Văzută sub acest unghi, politica externă românească şi accentul pe care aceasta îl pune pe conceptul de suveranitate, nu apar ca fiind singulare în contextul internaţional. Dimpotrivă, în trăsăturile sale esenţiale, ea se situează pe platforma politică largă a luptei pentru independenţă şi suveranitate, egalitate în drepturi, neamestec în treburile interne, desfăşurată de ansamblul statelor amintite mai sus.

La acest stadiu al argumentării oferite de doctrina românească în susţinerea principiului suveranităţii, analistul politic străin ar putea să pună o nouă întrebare, sau chiar să ridice o altă obiecţie. De vreme ce principiile fundamentale ale dreptului internaţional sînt cunoscute şi recunoscute, deci însuşite în mod universal de membrii societăţii internaţionale, atunci care este problema? Oare doctrina românească de specialitate nu bate la o uşă deschisă numai în dorinţa de a face un exerciţiu steril de propagandă, sau de a repeta cîteva cuvinte care sună frumos în rîndurile audienţei internaţionale?

Răspunsul la această întrebare invită la o evaluare complexă şi aprofundată a concepţiilor româneşti, ce se reflectă în documentele politice de stat şi de partid ale ţării noastre, îndeosebi cele elaborate la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român. Studierea atentă a acestor documente va scoate la iveală faptul că în viziunea românească există o distanţă care separă *recunoaşterea universală* a principiilor de *aplicarea lor universală*, o distanţă la capătul căreia se va realiza ceea ce documentele amintite definesc a fi *noua ordine economică şi politică internaţională;* este vorba de un model de relaţii fără precedent între state, ce se va baza nu numai pe recunoaşterea de către state a valorii principiilor noi, progresiste şi democratice, dar şi pe respectarea lor neabătută de către toţi membrii comunităţii internaţionale. Fără îndoială, recunoaşterea universală a principiilor reprezintă un punct cîştigat pentru societatea internaţională, faţă de etapele anterioare ale istoriei relaţiilor interstatale, cînd astfel de principii erau fie necunoscute, fie ignorate, fie negate, în condiţiile în care dreptul la război şi cotropire precum şi dreptul de intervenţie, erau instrumente fireşti de servire a politicilor naţionale. Dar argumentarea românească cu privire la distanţa care există între acest punct cîştigat — recunoaşterea universală a principiilor — şi ce care urmează să fie cîştigat — respectarea lor universală — este legată de împrejurarea evidentă că perioada care s-a scurs de la adoptarea Cartei Naţiunilor Unite (ce poate fi considerată momentul oficial al recunoaşterii valabilităţii principiilor suveranităţii şi independenţei naţionale) şi pînă în prezent, societatea internaţională nu a fost scutită de evenimente internaţionale săvîrşite prin încălcarea acestor principii (manifestări ale politicii imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste sub forma războaielor coloniale, de zădărnicire a luptei de eliberare a popoarelor, războaie de agresiune, intervenţii în treburile interne, crearea de situaţii conflictuale etc.). Dat fiind că principiile erau „universal recunoscute", decurge concluzia logică că statele ce promovau producerea unor astfel de evenimente erau state ce îşi însuşiseră principiile, poate chiar participaseră la elaborarea lor şi poate chiar acţionau în numele lor.

În această situaţie, apare clar că în gîndirea politică românească doctrina nu se face de dragul lucrului în sine; ea are sarcina de a elabora teze realiste, ştiinţific fundamentate, în confruntarea cu viaţa şi experienţa relaţiilor dintre state. Iar dacă ţinem seama de complexitatea actuală a acestor relaţii, doctrina românească, ca de altfel şi laboratorul de politică externă şi factorul său decizional, propun ca simultan cu eforturile pentru realizarea respectării în fapt a principiilor suveranităţii şi independenţei naţionale să se întreprindă eforturi pentru *deslușirea* conţinutului acestor principii, pentru ca statele să ştie de la bun început, în mod clar şi fără echivocuri, ce anume trebuie să aplice, să respecte, în relaţiile lor mutuale. Această necesitate se impune îndeosebi datorită împrejurării, deseori constatate de şcoala de politică externă românească, că în nu puţine cazuri de negocieri diplomatice multilaterale, sau chiar bilaterale, statele nu înţeleg exact acelaşi lucru prin principii sau norme pe care le exprimă dealtfel în formulări similare sau identice.

Pentru a înţelege clar că poziţiile conceptuale româneşti cu privire la suveranitate şi independenţă se ridică deasupra exerciţiilor academice sterile sau a unui simplu conformism politic, constituind rezultatul unei mult mai profunde evaluări a condiţiei României în contextul său internaţional, este cuvenit ca din nou să se întreprindă o analiză a conţinutului documentelor politice de bază

românești, îndeosebi Programul Partidului Comunist Român adoptat la Congresul al XI-lea al P.C.R. Studierea numeroaselor teze programatice ale partidului va arunca lumină asupra faptului că ele converg spre atingerea unui obiectiv fundamental ce stă în fața întregii societăți românești, anume construcția unei etape a dezvoltării sale, definită ca fiind societatea socialistă multilateral dezvoltată. Unele dintre tezele avute în vedere sînt de ordin intern, iar altele, printre care cele cu privire la suveranitate și independență ocupă un loc proeminent, sînt de ordin extern. Tezele de ordin extern țin firește seama tocmai de contextul internațional în care țara noastră își propune atingerea acestui obiectiv. Iar sensurile profunde ale tezelor relative la suveranitate și independență pot fi înțelese dacă se ține seama nu numai de contextul microregional (Balcanii), macroregional (planetar) sau al regiunii mediane (Europa) în care România este chemată să acționeze, dar mai ales de trăsăturile definitorii ale României însăși, ca țară socialistă în curs de dezvoltare, aparținînd categoriei țărilor mici și mijlocii ale lumii. Pentru România, apărarea independenței, suveranității și egalității în drepturi a statelor constituie prin urmare unul din mijloacele de neînlocuit în atingerea obiectivului legitim amintit, în perfectă compatibilitate cu exigențele actuale și de perspectivă ale dezvoltării societății internaționale.

În acest context, este demn de relevat că în expunerea prezentată la Sesiunea solemnă prilejuită de aniversarea centenarului Independenței României, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că la baza tuturor raporturilor internaționale ale României vor fi situate, „ca și pînă acum, în mod ferm, principiile deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc, nerecurgerii la forță și la amenințarea cu folosirea forței. Mai mult ca oricînd trebuie acționat astăzi cu cea mai mare fermitate pentru ca aceste principii să călăuzească întreaga viață internațională, să stea permanent la temelia relațiilor dintre toate statele lumii"[1].

Accentul pe care țara noastră îl pune pe necesitatea respectării neabătute de către ea însăși, precum și de către toate celelalte state a suveranității și independenței naționale ar putea determina analistul politic străin să ridice din nou o obiecție și anume că într-o atare viziune principiile amintite tind să fie absolutizate și situate deasupra oricăror alte concepte majore ce se impun în viața internațională contemporană.

Răspunsul la această obiecție este negativ: doctrina românească nu absolutizează, după cum dealtfel nici nu relativizează, valoarea conceptelor de suveranitate și independență. Suveranitatea și egalitatea în drepturi a statelor sînt atribute fundamentale ale statului, nici absolute, nici limitate, care sub aspect conceptual se traduc în principii ce nu se află într-un vacuum de timp și spațiu, și nici rupte de alte principii sau concepte contemporane din sfera politicii externe. Școala de politică externă românească, și nu numai ea, constată că mai ales începînd cu a doua jumătate a secolului XX diferitele modele ale relațiilor internaționale au încetat să mai funcționeze exclusiv pe planul sistemic național, deplasîndu-se pe planul sistemic mondial, dobîndind în acest fel principii, concepte și o logică proprie, legate de participarea tuturor statelor la viața internațională. Această evoluție se datorează negreșit revoluției tehnico-științifice, comunicațiilor universale, informațiilor instantanee și transporturilor supersonice. Revoluția tehnico-științifică a schimbat practic mediul în care se desfășoară politica internațională a statelor. Este însă esențial să se țină seama că elementele componente de bază ale sistemului global al relațiilor internaționale continuă să fie statele naționale suverane și independente. Acest considerent fundamental conduce la concluzia că, în cadrul actualului model sistemic global, interesele de pace și securitate ale tuturor statelor lumii, și nu numai ale cîtorva, trec prin toate punctele globului pămîntesc. Față de situația nou creată, și pentru a răspunde pe planul conceptual exigențelor teoriei sistemelor, suveranitatea și independența nu pot fi văzute rupt de celelalte principii și concepte. În primul rînd ele se află într-un raport de conexiune și corelație cu egalitatea în drepturi, neamestecul în treburile interne, avantajul reciproc, nerecurgerea la forță sau la amenințarea cu folosirea forței, inviolabilitatea frontierelor, integritatea teritorială, reglementarea prin mijloace pașnice a diferendelor internaționale, egalitatea în drepturi a popoarelor, dreptul lor de a-și hotărî singure soarta, alcătuind împreună cu toate acestea un *sistem* al principiilor fundamentale ale dreptului internațional contemporan. Consecințele aplicative ale situării principiilor suveranității și independenței naționale într-un sistem sînt deosebit de semnificative: respectarea de către un stat a principiului suveranității presupune respectarea de către el a tuturor celorlalte principii; invers, încălcarea de către un stat a unuia sau a altor principii face imposibilă

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Sesiunea solemnă comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, Marii Adunări Naționale și activului central de partid și de stat*, „Scînteia", 9 mai 1977, p. 4.

în fapt respectarea de către acesta a principiului suveranității; mai mult, un stat nu poate invoca un alt principiu de drept internațional pentru a justifica încălcarea suveranității și independenței naționale ale altui stat.

În același timp, suveranitatea și independența națională sînt legate, condiționîndu-se reciproc, de alte concepte fundamentale — interdependență, cooperare, democratizare, securitate, dezarmare, legalitate internațională — pe care le presupune în mod necesar sistemul internațional global.

Această viziune sistemică a principiilor suveranității și independenței naționale în cadrul modelului global al relațiilor internaționale exclude orice interpretare unilaterală — fie ea absolută, fie limitativă — a acestor principii. Într-adevăr, socotirea de către un stat a suveranității sale ca un atribut absolut, în numele căruia poate acționa pe planul relațiilor internaționale, ignorînd sau nesocotind celelalte principii și concepte, inclusiv legalitatea internațională, ar avea consecințe negative incalculabile. Pe plan teoretic, astfel de acțiuni întreprinse în virtutea „suveranității absolute" ar contraveni însuși principiului suveranității ca atare, întrucît încălcarea legalității internaționale presupune încălcarea și a principiului însuși, căci el face parte integrantă din această legalitate; pe plan practic, asemenea acțiuni ar deschide drum liber anarhiei și haosului în relațiile internaționale, ceea ce ar tulbura funcționarea sistemului global peste putință de control.

Invers, a considera suveranitatea și independența națională ca limitîndu-se la una sau unele dintre atributele fundamentale ale puterii de stat sau ca avînd valabilitate relativă în raport cu timpul și spațiul de desfășurare a relațiilor internaționale, ori în raport cu problematica acestora, ar însemna, pe de o parte, nesocotirea conținutului complex al suveranității așa cum reiese el din documentele internaționale ce constituie izvoare de drept; pe de altă parte, această știrbire a atributelor fundamentale ale statului pe planul relațiilor internaționale ar leza interesele sale naționale legitime și i-ar reduce capacitatea de a participa în mod deplin și eficace la soluționarea problemelor majore ale vieții interstatale. Rezultatul ar fi din nou tulburarea funcționării normale a sistemului global și a evoluției acestuia spre o nouă ordine economică și politică internațională.

Constatăm că, de fapt, absolutizarea și limitarea suveranității și independenței naționale sînt două fețe ale aceleiași monede, a cărei circulație nu face decît să servească forțelor imperialiste, colonialiste și neocolonialiste și intereselor pe care acestea le reprezintă.

Am menționat legătura dintre suveranitate și independență națională și conceptele fundamentale care în cadrul sistemului global al relațiilor vizează transformarea lor radicală și instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale — interdependența, cooperarea, democratizarea, securitatea, dezarmarea, legalitatea internațională.

Trecerea în revistă, chiar numai sumară, a întrepătrunderii acestor concepte, este de natură să pună în evidență faptul că suveranitatea și independența constituie verigi necesare în traducerea în viață a oricărora dintre conceptele amintite.

Progresul realizat în știință, tehnologie, comunicații, transporturi etc., care a atras după sine, așa cum am arătat, crearea sistemului global al relațiilor dintre state, fără a duce însă în mod necesar la schimbarea vechii (actualei) ordini internaționale, se traduce prin *interdependența* de diferite categorii între entitățile statale de sine stătătoare; acceptarea interdependenței dintre state ca trăsătură a formelor globale ale relațiilor internaționale face implicit necesar ca dependențele unilaterale să fie înlocuite cu interdependențele multilaterale; iar factorul care asigură realizarea acestei mutații în viața internațională îl constituie respectarea suveranității și independenței naționale a statelor și organizarea pe această bază a unei *cooperări* largi, profitabilă tuturor.

„Întreaga evoluție mondială, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, pune în evidență faptul că astăzi condiția esențială a întăririi păcii și colaborării este respectarea riguroasă a independenței și suveranității fiecărei națiuni" [2].

Evident că raportarea conceptului de cooperare la cel de interdependență, primul constituind un regulator al funcționării normale a celui de al doilea, își întregește înțelesul dacă se are în vedere importanța pe care o prezintă în acest context conceptul de *democratizare;* în absența acestuia cooperarea și-ar pierde sensul logic și ar constitui un simplu eufemism pentru ceea ce ea ar fi în realitate: subordonarea.

Dar ce reprezintă de fapt *democratizarea relațiilor internaționale* pentru a face posibilă cooperarea reciproc avantajoasă în vederea coordonării acțiunilor dintre state? În acest caz, democratizarea dintre state reprezintă declanșarea mecanismului acelui principiu care este expresia concretă politico-juridică a suveranității și independenței naționale însăși, anume egalitatea în drepturi a statelor. Egalitatea în drepturi, indiferent de mărime, sistem socio-politic sau potențial, face posibilă crearea de noi reguli și instituții, demo-

[2] *Idem*, p. 3.

cratice în conținut, ale negocierilor diplomatice bilaterale și multilaterale. Regula rotației, regula consensului și regula discutării în afara alianțelor militare, care democratizează incontestabil relațiile dintre state, nu ar fi posibile fără aplicarea principiului egalității suverane în drepturi. Același principiu permite participarea cu drepturi egale a statelor la dezbaterea și luarea hotărîrilor în problemele majore ale vieții internaționale. Se învederează astfel importanța principiilor suveranității și independenței naționale pentru traducerea în viață a conceptelor de cooperare în condiții democratice și progresiste.

Aceeași legătură organică poate fi constatată între suveranitate și conceptul de *securitate*. Acesta din urmă poate primi, și primește, definiții foarte elaborate și exhaustive, dar, în ultimă și cea mai simplă instanță, ce înseamnă pentru state starea de securitate dacă nu o stare de protecție ce se realizează printr-un sistem liber consimțit de aranjamente politico-juridice, militare și de altă natură, prin care ele se pun la adăpost împotriva oricărui atentat din afară asupra suveranității și independenței lor naționale, asupra libertății lor suverane de a acționa pe plan intern și internațional conform intereselor lor legitime în baza dreptului internațional.

Conceptul de *dezarmare* este și el legat direct și condiționat de principiul suveranității și independenței naționale, mai ales cînd este vorba de state mici și mijlocii, în curs de dezvoltare, care prin urmare au o poziție mai slabă sub aspectul potențialului militar decît statele puternic înarmate. Această legătură poate fi demonstrată prin numeroase argumente, între care intervine, printre altele, și funcția principiului nerecurgerii la forță sau la amenințarea cu folosirea forței, dar este suficient de amintit că, dintre toate celelalte principii și concepte de drept internațional și relații internaționale, cel care constituie protecția cea mai directă și concretă a suveranității și independenței naționale a statelor este dezarmarea generală, în primul rînd nucleară. Deoarece orice discuție despre respectarea suveranității statelor ar rămîne de domeniul filozofiei politice, fără consecințe sensibile pe planul relațiilor interstatale, mai ales în actuala conjunctură complicată a vieții internaționale, dacă nu se acționează pentru eliminarea acelor instrumente materiale apte să aducă o atingere gravă a atributelor fundamentale ale statelor ce decurg din suveranitatea lor, anume înarmările și concentrările de trupe fără precedent în istoria omenirii. Apare astfel că dezarmarea nu se află într-o simplă relație teoretică cu suveranitatea, ci constituie de fapt *garanția materială* a protecției acesteia din urmă.

Argumentația cu privire la legătura dintre suveranitate și celelalte principii și concepte succint trecute în revistă ar putea trezi din nou întrebări sau chiar obiecții din partea analistului politic străin, căruia această prezentare ar putea să-i apară ca o încercare de a condiționa toate celelalte principii și concepte de cele de suveranitate și independență națională. Dacă legătura dintre ele este dialectică, atunci condiționarea este presupusă a fi reciprocă. În acest caz, oare suveranitatea și independența statelor nu sînt la rîndul lor condiționate de conceptele de interdependență, cooperare, democratizare, necesitatea respectării cu bună credință a obligațiilor internaționale și celelalte? În caz afirmativ, atunci care mai este locul și rolul unei suveranități și independențe astfel condiționate, pentru a face totuși posibilă armonizarea politicilor externe, uneori divergente, și a se realiza astfel acordul dintre ele?

Răspunsul la această întrebare, dealtfel justificată, dacă se admite, așa cum este în realitate, că există o relație de condiționare reciprocă între suveranitate și celelalte principii sau concepte fundamentale, este legat în parte de argumentarea potrivit căreia suveranitatea nu poate fi concepută nici în mod absolut și nici în mod limitat. În afara acestei argumentări, se cuvine ca problema să fie judecată și din alt punct de vedere.

Este adevărat că statele nu mai pot, dacă au putut vreodată, să fiinţeze și să se dezvolte izolat unele de altele; astăzi, mai mult ca oricînd, ele își datorează existența, într-o măsură deloc neglijabilă, condiției și ambianței internaționale, cooperării, întrajutorării, în anumite cazuri, și nu rareori, chiar solidarității dintre ele. Firește că astfel de relații presupun dobîndirea de drepturi și asumarea de obligații corelative și compensatorii care să facă posibilă dezvoltarea fiecăruia dintre ele în condiții de stabilitate și ordine internațională. Dacă în ochii unora asumarea de obligații și responsabilități ar putea apărea ca o *sacrificare* a suveranității, în concepția românească acestea apar ca o *exercitare* a suveranității, perfect compatibilă cu întregul ansamblu al atributelor fundamentale ale statului, inclusiv acelea care îi conferă titlul de subiect de drept internațional. Acest considerent de mare importanță pentru înțelegerea punctului de vedere românesc în chestiunea suveranității aruncă lumină asupra faptului că, în esență, suveranitatea, ca atribut esențial al puterii de stat, se realizează în procesul exercitării acestei puteri pe plan intern și, în cazul avut în vedere, pe plan internațional. În virtutea suveranității sale, statul dispune de posibilitatea de a lua toate măsurile pe care le crede de cuviință pentru a-și atinge obiectivele legitime ale politicii sale interne și de a elabora în mod independent o

serie de politici de ordin extern, în cadrul legalităţii internaţionale. Acest punct de vedere românesc nu poate fi disputat întrucît el este confirmat de interpretările politico-juridice pertinente şi legale fundamentale ale factorilor internaţionali de autoritate. Este ceea ce constată de pildă un document al Secretarului general al ONU, întocmit în baza rezoluţiei Adunării Generale din 21 noiembrie 1947, şi anume că „fiecare (stat) are dreptul la propria sa independenţă, în sensul că este liber să acţioneze pentru propria sa bunăstare şi să se dezvolte din punct de vedere material şi spiritual, fără să fie supus dominaţiei altor state, cu condiţia să nu stîrbească sau să încalce drepturile legitime ale altor state" [3].

Întrucît, prin urmare, în contextul internaţional statele, pentru a-şi servi interesele pe baza cooperării reciproc avantajoase, dobîndesc drepturi şi îşi asumă obligaţii în mod corelativ, ele nu pot acţiona fără a ţine seama tocmai de întinderea drepturilor şi obligaţiilor pe care şi le-au asumat. Insistenţa asupra respectării suveranităţii nu poate avea conotaţia unui impas în dezvoltarea cooperării internaţionale sau o slăbire a dinamicii relaţiilor interstatale. O atare conotaţie este contrazisă în practică de faptul că România, stat suveran şi independent, a acţionat şi acţionează ferm pentru a stabili raporturi politico-juridice, economice, culturale, tehnico-ştiinţifice etc. stabile şi de lungă durată, cu un număr din ce în ce mai mare de state ale lumii.

Problema nu se pune, deci, a înţelege suveranitatea şi independenţa ca abstracţiuni, fetişuri sau dogme inoperante pe planul relaţiilor internaţionale, ci ca instrumente politico-juridice reale, al căror conţinut pozitiv constă în contribuţia pe care ele o aduc la dezvoltarea cooperării egale dintre state, la desfăşurarea normală a relaţiilor dintre ele. Măsura suveranităţii unui stat este dată de *libertatea* pe care o are acesta de a se manifesta de sine-stătător şi pe picior de egalitate cu toate celelalte state ale lumii, posibilitatea neîngrădită de a face uz de atributele proprii suveranităţii sale şi, pornind de la această premisă fundamentală, de a contracta obligaţii liber consimţite cu deplina conştiinţă că le poate onora în interesul său şi al comunităţii internaţionale în ansamblul său.

Studierea pronunţărilor româneşti de politică externă la cel mai înalt nivel va fi de natură să clarifice poziţia României în problema suveranităţii. „În definitiv — preciza tovarăşul Nicolae Ceauşescu, referindu-se la această chestiune —, însăşi colaborarea internaţională înseamnă că, pînă la urmă, statele, naţiunile se înţeleg să-şi facă între ele anumite concesii. Principalul este însă ca fiecare naţiune să poată hotărî în deplină libertate, fără nici o constrîngere, formele şi căile de colaborare internaţională. Aceasta înseamnă pînă la urmă o manifestare a independenţei şi suveranităţii" [4]. Iar cu alt prilej, într-un context asemănător, tovarăşul Nicolae Ceauşescu specifica: „... nu poate fi vorba de nici o limitare a suveranităţii. Desigur, în cadrul colaborării între state, fiecare ţară trebuie să facă anumite concesii ... dar însuşi faptul că statele stabilesc cadrul colaborării şi, deci, şi concesiile reciproce este o manifestare a suveranităţii, şi nu o limitare a ei" [5].

Din argumentarea românească în sprijinul suveranităţii şi independenţei naţionale rezultă că nu acestea trebuie să constituie obiectul tranzacţiei pentru a se putea stabili cadrul colaborării internaţionale şi a se putea reglementa multiplele raporturi dintre state; dimpotrivă, asigurarea unei vieţi internaţionale normale reclamă ca însuşi cadrul colaborării internaţionale, natura şi conţinutul raporturilor interstatale să constituie obiectul tratativelor şi tranzacţiilor, şi aceasta prin libera manifestare a voinţei politice suverane a statelor. Acest mecanism al coordonării raporturilor internaţionale corespunde cel mai bine intereselor naţionale ale fiecărui stat şi, în acelaşi timp, constituie garanţia unei organizări juste, democratice şi eficiente a vieţii internaţionale în ansamblul său.

Să nu uităm că suveranitatea şi independenţa popoarelor, atunci cînd sînt reale, reprezintă atribute de o valoare inestimabilă şi de neînlocuit. Experienţa mai veche şi mai recentă a poporului român nu face decît să confirme acest adevăr care pune în lumină odată în plus actualitatea de netăgăduit a statului naţional suveran.

În tot decursul existenţei sale de veacuri poporul român a ştiut că neatîrnarea sa este prima condiţie a unei vieţi mai fericite, a păcii, progresului şi bunăstării sale. Aceasta şi explică lupta sa neînfricată, desfăşurată chiar în cele mai grele condiţii şi în faţa celor mai mari adversităţi, pentru realizarea năzuinţei sale seculare de libertate şi independenţă. În epoca modernă, tocmai înfăptuirea statului naţional independent, al cărui jubileu îl sărbătorim în acest an, a permis poporului român să găsească soluţiile fireşti pentru marile probleme sociale, economice şi culturale ce îi stăteau în faţă; independenţa reală dobîndită prin insurecţia armată victori-

[3] *Doc. A/CN.4/2, art. 4*, p. 58.

[4] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 8, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 569.

[5] Nicolae Ceauşescu, *Op. cit.*, p. 627.

oasă de la 23 August 1944 a fost aceea care a deschis poporului român perspectivele luminoase ale edificării unei societăţi noi, lipsită de exploatare, calea spre socialism şi comunism. Adevărata independenţă şi suveranitate a statului socialist român a dat putinţa întregului popor să se confrunte cu succes nu numai cu problemele de creştere ale construcţiei diferitelor etape ale societăţii socialiste, dar şi cu încercările ce i-au fost impuse de calamităţi naturale în faţa cărora, în lipsa independenţei reale, ar fi rămas neputincios. În independenţa şi suveranitatea sa a găsit naţiunea română forţa titanică, de granit, cu care a biruit greutăţile provocate de inundaţiile din 1970 şi 1975 ; şi tot în acestea a găsit tăria ca strîns unit şi în deplină solidaritate să depăşească momentul devastator care a fost marele cutremur din 4 martie. În răspunsul dat unui corespondent străin, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a aruncat lumină, în puţine cuvinte, asupra acestui adevăr : „Dacă România nu şi-ar fi cîştigat independenţa, dacă nu ar fi obţinut eliberarea sa la 23 August 1944, dacă nu ar fi construit socialismul şi dacă nu ar fi astăzi un stat liber şi independent nu ar fi putut face faţă greutăţilor prin care trece acum"[6].

Acesta este poate argumentul suprem în evaluarea importanţei primordiale pe care o prezintă suveranitatea şi independenţa naţională pentru manifestarea energiilor creatoare ale unui popor. Modul în care naţiunea română a răspuns cu acest prilej la chemarea mobilizatoare a forţei politice în stat care este Partidul Comunist Român este dovada grăitoare, mai presus decît orice teorii şi doctrine, a preţului pe care aceasta o pune pe ceea ce a cucerit cu sacrificii de nespus : suveranitatea şi independenţa.

Iar simpatia şi solidaritatea pe care, practic, toate naţiunile lumii au ţinut să le manifeste în cele mai variate forme faţă de poporul român greu încercat au valoarea de simbol al omagiului datorat unei naţiuni pentru care suveranitatea şi independenţa sînt acele atribute care îi dau măsura existenţei sale cu onoare şi demnitate.

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *Conferinţa de presă ţinută cu ziariştii străini şi români*, „Scînteia", 11 martie 1977, p. 2.

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 4/1977

Din sumar : K. M. DOLGOV, Cultura spirituală a societăţii socialiste dezvoltate ; V. S. PETROV, Socialismul dezvoltat şi internaţionalismul ; A.F. DAŞDAMIROV, Aspecte de clasă şi internaţionale ale conştiinţei şi conştiinţei de sine a naţiunilor socialiste ; Cel de-al II-lea Congres al Societăţii de filozofie din U.R.S.S. ; E. M. JUKOV, Despre raporturile dintre legităţile sociologice şi legităţile istorice ; I. V. SACIKOV, Metodologia ştiinţei : alegerea direcţiei ; M. S. ROGOVIN, A. V. SOLOVIEV, L. P. URVANŢEV, S. S. ŞOTEMOR, Structura psihicului şi problema cunoaşterii ; V. A. ZVEGHINŢEV, Problema corelaţiei dintre limbă şi gîndire şi R.S.T. ; P. I. GALPERIN, Unele probleme ale interrelaţiei dintre gîndire şi limbaj ; M. B. MITIN, Structura socială şi problema drepturilor omului ; I. B. RIURIKOV, Copiii şi societatea ; V. V. SOKOLOV, Moştenirea teoretică a lui Spinoza ; V. E. KEMENOV, Problema integrării cunoaşterii sociale ; J. B. KOZLOVSKI, Cu privire la problema „europenizării" gîndirii filozofice în Japonia.

Marxism Today

(Anglia)

Nr. 1/1977

Din sumar : JOHN GOLLAN, Răspuns la discuţia despre democraţia socialistă ; JOHN HOFFMAN, Dialectica naturii ; J. HARVEY, Teorii despre inflaţie.

Nr. 2/1977

Din sumar : BRIAN SIMON, Educaţie şi schimbare socială : o perspectivă marxistă ; RICHARD GUNN, Este natura dialectică? LOUIS ALTHUSSER, Un punct de vedere critic în rectificarea unei erori : Lisenko — istorie neterminată ; MANC COHEN, Capitalismul englez după război.

Nr. 3/1977

Din sumar : GORDON McLENNAN, Un interviu despre partidul comunist şi unitatea ; ROGER SIMON, Conceptul de hegemonie la Gramsci ; PAUL CORRIGAN, Statul bunăstării ca o arenă a luptei de clasă.

Nr. 4/1977

Din sumar : BORIS LEIBZON, Esenţa şi forma puterii clasei muncitoare ; LAURENCE HARRIS, Politică economică şi teorie marxistă.

CZŁOWIEK I SWIATOPOGLAD

[Omul şi concepţia despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 4/1977

Din sumar : VLADIMIR V. DENISOV, Etologia socială şi agresiunea ; LÁSZLÓ GARAI, Filogeneza socială şi caracterele genetice ; ELŻBIETA LAPIEŚ, Antropologia lui K. Lorenz ; LARYSA SINIUGINA, Mitul în concepţiile psihanalitice ale creaţiei ; ANNA GURANOWSKA-POCZOBUT, Eros şi Thanatos ; JAN WOJTYŃSKI, Note asupra morţii în filozofia existenţialistă ; CZESLAW CZAPOW, Integrarea şi homeostaza psihică ; ADAM SIKORA, Aventură şi istorie ; LEONID M. BATKIN, Paradoxul lui Campanella ; MIKOLAJ J. KONRAD, Asupra sensului istoriei.

Nr. 5/1977

Din sumar : EDWARD KOWALCZYK, Informaţie şi entropie — esenţa interrelaţiilor dintre ele ; STANISŁAW BUTRYN, Problema universalităţii şi invariabilităţii legilor naturii ; IGOR Z. NALOTOW, Cu privire la criteriile legilor naturale ; JÓZEF ANDRZEJ STUCHLIŃSKI, Totalitate şi părţi. Nivelele organizării biologice ; PIOTR WĘGLEŃSKI, Posibilităţile şi perspectivele ingineriei genetice ; WACŁAW ŚMID, Heliocentrismul lui Jean Kepler ; JAROSŁAW ŁADOSZ, Internaţionalismul, lupta ideologică şi cultura socialistă ; IGOR B. JASTRIEBOW, Aspecte contemporane ale dialogului dintre marxişti şi creştini ; EULALIA SAJDAK-MICHNOWSKÁ, Fundamentele axiologice ale dialogului.

DISCUŢII

EVOLUŢIA TEORIEI MARXISTE A DETERMINISMULUI SOCIAL ÎN PRIMELE DECENII ALE SECOLULUI NOSTRU

DE

RADU FLORIAN

La sfîrşitul secolului trecut, aşa cum am mai arătat *, gîndirea marxistă începe să fie dominată de o interpretare unilaterală, economistă a determinismului social. Ea a putut să apară ca urmare a necunoaşterii integrale şi a neaprofundării lucrărilor lui Marx şi Engels privind determinismul social, a absolutizării unor formulări.

În acest context de epocă se înscrie, la începutul secolului al XX-lea, importanta contribuţie teoretică a lui Lenin.

V. I. Lenin (1870—1924) este gînditorul marxist de la cumpăna veacului trecut cu a secolului nostru care a dezvoltat marxismul cu analiza unor elemente noi ale evoluţiei economice şi politice a capitalismului, a dialecticii sistemului mondial capitalist şi a perspectivei procesului revoluţionar, a tipologiei acestuia, a unor aspecte ale acţiunii revoluţionare a clasei muncitoare şi a construcţiei societăţii socialiste în anumite condiţii istorice.

În cadrul operei sale, teoria marxistă a determinismului social, principiile şi conceptele ei nu sînt tratate în mod explicit, pe larg, nu fac obiectul unor cercetări distincte. Aspecte ale ei sînt abordate nemijlocit îndeosebi în *Ce sînt prietenii poporului* şi parţial într-un capitol din *Materialism şi empiriocriticism*, lucrări în care accentul cade pe expunerea şi apărarea ideilor filozofiei marxiste împotriva unor curente ideologice care negau într-o formă sau alta validitatea lor. În ambele lucrări, Lenin relevă valoarea ştiinţifică a ideilor marxiste asupra determinismului, saltul pe care ele l-au reprezentat în cunoaştere, inaugurînd cunoaşterea ştiinţifică a societăţii, procesul de descoperire a legilor sociale.

Astfel, Lenin arăta în mod justificat faptul că teoria marxistă a determinismului social a oferit, pentru prima oară în istoria gîndirii, un criteriu obiectiv pentru a deosebi în aria fenomenelor sociale pe cele importante de acelea neimportante. „Materialismul — scria el — a dat un criteriu cu desăvîrşire obiectiv, desprinzînd *raporturile de producţie* ca structură a societăţii şi creînd posibilitatea de a se aplica acestor relaţii criteriul ştiinţific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de subiectivişti... Analiza relaţiilor sociale materiale... a făcut imediat posibilă constatarea elementului de repetare şi de regularitate şi generalizarea stărilor de lucruri din diferitele ţări într-o singură noţiune fundamentală, noţiunea de *formaţiune socială*. Numai această generalizare a dat posibilitatea de a se trece de la descrierea fenomenelor sociale... la analiza lor strict ştiinţifică, analiză care relevă de exemplu, ceea ce deosebeşte o ţară capitalistă de alta şi cercetează ceea ce este comun tuturor acestor ţări" [1].

Textul dezvăluie, cu totală îndreptăţire, pe de o parte, *principiul epistemologic fundamental* al teoriei marxiste a determinismului social, faptul că ea pune problema cunoaşterii societăţii în aceiaşi termeni ca şi ştiinţele naturii, observînd repetarea variabilelor, a relaţiilor, descoperirea regularităţilor, a legilor ei, iar pe de altă parte subliniază că *variabila obiectivă* a societăţii este structura ei economică, ansamblul relaţiilor de producţie. El se încheie cu expunerea unui *alt principiu epistemologic*, al teoriei marxiste a determinismului social, *cel al reducerii fenomenelor sociale la relaţiile dintre variabilele lor obiective*. Lenin scria în acest sens că: „...numai reducerea relaţiilor sociale la relaţiile de producţie şi reducerea acestora din urmă la gradul de dezvoltare a forţelor de producţie a oferit o bază solidă pentru reprezentarea dez-

* Vezi „Revista de filozofie" nr. 3/1977.

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 136.

Rev. filoz., **XXIV**, *4*, p. 417 — 430, Bucureşti, 1977.

voltării funcțiunilor sociale ca un proces istorico-natural" [2].

Lenin se situează cu claritate în planul ideii lui Marx de a considera societatea ca ansamblu de relații, chiar dacă el suprapune termenul de formațiune socială cu cel de formațiune economică. Interpretarea lui Lenin poate fi dedusă din ideea că raporturile sociale se împart în relații materiale și ideologice, înțelegînd prin acestea din urmă pe cele care se formează pe baza conștiinței sociale, deci inclusiv relațiile politice. În același sens trebuie înțeleasă sublinierea lui Lenin că: „... metoda dialectică... ne obligă să considerăm societatea ca pe un organism viu, în procesul funcționării și dezvoltării lui" [3].

Din textul citat se poate vedea că, în ceea ce privește interpretarea primordialității determinismului economic, Lenin concepea *relațiile de producție* ca fiind *variabila fundamentală a societății*, ceea ce se înscrie pe linia profundă a gîndirii lui Marx, dar că, în același timp, ideea reducerii relațiilor de producție la forțele de producție evidențiază tratarea acestora din urmă drept cauză a celor dintîi.

Lenin introduce clasificarea relațiilor sociale în relații economice (materiale) și relații ideologice, deosebirea dintre ele vizînd modul lor de constituire în raport cu conștiința socială, trecerea sau netrecerea lor prin conștiința socială. Această distincție este adecvată în măsura în care, de pildă, se referă la independența relațiilor de producție sau, altfel spus, la primordialitatea lor față de conștiința socială, la rolul lor determinant și la determinismul lor autonom față de aceasta și nu la faptul că grupurile sociale — elemente componente ale relațiilor de producție — ar fi lipsite de conștiință socială, că ea nu s-ar resimți în comportamentul lor social.

Lenin precizează că stabilirea acestui criteriu are în vedere conștiința raporturilor sociale — conștiința socială — și nu cea individuală care este evident implicată în orice relație, neexistînd, din acest punct de vedere, relații care să nu treacă prin conștiință. Trebuie, însă, remarcat că conștiința individuală este *într-un mod* sau altul manifestarea conștiinței sociale.

Referindu-se la aceeași problemă, Lenin scria în *Materialism și empiriocriticism* că nu are în vedere posibilitatea ca „...o societate alcătuită din ființe conștiente, din oameni, ar putea să existe și să se dezvolte independent de existența acestor ființe conștiente... ci că existența socială este *independentă de conștiința socială a oamenilor*" [4]. Existența socială în accepția sa largă, frecvent utilizată, de *condiții materiale* sau, în aceea mai restrînsă, de *condiții economice*, nu poate fi independentă de conștiința socială decît în sensul că este primordială și determinantă, pentru că dealtfel ea o implică în sine ca o latură specifică, fără de care n-ar ființa ca practică socială. Dealtfel, însuși Marx și Engels au precizat doar faptul că existența socială determină conștiința socială. Însăși funcționalitatea relațiilor economice implică o conștiință socială determinată.

Contribuția fundamentală a gîndirii leniniste la teoria marxistă a determinismului social este una indirectă, deoarece *e inclusă în subtextul teoriei sale despre revoluție*, în implicațiile ei. Reconstituirea sa, care este deosebit de dificilă, întrucît Lenin nu a expus închegat teoria sa asupra revoluției în nici o lucrare și cu atît mai puțin implicațiile ei în sfera teoriei determinismului —, poate fi asigurată numai prin analiza *teoriei revoluției*.

Aceasta se întemeiază pe faptul că dialectica sistemului mondial capitalist generează situații în care o societate cu o dezvoltare redusă sau cu una medie a relațiilor capitaliste, o societate înapoiată din punct de vedere economic poate să devină o breșă în sistemul capitalist, terenul desfășurării unui proces revoluționar socialist care s-o situeze, pe plan politic, printre societățile avansate. În lucrările sale *În jurul lozincilor Statelor Unite ale Europei*, *Programul militar al revoluției proletare*, Lenin a denumit această particularitate a dialecticii sistemului capitalist *dezvoltarea inegală economică și politică a societăților capitaliste*. Ea face posibilă, printre altele, și transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă.

Explicația acestei particularități a dezvoltării sistemului mondial capitalist rezultă din *aglomerarea și suprapunerea unor contradicții sociale variate* într-o componentă sau alta a sistemului, din *caracterul lor exploziv* într-un moment sau altul al evoluției sociale, din *maturizarea forțelor revoluționare* și *din acțiunea lor*, pe acest fundal, îndreptată spre ruperea sistemului. Într-un astfel de context social se produce o inegalitate, un decalaj între dezvoltarea economică și cea politică a societății, apare *posibilitatea unei dezvoltări politice rapide a societății* care s-o *devanseze relativ* pe cea economică.

Iată cîteva texte semnificative în care Lenin explică conturarea acestei situații în Rusia. Astfel, în lucrarea *Catastrofa care ne amenință și cum luptăm împotriva ei* Lenin scria: „Datorită unui șir de cauze istorice, starea de înapoiere mai accentuată a Rusiei, neasemuitele greutăți provocate de război, descompunerea totală a țarismului, tradițiile —, încă foarte vii ale anului 1905 —, revoluția a izbucnit în Rusia înainte de a

---

[2] *Ibidem*, p. 137.

[3] *Ibidem*, p. 186.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 341.

izbucni în alte țări. Revoluția a făcut ca în cîteva luni Rusia să ajungă din urmă, sub raportul orînduirii *politice*, țările înaintate"[5].

Cu alt prilej, Lenin sublinia că: „Noi știm că împrejurările au scos în frunte detașamentul *nostru*, detașamentul din Rusia al proletariatului socialist, nu în virtutea meritelor noastre, ci în virtutea stării deosebit de înapoiate a țării noastre..."[6]. Iar în altă parte, Lenin scria în același sens că: „...numai starea de slăbiciune deosebită, de înapoiere deosebită a capitalismului și situația strategică-militară deosebit de grea au făcut ca, în virtutea desfășurării evenimentelor noi să fim obligați să trecem înaintea celorlalte detașamente, fără a mai aștepta pînă cînd aceste detașamente se vor ridica la luptă și ne vor veni în ajutor"[7]. În sfîrșit, un ultim text elocvent despre aceeași problemă: „Ne-a fost dat — ca urmare a desfășurării evenimentelor militare și a evenimentelor politice, a dezvoltării capitalismului în bătrînul Occident civilizat și a condițiilor sociale și politice în colonii — să facem primii o *breșă* în vechea lume burgheză într-un moment în care țara noastră era, din punct de vedere economic, dacă nu chiar cea mai înapoiată, apoi una dintre cele mai înapoiate"[8].

Plecînd de la realitățile procesului revoluționar din 1917, Lenin dezvoltă concepția despre procesul trecerii la socialism, în sensul că acest proces nu trebuie să aștepte maturizarea deplină, în condițiile societății capitaliste, a premiselor noii orînduiri, întrucît ele pot fi conturate și dezvoltate după începerea procesului, după instaurarea noii puteri sociale. Aceasta a constituit una dintre problemele centrale ale disputei dintre Lenin și social-democrații la sfîrșitul deceniului al II-lea al secolului nostru.

Respingînd obiecțiile social-democrației, care considera că numai în prezența *tuturor* premiselor economice, politice și culturale este posibilă declanșarea procesului revoluționar, Lenin scria: „...nu putea oare un popor care s-a pomenit în fața unei situații revoluționare ca aceea care s-a creat în timpul primului război imperialist... să se avînte într-o luptă care-i oferea măcar unele șanse de a-și cuceri condiții nu prea obișnuite pentru dezvoltarea mai departe a civilizației?"[9]

Iar în altă parte, el proclama în același spirit: „Dar dacă în condițiile de înapoiere în care am pășit la revoluție ne lipsește dezvoltarea industrială necesară, ce ne rămîne de făcut: să renunțăm? să ne dăm bătuți? Nu, vom trece la această muncă grea, ne aflăm pe calea cea dreaptă"[10]. Și referindu-se la un anumit nivel de cultură, ca premisă a socialismului, Lenin afirma: „Dacă pentru făurirea socialismului este nevoie de un anumit nivel de cultură..., de ce n-am putea să începem mai întîi prin a cuceri pe cale revoluționară premisele necesare pentru acest anumit nivel, urmînd ca după aceea, pe baza puterii de stat muncitorești-țărănești și a orînduirii sovietice, să ne punem în mișcare pentru a ajunge din urmă cît mai repede celelalte popoare?"[11].

Concluzia firească a acestei optici nu putea fi decît aceea că revoluția socialistă nu trebuie să izbucnească neapărat în societățile cele mai avansate din punct de vedere industrial, *premisele primordiale* ale declanșării ei fiind *diversitatea și acuitatea contradicțiilor sociale*, precum *și dezvoltarea politică a forțelor sociale revoluționare*. Cred că se poate stabili o legătură între această teză și interesul lui Lenin pentru contradicția dialectică, profund vizibil în *Caiete filozofice*, cînd remarca printre altele: „Numai ridicate la culmea contradicției diversitățile devin mobile (regsam) și vii una față de alta, dobîndesc aceeași negativitate care constituie *pulsația lăuntrică a automișcării și a vieții*"[12].

Din punctul de vedere al *teoriei marxiste a determinismului social*, textele din lucrările lui Lenin redate anterior relevă *noi aspecte ale relației dintre determinismul economic și cel politic, ale determinismului social global*. Astfel, ele pun în evidență faptul că *determinismul politic*, departe de a fi un produs pasiv, un reflex automat al celui economic, *are un rol specific autonom*, devenind uneori, ca în perioadele revoluționare, hotărîtor față de determinismul economic, îndeplinind rolul unui *instrument al făuririi noii orînduiri*, al creării cîmpului de manifestare pentru un nou determinism economic.

Se degajă, de asemenea, ideea unor determinări ale societății ale cărei componente *nu au automat un nivel de dezvoltare identic*, egal, în sensul că unui nivel al dezvoltării economice determinate nu-i corespunde obligatoriu același nivel de dezvoltare a claselor și categoriilor sociale, a organizării și conștientizării lor, a instituțiilor lor politice, a forței lor sociale. Imaginii unei societăți ale cărei componente se dezvoltă egal, ale cărei

---

[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 34, București, Edit. politică, 1965, p. 210.

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 37, București, Edit. politică, 1965, p. 65.

[7] *Ibidem*, p. 142.

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 80 (subl. ns.).

[9] *Ibidem*, p. 402.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 44, București, Edit. politică, 1967, p. 313.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 45, p. 403.

[12] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, Edit. politică, 1956, p. 112.

forme de mișcare sînt un reflex pasiv al determinismului economic, i se substituie aceea a unei orînduirii ale cărei componente au *o formă de mișcare proprie* și deci *un determinism specific față de cel economic, primordial*, ceea ce permite *apariția unor decalaje între nivelurile lor de dezvoltare*.

Totodată, aceste texte conduc la ideea că o verigă fundamentală a funcționării determinismului social o reprezintă *contradicțiile sociale*, ele avînd rolul primordial în determinarea acțiunii social-politice a claselor și, deci, a ritmului procesului istoric, a accelerării sale revoluționare.

Pe această bază a conceput Lenin *relația specifică și complexă dintre determinism și acțiunea socială, rolul activ al politicii revoluționare* de deschidere a unei noi perspective sociale. Trebuie subliniat, în această privință, felul în care Lenin consideră relația dintre interesele economice și cele politice ale proletariatului, dintre formele economice și cele politice ale luptei sale de clasă, respingînd optica interpretării determinist-economiste, mecaniciste. Astfel, el scria în lucrarea *Ce-i de făcut*: ,,Din faptul că interesele economice joacă un rol hotărîtor *nu rezultă nicidecum* vreo concluzie în privința însemnătății primordiale a luptei economice (= sindicale), deoarece interesele de clasă cele mai esențiale, «hotărîtoare» pot fi satisfăcute numai prin prefaceri *politice* radicale în general; îndeosebi interesul economic fundamental al proletariatului poate fi satisfăcut numai printr-o revoluție politică, care să înlocuiască dictatura burgheziei prin dictatura proletariatului'' [13].

Cu alte cuvinte, deși interesele economice sînt primordiale în determinarea poziției clasei muncitoare, *formele luptei politice* sînt cele care pot asigura satisfacerea lor radicală și deplină și nu formele luptei economice, așa cum s-ar putea crede în temeiul unei analize determinist-economice. Aceasta, deoarece, numai formele luptei politice ale clasei muncitoare pot determina eliberarea sa totală, desființarea poziției sale de clasă exploatată și dominată, de clasă alienată. Trebuie adăugat, în sprijinul acestei afirmații, faptul că *interesele politice* ale proletariatului, formulate pe baza marxismului științific, sînt *expresia cea mai riguroasă* atît a poziției și a revendicărilor sale economice cît și a scopurilor, a căilor și mijloacelor social-politice de realizare a lor.

În timp ce analiza determinist-economistă surprinde doar o singură latură a societății, fie ea și primordială, ceea ce îi imprimă caracterul mecanicist, analiza lui Lenin dezvăluie compunerea variată a fenomenelor sociale, unitatea dintre determinarea economică, obiectivă și cea conștientă, subiectivă a acestora. Interesele politice, formele politice ale luptei de clasă sînt *manifestarea acestei unități dialectice* a compunerii societății și de aici rezultă eficiența lor socială.

În acest spirit, în perioada de după Revoluția din Octombrie, Lenin afirma că: ,,Politicul este expresia concentrată a economicului... Politicul nu poate să nu aibă întîietate față de economic'' [14].

Ideea lui Lenin exprimă faptul că acțiunea clasei muncitoare trebuie să fie politică pentru a răspunde intereselor ei fundamentale, că în acțiunea socială *criteriul politic primează* deoarece este conștientizarea poziției, a intereselor economice ale clasei. Dar aceasta nu înseamnă o anulare a rolului primordial al determinismului economic din societate, o înlocuire a acestuia cu determinismul acțiunii politice. O acțiune social-politică care nu se încadrează în limitele determinismului economic, a posibilităților acestuia eșuează în mod iremediabil.

Faptul că *determinismul politic nu se poate substitui celui economic* a fost frecvent subliniat de către Lenin, care a arătat că avansul politic realizat prin victoria revoluției socialiste, în condițiile unei economii înapoiate, trebuie obligatoriu completat cu făurirea unei economii socialiste avansate, fără de care nu există societate socialistă în accepția stabilită de socialismul științific, nu se poate asigura superioritatea ei istorică. Astfel, după ce în lucrarea citată anterior, *Catastrofa care ne amenință și cum luptăm împotriva ei*, arăta că Rusia a reușit să ajungă din urmă în plan politic țările înaintate, Lenin continua: ,,Dar acest lucru nu e suficient... ori vom pieri, ori vom ajunge din urmă țările înaintate și le vom întrece și din *punct de vedere economic*'' [15].

Relația de mare complexitate dintre acțiunea politică și determinismul social a pus problema unei cunoașteri de mai mare rigoare a *limitelor ei* pentru evitarea sau micșorarea riscului elaborării unor scopuri nerealiste, a adoptării unor mijloace neadecvate, neconforme scopului, aspect pe care Lenin nu l-a abordat, ceea ce a favorizat apariția unor interpretări voluntariste ale ideii sale. *Acțiunea politică nu-și poate propune orice fel de țeluri și nici să le realizeze prin orice mijloace*, ambele trebuind să fie expresia posibilităților reale ale unei societăți. Este suficient să menționăm, de pildă,

[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, București, Edit. politică, 1961, p. 45.

[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, București, Edit. politică, 1966, p. 290—291.

[15] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 34, p. 210.

în acest sens, că o decizie politică nu exprimă automat cerințele determinismului economic, datorită caracterului probabilistic al acestuia, a posibilității existenței mai multor alternative pentru aceeași cerință economică. Necesitatea politică nu se suprapune automat celei economice, datorită totodată propriei sale autonomii.

Lenin a aprofundat diferite alte aspecte ale concepției sale privind rolul activ al politicii revoluționare în dezvoltarea socială, cum este acela al *influenței hotărîtoare a ideologiei*. El a formulat, continuîndu-l pe Marx și Engels, cunoscuta teză de mare răsunet teoretic și practic, după care: ,,Fără teorie revoluționară nu poate să existe nici mișcare revoluționară'' [16], după cum a surprins particularitatea fundamentală a ideologiei de a avea caracter de clasă, ceea ce reprezintă de asemenea o contribuție leninistă de seamă la dezvoltarea teoriei marxiste a determinismului social.

O altă componentă a aceleiași concepții leniniste este aceea privind *rolul partidului revoluționar* ca premisă obligatorie a unei acțiuni accelerate a dezvoltării istorice. Lenin a insistat adesea asupra rolului determinant al partidului revoluționar al clasei muncitoare în conducerea și victoria revoluției, asupra condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească partidul pentru a conduce procesul revoluționar. Tezele leniniste în această direcție au o incidență directă asupra problemelor determinismului social contemporan, dezvăluind una dintre laturile lui distinctive.

Se poate afirma, în lumina celor arătate, că *principalele contribuții ale lui Lenin* la teza marxistă a determinismului social *accentuează spiritul ei dialectic*, o delimitează de interpretarea sa mecanicistă.

Nu poate fi ignorată în această succintă analiză lucrarea lui **N. Buharin** (1888—1938), *Teoria materialismului istoric*, care a influențat gîndirea marxistă din deceniul al treilea al secolului nostru. Lucrarea este o prezentare a unor probleme principale ale materialismului istoric, ca și o tentativă de a aborda noi aspecte teoretice. Pot fi menționate, în această privință, elemente ca: formularea conceptelor de *echilibru* și *dezechilibru al sistemului social*, diferențierea unor *niveluri ale suprastructurii*, studierea *particularităților societăților de tranziție* etc.

Prin modul în care interpretează determinismul marxist, prin ideile sale principale, cartea lui Buharin se situează pe linia interpretativă proprie lui Plehanov, așa cum sublinia Gramsci cu deplină îndreptățire. Această filiație este deosebit de pregnantă în analiza pe care Buharin o face dialecticii raportului dintre forțele și relațiile de producție. Astfel, el consideră ca și Plehanov că într-un stadiu determinat al societății, mijloacele de producție determină relațiile de producție. După ce afirmă că într-o perioadă dată relațiile de producție sînt determinate ,,de tehnica, de sistemul de mașini, de combinările lor, de organizarea aparatului material al uzinei'', autorul subliniază categoric că: ,,...Tot așa cum din tehnica Greciei și a Romei antice decurgeau raporturile de producție corespunzătoare producției mici și mijlocii, la fel raporturile marii producții decurg din tehnica modernă'' [17].

La fel ca în numeroase formulări întîlnite la Plehanov, în lucrarea *Teoria materialismului istoric* se afirmă că diferite elemente ale suprastructurii ,,depind de evoluția forțelor productive'' [18]. Chiar atunci cînd autorul lucrării admite că filozofia nu este dependentă nemijlocit de tehnică, el ajunge să conchidă că ultima explicație a unei doctrine filozofice trebuie căutată tot în stadiul tehnicii [19].

Același sens fără echivoc are și aserțiunea că ,,sistemul suprastructurilor, de la suprastructura politico-socială, pînă la suprastructura filozofică inclusiv, este legat de baza economică și de sistemul tehnic al unei societăți date, ca o verigă indispensabilă în lanțul fenomenelor sociale'' [20].

Din toate acestea rezultă că *tehnica este concepută ca factorul determinant al dezvoltării sociale în ansamblul ei*, ca sursă a tuturor fenomenelor sociale. Reducerea acestora la tehnică, așa cum se procedează, de pildă, în cazul științelor tehnice a căror istorie este echivalată cu aceea a aparatului tehnic, este *tipică pentru explicația mecanicistă a societății*. Gramsci observa în această privință că pentru întemeietorii marxismului ,,dezvoltarea economică e determinată de condițiile materiale, dar nu le reduc pe acestea la «metamorfoza instrumentului tehnic'' [21].

Rolul determinant al forțelor de producție, rolul lor de cauză ultimă a tuturor fenomenelor sociale — *problemă considerată a fi fundamentală în cadrul materialismului istoric* — este explicată de autorul *Teoriei materialismului istoric* prin faptul că ,,ele exprimă corelația dintre societate, ansamblu real determinat și mediul său... *Or, o relație între mediu și sistem este o mărime care determină, în ultimă*

[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, București, Edit. politică, 1959, vol. 6, p. 23.

[17] N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, Paris, Editions Anthropos, 1971, p. 145—146.

[18] *Ibidem*, p. 163.

[19] *Ibidem*, p. 190.

[20] N. Boukharine, *op. cit.*, p. 240.

[21] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 122.

analiză, mișcarea oricărui sistem. Este una dintre legile generale care reglează dialectica formei în mișcare" [22].

Această explicație nu ține însă seama de *particularitatea fundamentală a sistemului social de a se autoregla*, ceea ce însemnează că el își reglează în anumite limite relația sa cu mediul. Acest aspect al problemei nu este luat în considerare de teza care afirmă rolul determinant al tehnicii și tocmai de aceea ea lasă, în fond, fără răspuns întrebarea privind *cauza* evoluției tehnicii, a mijloacelor de producție.

La aceasta trebuie adăugat că teza rolului determinant al tehnicii în funcționarea și dezvoltarea societății nu ține seama de autonomia proprie diverselor categorii de fenomene sociale, fie ele din sfera relațiilor de clasă, politice sau spirituale, subapreciază caracterul specific al mișcării acestora.

Caracterul mecanicist al interpretării determinismului social marxist în cartea lui Buharin rezultă printre altele și din afirmarea ideii că ,,echilibrul intern (al structurii) este un factor care depinde de echilibrul extern. El este «funcție» de acest echilibru extern" [23]. Cu alte cuvinte, ceea ce determină dinamica unui sistem nu sînt relațiile și contradicțiile sale interne, ci acelea dintre sistem și mediu, externe sistemului.

Aceeași interpretare mecanicistă a determinismului marxist se evidențiază pregnant din negarea rolului întîmplării în societate, ca urmare a identificării ei eronate cu independența de cauză: ,,Dacă totul se desfășoară în mod esențial în conformitate cu anumite legi și, dacă, în general, nu există nimic accidental, adică independent de orice cauză, este clar că hazardul istoric nu poate nici el exista. Orice eveniment istoric, oricît de accidental ne apare, este, în realitate, total supus anumitor condiții; se înțelege în mod obișnuit prin hazard istoric fenomenul care a avut loc ca urmare a intersecției mai multor serii de cauze, din care noi nu cunoaștem decît una" [24]. Apare, astfel, și o a doua înțelegere greșită a întîmplării ca fiind evenimentul a cărui cauză este necunoscută în totalitate, adică, ea ar aparține domeniului cunoașterii și nu realității obiective. Numai în acest fel a putut Buharin să ajungă la concluzia că întîmplarea trebuie alungată din științele sociale.

Opunînd necesitatea întîmplării, ignorînd dialectica reală a manifestării necesității printr-o succesiune de întîmplări, faptul că, după expresia lui Marx, istoria universală ar fi ,,de natură foarte mistică, dacă «întîmplarea» n-ar juca nici un rol" [25], autorul *Teoriei materialismului istoric* ajunge la o imagine fatalistă a istoriei. Necesitatea în istorie este identificată cu aceea din natură, fără a se ține seama de formele ei specifice. Întrucît ea se realizează prin intermediul unor forțe sociale a căror acțiune depinde de capacitatea lor de conștientizare adecvată cerințelor determinismului social, de posibilitățile lor de influențare și stăpînire a acestuia, că ea a depins și depinde încă, în condițiile existenței claselor adverse, de înfruntarea lor, necesitatea obiectivă în societate nu are caracter automat, ci unul probabilistic și tendențial.

Gramsci remarca cu totul întemeiat că încercarea lucrării lui Buharin de a reduce determinismul social, toate fenomenele sociale la o cauză ultimă, la cauza finală este ,,una dintre urmele cele mai clare ale vechii metafizici" [26].

Lucrările cu caracter filozofic ale lui **I. V. Stalin** (1879—1953) deși sînt de mică întindere și-au imprimat puternic pecetea asupra gîndirii marxiste pe o întindere de aproape trei decenii, pînă în anii '60, din cauze care n-au provenit, în primul rînd, din valoarea lor teoretic-cognitivă.

Lucrările filozofice ale lui Stalin se situează și ele pe linia interpretării lui Plehanov a determinismului social marxist, suferă o *pronunțată deformare mecanicistă*.

Această deformare este deosebit de pregnantă în prezentarea de către Stalin a raportului dintre forțele și relațiile de producție, în conceperea celor dintîi drept cauză a celor din urmă. ,,A doua particularitate a producției — se arată în *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric* — constă în faptul că schimbările și dezvoltarea ei încep întotdeauna cu schimbările și dezvoltarea forțelor de producție, în primul rînd cu schimbările și dezvoltarea uneltelor de producție. Forțele de producție sînt, așadar, elementul cel mai mobil și cel mai revoluționar al producției. La început se schimbă și se dezvoltă forțele de producție ale societății, iar apoi, în *funcție* de aceste schimbări și *în conformitate cu ele*, se schimbă relațiile de producție dintre oameni, relațiile economice dintre oameni" [27]. Stalin consideră că influența relațiilor de producție asupra forțelor de producție se manifestă prin rolul lor de accelerator sau de încetinitor a dezvoltării acestora. ,,Prin urmare — conchide el — forțele de producție sînt nu numai elementul cel

---

[22] N. Boukharine, *op. cit.* p. 343.
[23] *Ibidem*, p. 78.
[24] *Ibidem*, p. 43.
[25] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, București, Ed. politică, 1967, p. 437.
[26] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 103.
[27] I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, E.P.L.P., București, 1952, p. 569.

mai mobil și mai revoluționar al producției; ele sînt totodată și elementul determinant al dezvoltării producției" [28].

Schema lui Stalin, după care forțele de producție o iau înainte, iar relațiile de producție rămîn în urmă, și care implică absolutizarea contradicției dintre ele, face imposibilă explicarea dinamicii forțelor de producție, în general, în condițiile capitalismului în mod special. Astfel, tabloul istoric al dezvoltării forțelor de producție, prin care se încearcă susținerea ideii amintite, este de mare simplism și greșit, deoarece consemnează, printre altele, „trecerea de la uneltele de producție meșteșugărești la mașină și transformarea producției meșteșugărești și de manufactură în industrie mecanică" [29], formulare care prezintă procesul ca și cînd ar fi fost spontan, fără a ține seama de faptul că el s-a desfășurat sub imperiul relațiilor de producție capitaliste. Stalin considera în mod greșit manufactura drept o formă de producție, în timp ce, așa cum arată Marx în *Capitalul*, ea era o formă nouă de organizare a producției, o manifestare a noilor relații capitaliste.

Absolutizarea contradicției dintre forțele și relațiile de producție ale unei orînduiri și — așa cum se va vedea — ideea evoluției relațiilor de producție de la rolul de accelerator la cel de frînă a dus la concluzia falsă a nedezvoltării depline a forțelor de producție în capitalism, a stagnării lor, teză care este în totală opoziție cu ideea întemeietorilor marxismului privind revoluționarea continuă a mijloacelor de producție, ca o condiție a funcționării economiei capitaliste.

Prin ideea sa privind rolul cauzal al mijloacelor de producție în determinarea modului de producție, Stalin împărtășește concepția despre rolul determinant al tehnicii în funcționarea și dezvoltarea societății, reduce și el determinismul social la unul tehnico-economic. El explică mobilitatea mijloacelor de producție, dezvoltarea lor prin activitatea spontană a producătorilor în vederea ușurării muncii lor sau în vederea obținerii unor avantaje directe. El scrie astfel că „...oamenii, perfecționînd cutare sau cutare unealtă de producție, cutare sau cutare element al forțelor de producție... nu le înțeleg (rezultatele sociale ale perfecționărilor — n.ns.) și nu se gîndesc la ele, ci numai la interesele lor zilnice, cum să-și ușureze munca și să obțină vreun avantaj direct și concret" [30]. Este evident, însă, că în acest fel se confundă perfecționarea tehnică întîmplătoare cu transformarea mijloacelor de producție, adevărat proces cu caracter social care se extinde pe aria întregii societăți, se imprimă asupra ansamblului economiei.

Marele progres al forțelor de producție în capitalism, fie că este vorba de revoluția industrială sau de revoluția științifico-tehnică contemporană, nu a rezultat — și nu putea să rezulte — din perfecționarea spontană, întîmplătoare a mijloacelor de producție, în vederea ușurării muncii sau a altor avantaje directe pentru producători. Cum ar fi putut producătorii disparați să înfăptuiască progresul tehnic de anvergura celui cunoscut fără capitalul necesar sau fără dezvoltarea științifică pe care-o implică în zilele noastre?

Rămîne, în fond, fără răspuns întrebarea privind sursele primare ale mobilității forțelor de producție și, implicit, apare inconsistența ideii ce susține rolul lor cauzal față de relațiile de producție.

Dealtfel, în lucrarea *Problemele economice ale socialismului în U.R.S.S.*, Stalin recunoaște indirect, dar fără a retracta teza sa anterioară că dezvoltarea forțelor de producție este determinată de ceea ce el numește noile relații de producție. Referindu-se la rolul noilor relații de producție, el scrie că: „...noile relații de producție sînt acea forță *principală* și hotărîtoare care propriu-zis determină dezvoltarea mai departe — o dezvoltare puternică — a forțelor de producție și fără de care forțele de producție sînt condamnate la lîncezire, cum este cazul astăzi în țările capitaliste" [31]. Este negată în aceste rînduri ideea forțelor de producție ca elementul cel mai mobil și mai revoluționar al producției, ideea rolului lor determinant.

Cu toate acestea, formularea lui Stalin este greșită deoarece nu numai relațiile noi sînt o forță determinantă a dezvoltării forțelor de producție, ci, așa cum se poate constata ușor, și relațiile capitaliste postbelice, care, deși, nu pot fi considerate ca *noi*, au îndeplinit acest rol.

Pe de altă parte, optica lui Stalin, care opune continuu relațiile noi celor vechi, fără a stabili sistemul de referință, adică orînduirea la care se referă, este *unilaterală*, deoarece ignoră dialectica reproducerii orînduirii date, a modului ei de producție, determinată de relațiile dominante. Dacă în societatea feudală au existat relații noi și vechi, nu același lucru se poate afirma pentru societatea capitalistă, ceea ce arată că Stalin absolutizează particularitățile istorice ale unei anumite dialectici a raporturilor dintre forțele și relațiile de producție.

Teza după care relațiile de producție ar evolua „de la rolul de frînă a forțelor de pro-

[28] *Ibidem*, p. 570.
[29] *Ibidem*, p. 570.
[30] *Ibidem*, p. 575.
[31] I. V. Stalin, *Problemele economice ale socialismului în U.R.S.S.*, E.P.L.P. București, 1952, p. 141.

ducție la rolul de motor principal al mersului lor înainte și de la rolul de motor principal la rolul de frînă a forțelor de producție" este eronată, are la bază o confuzie logică, întrucît nu ține seama de faptul că *nu aceleași relații de producție* îndeplinesc mai întîi rolul de frînă și apoi cel de motor accelerator al forțelor de producție, ci două tipuri diferite de relații, aparținînd unor moduri de producție diferite. După cum nu toate tipurile de relații de producție parcurg obligatoriu trecerea de la rolul lor de accelerator la cel de frînă. Relațiile capitaliste la care se referă Stalin nu cunosc această evoluție, contradicțiile și dificultățile pe care le generează ele economiei provin, așa cum arată analiza lui Marx din *Capitalul*, din cele două tendințe contrarii pe care le imprimă forțelor de producție: aceea a dezvoltării lor *absolute* și aceea a frînării lor *relative*.

Interpretarea mecanicistă de către Stalin a determinismului social marxist se manifestă și în reducerea determinismului social global la unul *exclusiv economic*. Astfel, teza marxistă a rolului determinant al economiei apare la Stalin într-o formulare din care rezultă că economia ar fi *cauza nemijlocită* a tuturor fenomenelor sociale din suprastructură, a tuturor schimbărilor sociale. El sublinia că „...schimbările în modul de producție provoacă, inevitabil, schimbarea întregii orînduiri sociale, a ideilor sociale, a concepțiilor politice, a instituțiilor politice, provoacă prefacerea întregului sistem social și politic" [32]. Se știe, însă, că nu toate schimbările din modul de producție au consecințe asupra ansamblului societății, ci numai acelea care afectează sau supun presiunii relațiile de producție și numai într-un anumit stadiu al manifestării lor. Aceste schimbări nu determină *automat, nemijlocit*, transformarea ideilor și cu atît mai puțin a instituțiilor politice, ci numai prin intermediul acțiunii claselor sociale, al luptei lor. Schema lui Stalin este profund deficitară deoarece face total abstracție de stratificarea socială a diferitelor orînduiri, de relațiile de clasă care mediază legăturile dintre economie și diferite elemente ale suprastructurii ideologice și politice.

Este greșită și ideea după care „pe baza conflictului dintre noile forțe de producție și vechile relații de producție, pe baza noilor nevoi economice ale societății iau naștere noi idei sociale" [33]. *Procesul de apariție a unor noi idei nu este legat nemijlocit de conflictul dintre forțele și relațiile de producție*, ci de conturarea și dezvoltarea unei noi clase sociale sau de modificarea poziției lor, de necesitatea conștientizării acesteia, a formulării intereselor lor specifice, a asumării de către ele a sarcinii satisfacerii cerințelor determinismului economic.

Determinismul social nu este *univoc*, numai de la economie spre suprastructură, așa cum rezultă din textul citat anterior, ci este manifestarea tuturor domeniilor sociale, care nu sînt numai simple efecte ale economiei.

Formulările lui Stalin stabilesc, în mod eronat, o legătură directă între fenomenele ideologice și acelea din sfera economiei sau chiar a forțelor de producție. Chiar atunci cînd admite că „suprastructura nu este legată direct de producție, de activitatea de producție a omului", afirmația este contestată de ideea că rolul noii suprastructuri ar consta în „...a da cîmp liber dezvoltării forțelor de producție ale societății..." [34].

Deși recunoaște rolul activ al ideilor, al instituțiilor suprastructurii, Stalin îl limitează de regulă la procesul trecerii de la o orînduire la alta, al înlocuirii revoluționare a unei societăți prin alta. „Aici (în revoluție — n.ns.) — scria el — apare cît se poate de viu *rolul imens* al noilor idei sociale, al noilor instituții politice, ale noii puteri politice, care sînt chemate să suprime prin forță vechile relații de producție" [35]. Într-un mod asemănător este formulat rolul suprastructurii în *Marxismul și problemele lingvisticii*: „...odată apărută, ea (suprastructura — n.ns.) devine o forță activă din cele mai mari, ajută activ bazei sale să capete formă și să se consolideze, ia toate măsurile pentru a ajuta noii orînduiri să nimicească și să lichideze vechea bază și vechile clase" [36].

Această optică este unilaterală și eronată, deoarece, toate societățile, în orice stadiu al lor, au o suprastructură care îndeplinește un rol specific în reproducerea societății date, chiar atunci cînd nu e vorba în nici un fel de lichidarea unei baze și a unei clase vechi. După cum procesul de reproducere al oricărei orînduiri, al asigurării stabilității ei presupune și relevă rolul unor idei sociale chiar dacă sînt învechite. Se vădește încă o dată, cu acest prilej, caracterul limitat al conceperii dialecticii sociale doar prin prisma devenirii, a polarității dintre nou și vechi.

Lucrarea lui Stalin *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric* evidențiază și una dintre sursele interpretării mecaniciste a marxismului. Aceasta rezidă în conceperea

[32] I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, p. 567—568.

[33] *Ibidem*, p. 577.

[34] I. V. Stalin, *Marxismul și problemele lingvisticii*, Edit. P.M.R. București, 1951, p. 23, 22.

[35] I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, p. 577.

[36] I. V. Stalin, *Marxismul și problemele lingvisticii*, p. 15.

filozofiei marxiste ca suma materialismului — după expresia lui Stalin, a interpretării pe care o dă fenomenelor naturii — cu dialectica, considerată ca metodă de cercetare, de cunoaștere. Materialismul istoric este în această viziune simpla extindere a „principiilor materialismului dialectic la studiul vieții sociale, este aplicarea principiilor materialismului dialectic la fenomenele vieții sociale, la studiul societății, la studiul istoriei societății" [37].

O asemenea concepție asupra filozofiei marxiste nu ține seama de originalitatea sa specifică, de contribuția sa caracteristică la dezvoltarea gîndirii filozofice. Ea reprezintă terenul deformării ei multilaterale.

A afirma, astfel, că materialismul istoric este extinderea materialismului dialectic la studiul societății, înseamnă a susține că acesta a putut și poate ființa fără cunoașterea realității sociale. Studiul lucrărilor lui Marx și Engels, de la cele din tinerețe și pînă la ultimele, arată, însă, fără nici un echivoc că originalitatea filozofiei marxiste constă în cercetarea unitară a realității obiective, prin includerea în cadrul ei a societății, prin dezvăluirea relației specifice dintre societate și natură, a unității dar și a contrarietății lor, a unității, în acest cadru, a dialecticii sociale cu dialectica naturii. În acest fel a fost depășită vechea problemă fundamentală a filozofiei, opoziția speculativă dintre materie și spirit, a fost pusă în evidență unitatea dintre ele în cadrul activității umane, a fost descoperit instrumentul relevării caracterului materialist dialectic al realității.

Filozofia marxistă are, deci, în centrul ei relația dintre societate și natură (realitatea obiectivă), se edifică pe terenul singurei dialectici care poate permite cunoașterea realității obiective, aceea prin care societatea ca subiect își însușește și transformă natura ca obiect, își autoproduce propria sa existență multilaterală. Tocmai de aceea filozofia marxistă nu este o însumare a unor principii materialiste și a altora dialectice, așa cum existau ele în filozofia premarxistă, ci reprezintă o nouă viziune asupra realității care nu are egal în filozofiile anterioare, însești conceptele de dialectică și de materialism avînd în marxism o altă întemeiere.

Materialismul dialectic este implicit istoric, el este dialectic tocmai pentru că este istoric, ceea ce formularea lui Stalin ignoră cu desăvîrșire. Neînțelegerea acestei particularități a filozofiei marxiste l-a condus pe Stalin la formularea unui tablou imobil asupra realității, elaborat în afara praxisului, ca pretinsă manifestare a absolutului încheiat. O asemenea tentativă este total străină filozofiei marxiste care prin introducerea dimensiunii praxisului în cunoașterea filozofică se opune oricărei încercări de a elabora concepte și reprezentări imobile asupra realității obiective.

Aceeași neînțelegere a originalității filozofiei marxiste l-a făcut pe Stalin să nu acorde importanță ideii marxiste despre societate ca ansamblu unitar de relații, ca totalitate în care se întrepătrunde activitatea practică, economică sau politică cu cea spirituală, ideea care fundamentează conceperea determinismului social ca determinism global. De aici a provenit o altă sursă a deformării mecaniciste a determinismului social marxist.

Antonio Gramsci (1891—1937) aduce o importantă contribuție la dezvoltarea filozofiei marxiste, la interpretarea adecvată a teoriei marxiste a determinismului social, la relevarea spiritului ei autentic, din păcate insuficient cunoscută și, în special, valorificată pînă astăzi.

Spațiul limitat al prezentului studiu mă determină să nu analizez concepția lui Gramsci despre determinismul social, pe care am tratat-o relativ recent, tot în „Revista de filozofie" [38], rugîndu-l pe cititor să considere acel text drept parte integrantă și a acestor rînduri, pentru a putea să insist, în schimb, asupra ideilor lui G. Lukács despre determinismul social, încă puțin cunoscute.

Opera filozofică a lui **G. Lukács** (1875—1971) reprezintă o altă contribuție însemnată la surprinderea spiritului autentic al gîndirii marxiste și la dezvoltarea ei contemporană. Această contribuție structurată temporal în două lucrări, una în anii de tinerețe *Istoria și conștiința de clasă*, alta la sfîrșitul vieții și care apare postum, *Ontologia existenței sociale*, a fost fie greșit apreciată și desconsiderată, fie încă insuficient analizată. Gîndirea filozofică a lui Lukács — ca și dealtfel aceea a lui Gramsci — rămîne încă să fie valorificată și integrată pe deplin în dezbaterea de idei proprie marxismului contemporan. Ca și opera lui Gramsci, aceea a lui Lukács este îndreptată împotriva interpretării mecaniciste și dogmatice, chiar dacă critica sa nu este întotdeauna la fel de virulentă și de fățișă ca în lucrările marxistului italian.

Referindu-ne la opera filozofică a lui Lukács trebuie menționată, în primul rînd, contribuția sa din *Istoria și conștiința de clasă* la înțelegerea ideii marxiste despre *societate ca totalitate*, ca ansamblu de relații, sublinierea importanței metodologice a acestei idei pentru cunoașterea științifică a societă-

[37] I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, p. 552.

[38] Vezi *Revista de filozofie*, nr. 1/1977.

ții. Materialismul istoric, arată Lukács în acest sens, „a făcut epocă, în *metoda sa*, tocmai pentru că recunoaște în toate sistemele în aparență complet independente, închise, autonome, simpli factori ai unei totalități care le înglobează, pentru că el a putut să depășească aparenta lor autonomie" [39]. Arătînd că „totalitatea concretă este... categoria fundamentală a realității" [40], că „raportul față de întreg devine determinația condiționînd *forma de obiectivitate* a oricărui obiect" [41], Lukács subliniază că *înțelegerea societății ca totalitate este principiul fundamental al cunoașterii sociale marxiste*. El scrie astfel că: „...afirmația lui Marx după care « raporturile de producție ale oricărei societăți formează o totalitate », este punctul de plecare metodologic și cheia cunoașterii istorice a raporturilor sociale" [42].

Pe această bază, Lukács relevă că numai într-un context care „integrează diferitele fapte ale vieții sociale (ca elemente ale devenirii istorice) într-o *totalitate*, cunoașterea faptelor devine posibilă ca cunoaștere a *realității*" [43]. Funcționarea societății ca ansamblu de relații sociale constă în manifestarea acțiunii reciproce dintre fenomenele sociale, în schimbarea poziției lor față de ansamblu, ceea ce face după expresia lui Lukács, „ca concepția dialectică a totalității să fie singura care înțelege *realitatea ca devenire socială*" [44]. Totalitatea se manifestă în devenirea ei prin aceea că „momentele ei particulare poartă în ele structura totalității" [45]. Lukács surprinde relația dintre structura unei societăți ca totalitate și devenirea ei, care nu este altceva decît manifestarea structurii societății, deși el nu explică diferența pe plan conceptual dintre totalitate și structura ei.

Astfel, devenirea socială constă în „producția și reproducția neîntreruptă a raporturilor" [46]. Lukács ajunge, deci, la considerarea dialecticii sociale ca reproducție a raporturilor sociale în ansamblul lor, ca reproducție a totalității — idee pe care, deși nu o dezvoltă, încă, pe larg, îl delimitează de curentul marxist care reduce determinismul social la unul economic. Mai mult decît atît, pentru perioada în care a fost scrisă cartea la care ne referim, această idee se distanța profund de optica conceperii societății umane exclusiv ca procesualitate și devenire, atrăgînd atenția asupra necesității studierii fenomenului de reproducere a unei societăți, asupra stării sale de echilibru.

Concepția lui Lukács despre societate ca totalitate este totodată și sursa ideii — schițată numai — despre societate ca subiect și obiect al propriei sale funcționalități. El scria că „...mișcarea societății omenești însăși poate... să fie sesizată cu legile sale interne, în același timp ca produs al oamenilor înșiși și ca produs al forțelor care au apărut din relațiile lor și au scăpat controlului lor" [47]. În aceste rînduri este consemnată ideea că societatea este rezultatul propriei sale activități, dar totodată al unor forțe și fenomene sociale care i se impun implacabil, care o modelează ca obiect.

Pe această bază, Lukács descoperă deosebirea dintre dialectica naturii și aceea a societății, ceea ce are o importanță de prim ordin pentru cunoașterea determinismului social. Astfel el menționează că trebuie făcută „deosebirea metodologică între dialectica pur obiectivă a mișcării în natură și dialectica socială, în care subiectul este și el integrat în interacțiunea dialectică, în care teoria și praxisul se dialectizează unul în raport cu celălalt" [48].

În acest context se conturează delimitarea de materialismul mecanicist prin sublinierea ideii că conștiința este o componentă necesară și indispensabilă — nu una subordonată — a dialecticii sociale. „Și în această devenire (istorică — n.ns.) conștiința... este o componentă necesară, indispensabilă, constitutivă. Gîndirea și existența nu sînt deci identice în sensul că ele « corespund » una celeilalte, că ele se « reflectă » una pe cealaltă, că ele sînt « paralele » sau că « coincid » (toate aceste expresii nu sînt decît forme ascunse ale dualității rigide), identitatea lor constă în aceea că sînt momente ale unuia și aceluiași proces dialectic, real și istoric" [49]. Este clar exprimată respingerea opoziției speculative dintre materie și spirit, considerată pe drept ca formă camuflată a unui dualism rigid care ignoră unitatea lor dialectică în procesul istoriei umane.

Ideea lui Lukács relevă, deci, că *conștiința este o latură necesară fără de care nu există procesul istoric*, avînd ca atare o importanță identică cu aceea a altor elemente, care-i sînt specifice, cel economic de pildă.

Lukács se delimitează de interpretarea mecanicistă a determinismului social și prin critica automatismului ca formă de manifestare a necesității sociale. El arată în această

[39] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Editions de Minuit, 1960 p. 265.
[40] *Ibidem*, p. 28.
[41] *Ibidem*, p. 32.
[42] *Ibidem*, p. 27.
[43] *Ibidem*, p. 26.
[44] *Ibidem*, p. 32.
[45] *Ibidem*, p. 244.
[46] *Ibidem*, p. 224.
[47] *Ibidem*, p. 34.
[48] *Ibidem*, p. 255.
[49] *Ibidem*, p. 251–252.

ordine de idei că : „În ceea ce privește conștiința proletariatului, evoluția nu funcționează în mod automat : pentru proletariat e valabil, într-o mare măsură, ceea ce vechiul materialism mecanicist și intuitiv nu putea să înțeleagă, și anume că transformarea și elaborarea nu pot fi decît propria sa acțiune, că « educatorul trebuie el însuși educat »". După care Lukács dezvăluie astfel diferența dintre determinarea economică a unui fenomen și producerea consecințelor lui : „Evoluția economică obiectivă nu putea decît să creeze poziția proletariatului, poziție care a determinat punctul său de vedere ; ea nu poate decît să pună în mîinile proletariatului posibilitatea și necesitatea transformării societății. Dar această transformare ea însăși nu poate fi decît (rezultatul) acțiunii libere a proletariatului" [50].

Toate acestea arată — fără a ne mai referi la aspecte care nu fac obiectul acestui studiu, cum e, de pildă, teoria marxistă a alienării și reificării sau analiza relației dintre marxism și filozofia clasică germană — că lucrarea lui Lukács *Istoria și conștiința de clasă* este expresia unei gîndiri marxiste profunde, în pofida unor limite ale ei, ca aceea a înțelegerii marxismului exclusiv ca teorie a societății [51].

Multe din ideile acestei cărți de tinerețe a lui Lukács își găsesc o amplă dezvoltare în ultima sa lucrare *Ontologia existenței sociale*. Efortul lui Lukács se îndreaptă de data aceasta spre dezvăluirea caracteristicilor fundamentale ale filozofiei marxiste ca o ontologie în general, o nouă teorie a existenței sociale în mod special, axîndu-se pe analiza relației dintre dialectica socială și aceea a naturii, pe unitatea dar și pe diferențele lor specifice. Lukács scria semnificativ despre ultima sa carte : „Studiul nostru se străduiește să restabilească contactul cu marile tradiții ale marxismului. El încearcă să continue aceste tradiții și prin faptul că își ia drept temă ontologia existenței sociale, căci în haosul actual de teorii pseudoingenioase, plat egalizatoare și fals profunde, înnoirea necesară a marxismului reclamă o ontologie întemeiată și întemeietoare, care găsește în realitatea obiectivă a naturii o bază reală pentru existența socială și care este, totodată, în stare să reprezinte această existență socială în simultana ei identitate și deosebire față de ontologia naturii" [52].

Despre principiul întemeietor al ontologiei existenței sociale Lukács scrie în același sens că : „O veritabilă ontologie a existenței sociale nu este cu putință fără un contrast just înțeles între cauzalitatea naturală și teleologia muncii, fără dezvăluirea interrelațiilor lor dialectice concrete" [53].

Privindu-și retrospectiv cartea sa din tinerețe *Istorie și conștiință de clasă*, Lukács releva printre limitele ei „dispariția problemei schimbului de materii între societate și natură", ceea ce „s-a reflectat în înțelegerea dialecticii dintre natură și societate.." [54]. Această limită a gîndirii sale dintr-o altă perioadă Lukács o depășește în *Ontologia existenței sociale* prin analiza procesului muncii, prin considerarea acestuia ca model al practicii sociale.

Lukács insistă în desfășurarea analizei asupra unor particularități ale dialecticii sociale, îndeosebi asupra unității (întrepătrunderii) dintre determinarea obiectiv cauzală și cea subiectiv finalistă în practica socială. Existența socială constituie un complex al realității care se întemeiază pe unitatea dintre cauzalitatea obiectivă și finalitatea instituită de acțiunea umană. Două idei marxiste stau la baza acestei teze : prima, aceea că procesul muncii constituie particularitatea determinantă, genetic și funcțional, a existenței umane. Cea de a doua idee este aceea a caracterului finalist al procesului muncii, a practicii umane, dar nu a unui finalism arbitrar ci a unuia fundat pe lanțurile cauzale obiective.

Astfel, Lukács scrie : „Dacă se admite... așa cum face Marx, că teleologia este o categorie real-activă exclusiv în muncă, rezultă, de aici, nemijlocit o coexistență concretă, reală și necesară a cauzalității cu teleologia ; ele rămîn, e drept, contrarii, dar numai înăuntrul unui proces unitar real, al cărui dinamism e întemeiat pe interacțiunea acestor contrarii, proces care, pentru a da ființă acestei interacțiuni ca realitate, preschimbă cauzalitatea, fără însă a-i afecta altfel esența, într-una de asemenea instituită" [55].

Lukács ajunge astfel la o înțelegere mai profundă, decît în cartea sa de tinerețe, a particularității *existenței sociale de a fi subiect*. Într-adevăr, *acțiunea de instituire teleologică duce prin materializarea ei în procesul muncii la producerea unei noi obiectualități și îi este proprie relația dintre subiect și obiect*. Criticînd idealismul hegelian care identifică subiectul cu obiectul, Lukács arată că „subiectul și obiectul sînt și ele determinații reflexive, dar care nu se realizează ca atare decît la nivelul

[50] *Ibidem*, p. 256.

[51] Vezi G. Lukács, *Utam Marxhaz*, vol. 1, Magvetö Könyvkiado, 1971, p. 21—22.

[52] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 122.

[53] *Ibidem*, p. 114.

[54] G. Lukács, *Utam Marxhaz*, p. 22.

[55] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, p. 183.

existenței sociale"[56]. Pentru a înțelege ipostaza societății de subiect „...trebuie să pornim de la starea obiectivă... și anume că subiectul este inițiatorul instituirii scopului, al transformării lanțurilor cauzale reflectate în lanțuri cauzale instituite, al realizării tuturor acestor instituiri în procesul muncii"[57].

Contribuția primordială a lui Lukács în această analiză o consider a fi insistența cu care relevă unitatea dintre conștiință și activitatea practică, *rolul conștiinței ca componentă necesară a activității productive*. Procesul muncii este de neconceput fără conștiință, iar *aceasta nu este un simplu efect, un epifenomen, ci un instrument al schimbării realității, al practicii*. Marxismul consideră „că munca (practica socială) este înțeleasă ca singurul complex existențial în cadrul căruia instituirii teleologice îi revine un rol autentic real, de schimbare a realității.. "[58].

Procesul muncii ca sursă a unei noi obiectualități conferă existenței sociale, arată Lukács, o nouă particularitate, aceea a *realizării*. Numai „instituirea scopului și investigarea mijloacelor nu pot produce nimic nou... scopul instituit teleologic devenind realizabil abia prin punerea în mișcare a acestora"[59]. Rezultă, astfel, limpede că Lukács acordă întreaga importanță activității practice ca moment determinant al existenței sociale, relevă fără echivoc că conștiința singură nu generează o nouă realitate obiectuală, reproșul unor spirite dogmatice fiind în această privință lipsit de orice obiect. „Realizarea produce atît legătura genetică, cît și deosebirea și opoziția ontologică esențială, activitatea ființei naturale om dă naștere, pe baza existenței anorganice și a celei organice și provenind din ele, unei trepte specific noi, mai complicate și mai complexe a existenței, anume existența socială"[60].

Pe de altă parte realizarea ca trăsătură dominantă a existenței sociale relevă rolul conștiinței ca instrument al reproducerii sociale. „Realizarea ca o categorie a noii forme de existență ne indică, totodată, o consecință importantă : odată cu apariția muncii, conștiința omului încetează să mai fie, în sens ontologic, un epifenomen..."[61]. Iar mai departe Lukács subliniază că : „...conștiința, deși devine constant tot mai cuprinzătoare și mai autonomă, rămîne totuși, în ultimă instanță, la fel de ineluctabil, oricît de mijlocită ar fi, un instrument al acestei reproducții a omului însuși"[62].

Uneori, Lukács, îndreptîndu-și atenția spre critica unor prejudecăți de proveniență dogmatică și mecanicistă, își formulează ideile insuficient de echilibrat, în expresii insuficient de riguroase, echivoce. Astfel el scrie că : „Ontologic existența socială se împarte în două momente eterogene, care din punctul de vedere al existenței nu numai că se opun eterogen unul altuia, ci sînt chiar contrarii : existența și reflectarea ei în conștiință"[63]. Formularea este ambiguă deoarece existența este redusă la realitatea obiectuală, fără a se lua în considerare praxisul, activitatea umană care nu poate fi opusă conștiinței deoarece o implică.

Un caracter unilateral îl au și formulările care consideră că conștiința ar fi elementul fundamental al distanțării proprie relației subiect-obiect, elementul separator al existenței sociale de mediul natural. Lukács scrie astfel că : „Momentul separator esențial (dintre social și mediul biologic — n.ns.) îl constituie nu executarea produselor, ci rolul conștiinței, care tocmai aici încetează de a mai fi un simplu epifenomen al reproducției biologice : produsul, spune Marx, este un rezultat existent încă la începutul procesului « în reprezentarea muncitorului », deci în mod ideal"[64]. Formularea rupe în mod evident unitatea dintre activitatea practică și conștiință, contrazice ideea afirmată anterior de autor că conștiința prin ea însăși nu produce nimic, nu ține seama că conștiința ca produs social s-a constituit în legătură indisolubilă cu evoluția și complicarea practicii, pe terenul acesteia.

Aceeași observație trebuie făcută și cu privire la formularea „... că instituirea teleologică realizată conștient produce o distanțare în reflectarea realității, că abia o dată cu această distanțare ia naștere raportul subiect-obiect în înțelesul propriu al cuvîntului"[65]. Este adevărat că conștiința reprezintă o componentă obligatorie a manifestării existenței sociale ca subiect, dar a cărei valorificare implică în mod necesar activitatea practică, transformatoare, ce reprezintă instrumentul realizării unei noi obiectualități, materializării proiectului elaborat de instituirea teleologică. Conștiința lipsită de acțiunea practică n-ar fi condus în niciun fel la manifestarea societății ca subiect.

Dincolo de aceste formulări echivoce gîndirea lui Lukács dezvoltă două idei fundamentale pentru înțelegerea teoriei marxiste a determinismului social : prima, *aceea a existenței sociale ca totalitate (complex) a unor forme variate de activități* și a doua, care rezultă

---

[56] *Ibidem*, p. 168.
[57] *Ibidem*, p. 215.
[58] *Ibidem*, p. 224.
[59] *Ibidem*, p. 185.
[60] *Ibidem*, p. 194.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*, p. 222.
[63] *Ibidem*, p. 199.
[64] *Ibidem*, p. 305.
[65] *Ibidem*, p. 219.

din cea precedentă, privind *caracterul global al determinismului social*.

Lukács afirmă în acest sens: „Existența socială este un complex compus din complexe, a cărei reproducție este în corelație multiplă și multilaterală cu procesul reproducției complexelor parțiale relative, dar în interiorul corelației, influența totalității devine predominantă" [66]. Aceste rînduri atrag atenția, în primul rînd, prin aceea că concep problema determinismului (a funcționării și devenirii) unei societăți ca fiind aceea a reproducției sale — optică profund originală și de mare valoare științifică în contextul gîndirii marxiste contemporane. În al doilea rînd atrage atenția că în acest proces trăsăturile totalității au rolul dominant.

Lukács subliniază totodată că reproducția unei societăți are două planuri, cel al refacerii societății însăși și cel al reproducției individului. „În ceea ce privește structura de bază a societății, aceasta dezvăluie, într-un proces de reproducție mereu reînnoit, continuu și discontinuu, două complexe: a omului individual și aceea a societății însăși" [67].

Prin concepția sa asupra dialecticii sociale Lukács se opune atît interpretării mecanicist-dogmatice a determinismului social cît și tentativei de reducere a determinismului social la o dezvoltare a valorilor, la o dialectică axiologică. El se delimita o dată mai mult de materialismul mecanicist scriind cu deplină îndreptățire: „Engels în ultimii ani ai vieții sale, s-a străduit cu perseverență (dar inutil) să corecteze în conformitate cu dialectica concepția *vulgar-materialistă*, fals *gnoseologică* despre primordialitatea sferei economice și mai ales să împiedice ca orice fenomen social să fie « dedus » cu necesitate logică din economie" [68]. Într-adevăr, așa cum am mai arătat, interpretarea mecanicistă a determinismului social consta în reducerea dialecticii sale la una exclusiv economică și la deducerea tuturor fenomenelor sociale din economia societății date. Lukács prezenta astfel cele două denaturări principale ale ontologiei marxiste: „... cei care în ciuda lichefierii gnoseologice a metodei marxiste au rămas fideli față de materialismul istoric și nu au vrut să anuleze primordialitatea economicului în viața socială, au dat accente valorice primordialității ontologice a economicului și au tratat întreaga suprastructură, mai ales tot ce-i legat de ideologie cu un anumit dispreț filozofic și uneori... ca și cum ar fi vorba de un epifenomen al economiei, singura influentă și importantă; în opoziție cu aceștia, la cei care accentul valoric a predominat... au înlăturat cu dispreț legile dezvoltării sociale și din noțiunea marxistă, ontologic fundamentală a dezvoltării, au făcut un fel de dezvoltare a valorii" [69].

Toate acestea arată că gîndirea filozofică a lui Lukács ocupă un loc de seamă în dezvoltarea marxismului contemporan.

Trebuie relevat, de asemenea, faptul — fără a putea insista asupra acestui aspect — că ideile fundamentale ale gîndirii lui Lukács converg cu ideile dominante ale lui Gramsci, păstrîndu-și fiecare forma specifică, ceea ce se explică prin justa înțelegere a notelor caracteristice ale filozofiei marxiste, ca și prin opoziția lor directă sau indirectă, explicită sau implicită, față de dogmatismul mecanicist.

★

În încheierea acestei priviri asupra evoluției teoriei marxiste a determinismului social trebuie subliniat că interpretarea ei mecanicistă a fost generată și de transplantarea în filozofia marxistă a unor idei și concepte ale dialecticii hegeliene. Oricît de paradoxal poate să pară, dialectica hegeliană include în ea importante elemente de mecanicism, limită care rezultă din insuficienta aprofundare a relației de mediere (mijlocire) în procesualitatea fenomenelor. Deși Hegel se referă frecvent la determinația medierii și nemedierii, el, așa cum arată Lukács, nu o „examinează în mod special nicăieri" [70].

Contribuțiile lui Lenin, Gramsci și Lukács la înțelegerea teoriei marxiste a determinismului social, la elaborarea unor noi teze au fost estompate sau subapreciate în ceea ce aveau ele profund și înnoitor, insuficient valorificate teoretic. Astfel, implicațiile multiple ale unor teze ale gîndirii politice leniniste asupra teoriei marxiste a determinismului social n-au fost pe deplin puse în lumină nici pînă astăzi, îndeosebi acele elemente ale acestor teze care le situează la antipodul interpretării economist-marxiste.

Așa se explică faptul că, deși în cadrul teoriei marxiste a determinismului social au fost elaborate, în secolul nostru, noi teze de mare importanță și deschidere cognitivă, care au aprofundat și dezvoltat unele din laturile ei, ele sînt încă puțin cunoscute și au exercitat o mică influență în ansamblul gîndirii marxiste. Toate acestea au contribuit, tot-

[66] G. Lukács, *Marx ontologiai alapelvei, A reprodukcio II*, în „*Magyar filozofiai szemle*" 1974/2—3, p. 177.

[67] G. Lukács, *Marx ontologiai alapelvei. A reprodukcio, I*, în „*Magyar filozofiai szemle* 1974/1, p. 29.

[68] *Ibidem*, p. 80.

[69] *Ibidem*, p. 25—26.

[70] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, p. 147.

odată, la rămînerea în urmă a unor componente ale teoriei marxiste a determinismului, social, care au rămas prizoniere ale interpretării mecaniciste.

Sub imperiul cerințelor practicii sociale și a criticii interpretării mecaniciste și dogmatice s-a conturat în cadrul marxismului, în ultimele două decenii, un curent de mare diversitate și bogăție de idei ale cărui studii și cercetări variate dezvoltă potențialul cognitiv al marxismului.

În acest context se situează înmulțirea studiilor consacrate unor probleme ale teoriei determinismului social și îndeosebi, elaborarea unei gîndiri politice înnoitoare de către importante partide comuniste și muncitorești, printre care un loc de seamă revine contribuției Partidului Comunist Român cu concepția sa despre făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate în România.

Toate acestea pun în evidență odată mai mult actualitatea și importanța investigațiilor științifice din sfera teoriei marxiste a determinismului social.

Inquiry

(Norvegia)

Nr. 1/1977

Din sumar : DAVID A. CROCKER, Conceptul lui Marković asupra *Praxis*-ului ca normă ; ALAN WERTHEIMER, Pedepsind pe cei nevinovați — fără intenție ; ARNE NAESS, Neutralitatea limitată a tipologiilor sistemelor ; un răspuns lui Gullvag ; PETRE GLUCK și MICHAEL SCHMID, Principiul raționalității și explicațiile acțiunii : Reconstrucția lui Koertge a logicii explicațiilor acțiunii a lui Popper.

Nr. 2/1977

Din sumar : KNUT ERIK TRANÖY, Fundamentele activității cognitive : O prezentare istorică și sistematică ; VINIT HAKSAR, Rawls și Gandhi despre abateri civile ; FRANCIS SCHRAG, Justiție și familie ; MORRIS B. STORER, Pentru o teorie a obligațiilor morale. Fundamentul faptic al domeniului îndatoririlor morale ; „Binele" și libertatea umană.

Nr. 3/1977

Din sumar : DAN LYONS, Acțiune, excelare și desăvîrșire ; IRWIN SAVODNIK, Este oare psihanaliza inconștientului esențială pentru aprecierea teoriei psihanalitice ? ; JACK W. MEILAND, Psihologism în logică : Critica lui Husserl ; JEFFREY FOSS, O regulă a minimalei raționalități : veriga logică între credințe și valori ; JOHN KRIGE, Graham despre logica părerilor ; DAVID MICHAEL LEVIN, Conceptul bolii mintale : lucrînd printre mituri.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ȘI VALOARE

DE

LUDWIG GRÜNBERG

DIN NOU DESPRE VECHEA PROBLEMĂ A „CRIZEI CULTURII"

„Sînt întrebări care cuprind în sine răspunsul, cu voie. Cele mai multe răspunsuri cuprind însă, fără voie, o întrebare". Această *remarcă făcută cîndva de Nicolae Iorga* ne permite să sezisăm că grăbitele răspunsuri ale acelor filozofi contemporani care — de la epigonii lui Heidegger pînă la adepții conceptiei lui Daniel Bell — conferă epocii actuale atributele unei „crize spirituale", cuprind, mai curînd, și fără voie, o întrebare: există, oare, o „criză spirituală" a epocii noastre? Iar răspunsul la o asemenea problemă nu poate neglija faptul că termenului „criză" i se asociază cel puțin trei sensuri diferite în lucrările care discută despre „criza spirituală a epocii", fiecare dintre acestea reclamînd un alt tratament intelectual, ca atare modalități distincte de raportare.

Primul sens al termenului „criză" este cel de absență, de penurie. El apare în lucrarea lui W. E. Hocking *Civilizația lumii care vine* și în cartea lui Jacques Ellul *Societatea tehnologică*, prin extrapolarea în filozofia culturii a accepțiunii termenului „criză" din expresii de genul „criză de bani", „criză a energiei" sau „criză a materiilor prime". Într-o asemenea accepțiune o discuție despre „criza spirituală" devine lipsită de temei. Casandrele epocii noastre, care deplîng o imaginară atrofiere a vieții spirituale și subminarea *creativității umane neglijează faptul* că epoca actuală a îmbogățit patrimoniul spiritual al omenirii cu noi creații științifice, cu noi forme de expresie în artă și este marcată de creșterea considerabilă a influenței unei filozofii apte să ofere o adecvată călăuză axiologică în complexele situații de opțiune și decizie ale contemporaneității. Spre cinstea conștiinței umane, societatea capitalistă de tip tehnocratic nu-l satisface pe om. Lumea lui Citröen n-a ucis-o pe cea a lui Orfeu, ci a alimentat setea de ideal, aspirația spre dreptate și frumusețe. În creațiile spirituale ale epocii noastre, emanate chiar pe meleaguri unde valorile pozitive ale epocii sînt amenințate de forțe sociale ostile, individualismului i se opune solidaritatea, violenței comunicarea, evazionismului patosul acțiunii, nihilismului spiritul umanismului revoluționar, astfel încît — cum ar spune Hölderlin — „chiar acolo unde există pericol, acolo crește și ceea ce salvează".

Al doilea sens al termenului „criză" pare a fi cel de schimbare relativ bruscă (în bine sau în rău), generatoare a unor contradicții implicate de necesitatea constituirii unor noi modele culturale și noi sisteme de valori. Într-o asemenea accepțiune, pe care o întîlnim și în opera lui Karl Marx, se poate identifica o „criză spirituală" pe care o resimt azi — cu note specifice și în modalități distincte — numeroase medii culturale și diferite generații. Ea își găsește expresia, printre altele, în dificultățile de adaptare spirituală la ritmul progresului științifico-tehnic contemporan, în decalajul apărut între capacitatea omului de a genera schimbări și de a se adapta psihologic acestor schimbări, în noile probleme pe care le pune ritmul accelerat al dezvoltării — începînd cu înlăturarea decalajelor economice și evitarea riscurilor utilizării distructive a potențialului tehnic actual și terminînd cu sincronizarea unor cupluri de termeni indisolubili: „știință-conștiință", „putere-înțelepciune", „dominarea lumii exterioare-cunoașterea de sine", „eficiență economică-calitatea vieții". Fără îndoială că aceste contradicții ajung la un conflict acut numai în condițiile capitalismului, unde apar ca o manifestare a unei crize de sistem, pe cînd în socialism, ele exprimă procesul de gestație a unui model de civilizație nou; în primul caz, calea de soluționare implică contestarea sistemului, în al doilea caz, perfec-

Rev. filoz., **XXIV**, *4*, p. 431 — 438, București, 1977.

ţionarea continuă a unui model de civilizaţie care oferă structura economico-socială, organizarea politică şi climatul spiritual apt să subordoneze soluţiile „tehnice" soluţiilor „de valoare" şi fructificării umaniste a cuceririlor ştiinţei, prin edificarea în practică a unor raporturi sociale care îi eliberează pe *toţi* de exploatare şi inechitate, pentru a reda *fiecărui om* demnitatea supremă : de a fi tratat întotdeauna ca scop, niciodată ca mijloc.

Din acest unghi de vedere, punctul nevralgic al lucrărilor unor gînditori nemarxişti îl constituie lipsa unei distincţii între un simptom al unei crize de sistem şi problemele noi implicate de perfecţionarea civilizaţiei spirituale a socialismului. În virtutea unor asemenea distincţii, situaţia creată nu este nici alarmantă (cum o prezintă existenţialismul), nici generală (cum apare la Fromm), nici „implacabilă" (cum o consideră Foucault), nici „fără ieşire" (cum o apreciază T. Parsons şi discipolii săi). Situaţia devine critică doar pentru un sistem social perimat, atunci şi acolo unde convieţuiesc instrumente perfecţionate cu ţeluri vagi.

Al treilea sens al termenului „criză" este cel de perturbaţie în funcţionalitatea unui „organism" social, desemnînd în acest caz criza sistemului de valori, sau ceea ce filozoful marxist american D. H. De Grood, în cartea sa *Conştiinţă şi viaţă socială* (1976), denumeşte explicit şi pertinent drept „criza idealului".

Chiar în gîndirea filozofică nemarxistă apar localizări precise ale unei asemenea crize în geografia spirituală a epocii. Sub diverse denumiri, începînd cu lucrarea lui Spengler despre *Declinul Occidentului* sau cea a lui Berth despre *Sfîrşitul unei culturi* şi ajungînd pînă la lucrările recente în care R. Ruyer denunţă „criza culturii în societatea de consum", iar H. Marcuse „caracterul suprarepresiv al civilizaţiei industriale avansate de tip capitalist", transpare auto-recunoaşterea declinului culturii occidentale. Într-o scriere devenită clasică, în încheierea capitolului VIII din *Teoria generală a sistemelor*, L. von Bertalanffy semnala cu lucidă amărăciune : „Eu cred că « declinul occidentului » nu este o ipoteză sau o profeţie, ci un fapt îndeplinit... Este teza exprimată prin titlul lui Spengler *Declinul Occidentului* ; ea afirmă că în pofida sau poate din cauza marilor noastre realizări tehnologice, trăim o epocă de declin cultural".

Frecvent, literatura filozofică nemarxistă constată simptomele crizei cronice a culturii burgheze, uneori cu puternice accente critice. Se denunţă „decentrarea" culturii şi lipsa unor valori focalizatoare, autonomizarea mijloacelor, urmărirea „randamentului pentru randament" şi a „productivităţii pentru productivitate". Se relevă că ţările capitaliste dezvoltate pot astăzi oferi condiţii de confort progresiv ameliorate, dar plătite nu numai cu preţul nesatisfacerii unor trebuinţe fundamentale (de participare socială, de solidaritate umană, de răspuns afectiv, de racordare a proiectelor individuale la un ideal colectiv etc.), ci şi cu cel al alterării sau pierderii acestora, al degradării valorice a calităţii vieţii (prin manipularea unor trebuinţe consumatoriste iraţionale în detrimentul disponibilităţilor creatoare şi a unor dorinţe exacerbate spre agonisirea averii materiale în detrimentul aspiraţiei spre bogăţia spirituală). Se surprinde cu acuitate „criza idealului", generatoare a unui evantai larg de mişcări protestatare ale tineretului, într-o societate în care lupta pentru maximizarea profitului şi idolatrizarea celor doi zei — Banul şi Tehnica — întreţin sursele individualismului şi rivalităţilor meschine, ale evazionismului şi cultivării unor pseudo-valori, ale aprecierii conduitei prin indici infra-morali. „Triumful tehnicii este doar una din feţele dezvoltării — scrie Charles Reich. Cealaltă faţă este vidul sufletesc, lipsa de scop care să dea sens vieţii".

Asemenea aprecieri — semnificative prin faptul că pun semn de egalitate între criza spirituală şi declinul culturii burgheze contemporane — permit un fertil dialog al marxismului cu diverse orientări şi tendinţe din gîndirea filozofică nemarxistă, care — împotriva viziunilor apologetice, tehnocratice, anti-umaniste — se situează pe poziţiile unui raţionalism critic lucid şi pledează pentru vocaţia umanistă a culturii.

Dar chiar asemenea aprecieri realiste reclamă analize nuanţate, deoarece atunci cînd trec de la „diagnosticarea" crizei spirituale la propunerea „terapeuticii", apar în prim plan diferenţieri sensibile. Unii exponenţi ai orientării existenţialiste, de pildă, eludează condiţionările social-economice ale crizei valorilor, punînd consecinţele negative ale progresului tehnic pe seama condiţiei umane. În virtutea acestui considerent, ei nu mai pot propune nici o ieşire, pronunţîndu-se pentru tripticul : „absenţa speranţei", „refuzul continuu", „insatisfacţia conştientă". Alţi gînditori se situează pe poziţiile unei critici utopice, a ştiinţei, de factură „romantică", în numele nostalgiei unui trecut patriarhal, întrevăzînd o presupusă „soluţie" a crizei nu în stăpînirea umanistă a progresului tehnic, ci în renunţarea la noile mijloace pe care le oferă ştiinţa şi tehnica pentru progresul societăţii contemporane. Într-un alt plan se profilează o critică de tip neo-iluminist, care apelează exclusiv la raţiune şi la autoperfecţionare morală, întreţinînd — dincolo de intenţiile generoase ale cutărui sau cutăru autor — iluzia că ar putea fi înlăturată „cri-

za idealului" în interiorul sistemului capitalist. Dar, fie că în acest caz soluția avansată e „înlocuirea mandarinilor tehnocrați printr-o nouă elită spirituală" (N. Chomski), fie „înlocuirea planificării econo-centriste printr-o planificare umanistă" (A. Toffler), în egală măsură se omite că sistemul social capitalist generează — prin structura sa economică și de clasă — o stare de criză a întregului sistem social care își pune pecetea asupra subsistemului de valori culturale. Tocmai acest aspect apare surprins de unii reprezentanți ai „școlii de la Frankfurt" și, îndeosebi, de H. Marcuse, pentru care criza valorilor culturii este o expresie, o manifestare și un „ferment" al crizei globale a unui sistem social, calificat drept „suprarepresiv" și denunțat sagace pentru „comiterea unei crime de lez-umanitate" prin manipularea falselor trebuințe consumatoriste, mimetic-adaptative și alterarea disponibilităților critice, creatoare. Chiar dacă soluțiile sînt căutate în afara sistemului existent în țările capitaliste dezvoltate — atît prin forțele sociale cărora li se conferă misiunea de a înlătura starea de criză, prin căile de acțiune propuse, cît și prin fizionomia noii „culturi nerespresive" constituite speculativ — „Cetatea Erosului Eliberat" imaginată de Marcuse rămîne înscrisă în limitele „spațiului de joc" al modelelor neo-capitaliste, inapte să înlăture practic sursele sociale ale „crizei idealului".

Critica lipsei de ideal într-un sistem social devine radicală dacă se transformă în *critica sistemului social care asociază instrumente perfecționate cu țeluri vagi sau irealizabile.* În epoca noastră asistăm nu numai la declinul unui sistem de valori, ci și la ascensiunea unui nou sistem de valori, care capătă contururi tot mai precise în cultura specifică fiecărei națiuni socialiste. Programul partidului nostru constituie o dovadă vie că revoluția pe care o înfăptuim este purtătoarea celor mai înalte idealuri ale epocii, că „umanizarea tehnicii" a încetat a mai fi o lozincă retorică, iar vechiul deziderat al „considerării omului ca valoare supremă" a devenit un program eficient de acțiune practică. În sistemul de valori al culturii socialiste asigurarea dreptului imprescriptibil al tuturor la bunăstarea materială — realizată progresiv în raport cu finalizarea proiectelor colective de dezvoltare — devine un mijloc pentru formarea plenară a unor personalități umane originale, în climatul unei societăți a muncii și a creației. Idealul „omului total", propriu noii culturi, redimensionează parcă aspirația umanistă perenă a armonizării facultăților spirituale ale omului într-o notă de activism revoluționar incompatibilă cu orice abdicare de la imperativele morale, astfel încît maximizarea eficienței economice este subordonată optimizării relațiilor umane.

Cultura noastră socialistă se dovedește astfel, aptă a promova în practică alternativa viabilă la „criza idealului", prin racordarea aspirațiilor individuale — în diversitatea lor barocă — la idealul politic colectiv al construirii comunismului. Acest ideal concide cu realizarea Programului partidului, conferă activității fiecăruia un sens major al vieții, o trainică și durabilă inserție colectivă a proiectelor personale printr-o educație politică ce dobîndește atributele umaniste ale unui act de cultură. Este modul nostru de a opta între binomul „individualism — criza idealului" și binomul „educație politică — cultură socialistă".

RAPORTUL "CUNOAȘTERE — VALORI" ȘI VOCAȚIA FILOZOFIEI

Într-o epocă de progres științifico-tehnic accelerat, cînd sporul de *putere* dobîndit de oameni se cere a fi folosit cu spor de *înțelepciune*, toți cei ce bat — cu legitimă sfială — la porțile filozofiei, caută explicații și răspunsuri la tulburătoarele probleme ale condiției umane: Ce sînt eu?; Ce trebuie să fac?; Ce pot să cred și să sper?

Dar iată că, în mod paradoxal, tocmai acum epigoni ai pozitivismului vor să ne convingă că filozofia „nu este o modalitate a cunoașterii", „nu poate da explicații". „pune doar ordine în cuvinte" și, ca atare, ea nu-și poate propune decît „analiza sensului unor expresii propoziționale", luminînd palid întrebările pentru a pune punct *înainte* de a trece la răspunsuri. Astfel, dezbătînd problema raportului dintre cunoaștere și valori în recentele numere ale revistei internaționale *The Journal of Value Inquiry*, reprezentanți ai filozofiei analitice (R. Richman, E. Walter, J. Margolis) constată că formularea problemei în discuție prin apel la o *conjuncție* (cunoaștere *și* valori) este mai adecvată decît prin apel la o *disjuncție* (cunoașterea *sau* valorile?), întrucît varianta din urmă ne-ar plasa în afara unui demers filozofic, punîndu-ne în fața o falsă alternativă: să ne îndreptăm sau spre mitul unui raționalism ultraformalist și tehnocratic (revendicînd cunoașterea împotriva valorilor!) sau spre cel al cufundării narcisiste în experiența trăită (revendicînd valorile împotriva cunoașterii!). Reformulînd întrebarea, analiza logică — sintactică și semantică — ne conduce la concluzia că problema raportului „cunoaștere-valori" ar fi o problemă „lipsită de sens", atît dacă între cei doi termeni postulăm un raport de *convergență* (valoarea fiind interpretată ca accesibilă cunoașterii), cît și dacă considerăm cei doi termeni ca *distincți* (în virtutea fap-

tului că valorile aparțin — în regnul uman — însăși ordinii *existenței* și nu pot fi reduse la o simplă relație cognitivă, la o producere de cunoștințe). Se ajunge, pe această cale, la concluzia că posibilitatea abstractă a apariției unor contradicții între cunoaștere și valori rezidă în facultatea specifică omului de a fi o ființă valorizatoare (= HOMO AESTIMANS), de a crea și ierarhiza valori, mereu sprijinindu-se pe cunoaștere (aptă să asigure optimizarea *mijloacelor* de acțiune !), dar, totodată, mereu depășind — prin opțiuni și decizii — frontierele cunoașterii sale efective (care lasă deschise alternative în problema, prin excelență axiologică, a alegerii *scopurilor*). Și se conchide : *problema* raportului „cunoaștere-valori" este una din cele mai vechi, mai dramatice, mai actuale și mai complicate pe care le are de înfruntat meditația filozofică. Atît.

Adepții unei înțelegeri restrictive a vocației filozofice, care și-au îndreptat atenția asupra limbajului și nu asupra lumii, se opresc aici. Ei par a semăna — cum ar spune Bertrand Russell — cu băiatul năstrușnic care a înlăturat pendulul unui ceas pentru a se lăuda că astfel merge mai ușor, cu un ritm mai vioi, omițînd însă că acesta a încetat a mai fi apt să destăinuie scurgerea reală a clipelor. Ei pot constata că era științifico-tehnică a împins distincția „cunoaștere-valori" pînă în pragul unui conflict acut, cunoașterea auto-proclamîndu-se Zeu unic și riscînd să prolifereze mirajul unei relații univoce „cunoaștere-randament-fericire", să întrețină idolatria „raționalității tehnologice" care promovează „cunoașterea fără valori" și, corolarul ei : creșterea ca *scop* (în locul creșterii *cu un scop uman*, subordonată marilor valori morale ale epocii !). Dintr-o asemenea perspectivă, filozofia și-ar epuiza posibilitățile prin formularea cu sens a problemei ; zadarnic i-am cere răspunsuri la căile depășirii contradicției „cunoaștere-valori".

Este aci o ridicare la rang de principiu a neputinței unor *anume* filozofi de a oferi un program pozitiv pentru sporirea înțelepciunii omului în confruntarea cu sine și cu lumea în care trăim. Este aci o regretabilă abdicare de la vocația critică și prospectivă a filozofiei, de la eterna ei misiune : aceea de a fi teoria criteriilor celor mai generale ale alegerilor omenești, călăuza axiologică a omenirii.

I-aș sugera oricui meditează azi asupra raportului „cunoaștere-valori" să-l recitească pe Seneca. Scrisorile destinate lui Lucilius — în care Hegel găsea „multe idei înălțătoare" — nu sînt numai mesagerele tragicului eșec al unei morale negative și abstracte care promovează virtutea prin apatie și supunere lucidă față de o himerică ordine providențială, ci poartă și însemnele unei sublime întuiri a rosturilor filozofiei în stăpînirea rațională a necesității, în elaborarea idealurilor de viață, în dobîndirea progresivă a libertății. Să-l recităm, așa dar, pe Seneca. Epistola 8-a : „Slujirea filozofiei nu are sens decît dacă oferă drumul pentru a dobîndi adevărata libertate". Epistola 89-a : „Filozofia nu este nimic altceva decît știința dreptei trăiri" („phiolosophia nihil alius est quam *recte vivendi ratio*").

Continuînd, în propriul ei sistem de referință ideologic, această vocație eternă a filozofiei, gîndirea marxistă demonstrează că situația creată în zilele noastre cu privire la raportul „cunoaștere-valori" nu este nici „alarmantă" nici „generală", nici „implacabilă", nici „fără ieșire". Avem în vedere cel puțin următoarele patru considerente.

Primul : dezvoltarea impetuoasă a științei și tehnicii a permis transformarea îmbucurătoare a unor aspecte fundamentale ale existenței umane (modul de muncă și modul de trai, interacțiunea om-natură, structura personalității, comunicarea inter-umană, etc.).

Al doilea : critica „romantic-patriarhală" a științei și tehnicii a primit dezmințiri pe măsură ce știința devine tot mai mult — confirmînd anticiparea lui Marx — o „forță productivă nemijlocită".

Al treilea : tocmai epoca noastră, concomitent cu adîncirea „rupturii" între cunoaștere și valori, a creat pentru prima oară în istoria umanității atît *necesitatea* cît și *posibilitatea* înlăturării ei, deschizînd un pasionant cîmp de cercetare pentru cunoașterea științifică a valorii. Bineînțeles, problema rămîne deschisă atît în planul cercetărilor specializate (cum sînt cele de axiologie formală, inițiate de R. S. Hartman), cît și în cel al dialogului între concepțiile contemporane care înțeleg că axiologia (= teoria generală a valorii) poate utiliza azi procedee ale cunoașterii științifice ca un auxiliar pentru a-și îndeplini mai bine menirea de disciplină filozofică aptă să contribuie la cunoașterea, conducerea și prospectarea acțiunii sociale contemporane, adaptate accelerării ritmului dezvoltării istorice în era științifico-tehnică și creșterii *continue*, adesea *într-o manieră* derutantă, a situațiilor de decizie.

Al patrulea : progresul științifico-tehnic lărgește considerabil importanța alternativelor, opțiunilor și deciziilor umane, a ierarhizării și reierarhizării valorilor, pe drumul atît de complex al „făuririi de sine" a omului ; el este însoțit — cum o probează și experiența țării noastre — de *soluții de valoare* deosebite într-un model socialist de civilizație care își propune deliberat și reușește să ofere printr-un proces complex, diversificat, care nu este lipsit de firești dificultăți și contradicții, structurile sociale și climatul spiritual propice

subordonării obiectivelor eficienței economice față de obiectivele optimizării relațiilor umane, ale „calității vieții".

Acest mod de organizare a relațiilor interumane pe baza principiilor eticii și echității socialiste acordă un loc de cinste filozofiei. Tocmai datorită virtuților ei conconmitent epistemice și atitudinale, cognitive și valorizatoare, marelui său ideal umanist de dreptate socială integrală, pe care concomitent îl fundamentează teoretic și îl justifică axiologic — filozofia marxistă dă curs azi așteptărilor ce decurg din sensul etimologic al termenului „filosofie", devenind un factor generator de înțelepciune și un „modelator" al condiției umane, o „recte vivendi ratio"... așa cum prevedea acum nouăsprezece secole Seneca.

Mi-l imaginez pe Seneca, în ultimele ore ale vieții, înțelegînd lucid că filozofia pe care a slujit-o nu i-a oferit drumul spre libertate și sperînd, cu stoică resemnare, că această misiune a filozofiei se va realiza cîndva. Mi-l imaginez, în asemenea clipe de meditație, pradă gîndului pe care i-l atribuie o tulburătoare poezie a lui Marin Sorescu :

„Să-i mai scriu lui Lucilius?
Să prevăd destinul filozofiei?"

Și renunțînd. Dealtfel nu mai avea nimic de spus. Destinul filozofiei îl prevăzuse.

GEORGES BASTIDE ȘI DIFICULTĂȚILE SPIRITUALISMULUI ÎN EXPLICAREA OMULUI

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Georges Bastide nu este un filozof de la care să fi pornit alții. N-a făcut o școală și nu s-a vrut școlarul altora. A încercat să se delimiteze, fără să fi reușit însă ; de aici și greutatea de a-l fixa în cutare sau în cutare școală filozofică. Personaliștii și-l revendică, dar Bastide, deși pune în centrul filozofiei sale persoana nu este personalist, sau nu este unul care să se fi considerat un personalist. Neoaugustinienii, la rîndul lor, îl văd ca pe un neoaugustinian și măcar în parte sînt îndreptățiți. I se mai descoperă antecedente și în filozofia platoniciană, în filozofia cartezian, în spinozism, în kantianism.

De bună seamă, dacă Bastide este și personalist și neoaugustinian și platonician și cartezian etc. explicația — deși ar fi mai comodă —, nu stă în eclectism, cum s-ar părea.

Georges Bastide este îndeajuns de reflexiv și de critic pentru a nu fi ales calea, care nu duce nicăieri, a eclectismului. Nici n-a avut însă orgoliul de a se singulariza oricum, de a nu se accepta într-o serie numai pentru a fi vrut să fie, oricum, cap de serie.

Georges Bastide aspiră la o filozofie a omului în care omul să se recunoască și în care să găsească elemente pentru programul acțiunii sale. Dar el rămîne *un filozof al crizei spiritualismului, conștient de ea*, dar neînstare s-o depășească.

Ce-i drept, un spiritualism aproape doar etic și foarte puțin ontologic. De altminteri, spiritualismul tradițional, ontologic, de formulă tomistă îndeosebi, este în repetate rînduri dezavuat de el, pentru a se fi pierdut în speculația metafizică, ignorînd scopul filozofării : omul real.

Din acest punct de vedere, G. Bastide face front comun cu moderniștii, cu personaliștii, cu neoaugustinienii care au ales să mediteze cu predilecție asupra omului în determinantele sale morale.

Se înțelege că eliberarea de ontologie este iluzorie, spiritualismul bastidian, deși intens eticizat, înălțîndu-se pe o anume viziune asupra existentului. Bunăoară, deși se împotrivește conceptului tradițional de Dumnezeu al teologiei și al metafizicii tomiste și refuză, în limitele filozofiei, să identifice „conștiința absolută", căreia ne-am supune ca „exigenței interioare de nesfîrșire și de perfecțiune" cu Dumnezeu, un Dumnezeu „subiect ontologic" ori persoană, el — adevărat că la nivelul unei „religii extrafilozofice", — presupune în cele din urmă un Dumnezeu ființă, deși într-o accepție mai degrabă morală [1].

---

[1] Georges Bastide, *Traité de l'action morale, T. I., Analytique de l'action morale*, Paris, P.U.F., 1961, p. 360.

Nemulțumit de spiritualismul tradițional, Bastide vrea doar o regîndire și o refacere a lui, ca și cum neputința spiritualismului de a fi o potrivită filozofie a omului ține de gradul lui de ontologizare.

Dar în cursul acestui efort, Georges Bastide demonstrează exact contrariul intenției sale. Anume, în loc să ajute spiritualismul, el indică, de fapt, probe și argumente care îi pun în lumină precaritatea structurilor sale esențiale.

Căutînd să facă din spiritualism o filozofie deschisă, Bastide nu reușește decît, negativ, să-i arate dogmatismul și neaderența la real. Vrînd să-l propună și să-l impună ca pe o etică și ca pe o antropologie perfect posibile, nu-i scoate la iveală decît precaritatea. El descoperă conflictul spiritualismului cu adevărul, dar în loc să-l depășească, încearcă să-l stingă printr-o acomodare a adevărului la spiritualism și a spiritualismului la adevăr. Întreprindere evident riscantă, fiindcă spiritualismul nu devine mai convingător și nici adevărul despre om mai plenar; dimpotrivă acesta din urmă se pierde.

S-ar putea bănui în efortul lui Bastide numai îngrijorarea pentru destinul spiritualismului. De bună seamă, el are conștiința insuficiențelor spiritualismului clasic și caută mijloacele în stare să-l redreseze. Dar nu pierde din vedere omul, Bastide fiind convins că o filozofie care s-ar urmări pe sine ca și cum și-ar fi subiect și obiect, o filozofie care și-ar „distila" la nesfîrșit conceptele, n-ar fi decît o gratuitate și prin insistența cu care s-ar închide în sine s-ar așeza împotriva omului. El lucrează asupra spiritualismului, pentru ca acesta, cu articulațiile făcute mai mobile, să poată să vină în întîmpinarea omului. Regîndirea fundamentelor spiritualismului nu este, așadar, scop, ci mijloc, ceea ce și „salvează" într-o oarecare măsură proiectul bastidian, umanist, deși rău servit.

Georges Bastide este, prin excelență, un filozof al omului, convins că omul trebuie să fie și punctul de plecare și finalitatea oricărei întreprinderi umane: practice și teoretice. Ca și Socrate, pe care, dealtfel, îl evocă, Bastide restrînge reflexia filozofică la universul uman intens eticizat. De aceea, la el „metafizica și etica se confundă", iar filozofia lui este „o reflexie morală constituantă, o filozofie a persoanei, o axiologie reflexivă, un idealism etic" [2].

Preocupat numai de viața spiritului, pentru că reduce omul la viața spiritului, G. Bastide fixează primatul valorilor conștiinței asupra ființei și pornește în reconstrucția sa filozofică, de aici.

Conștiința ca atare, în sine nefiind „nici totalitate aditivă, nici amestec, nici rezultat al unei decantări de elemente analoage", neafirmîndu-se, adică nedevenind „conștiința conștiinței", ar fi inconceptibilă. Neluînd încă act de sine, nepunîndu-se „în actualitatea sa" nu este încă „afirmație reflexivă" și în consecință persoană, adică „mărturia conștiinței care se revelă ei înseși în cea mai profundă interioritate a sa, în actul prin care mărturisește cea mai perfectă obiectivitate".

La prima vedere, nimic altceva decît o închidere a conștiinței „în sterilitatea propriei sale contemplații" [3]. La o mai esențială luare de cunoștință, însă, lucrurile ar sta altfel, afirmația reflexivă nepresupunînd mișcarea în „vidul unei identice și definitive totalități" [4].

„Afirmația reflexivă" ar fi obiectivarea conștiinței, actul realizării ei, ea, neputînd să fie înțeleasă decît ca „obiectivitatea propriei afirmații", ca persoană.

De bună seamă, previne Bastide, deși conștiința nu este echivalentă nici măcar cu „ființa conștiinței", ea nu stă în afara ființei. Nu este, ce-i drept, „coextensivă totalității Ființei", nici „un fel de lumină eternă" [5]. Ea nu coincide cu ființa conștiinței pentru că nu este de ajuns ca ființa să fie, pentru a fi conștiință. Dar nu este nici ființă autonomă, subiect absolut. Conștiința este conștiință a unei ființe, deci stă într-un subiect dar nu asemenea conținutului vasului în vas. „Dualitatea substanțelor în om a pus întotdeauna ca insolubilă problema raporturilor dintre ele" [6]. Nu se poate, așadar, pune conștiință-ființă în termeni platonicieni ori în termeni cartezieni fără să nu fie anulate șansele explicației.

Dacă dualismul duce la imposibilitatea de a face inteligibil sistemul de relații dintre conștiință și ființă, monismul, dimpotrivă, ar decepționa prin ștergerea contururilor lucrurilor așezate „într-un absolut în care necesitatea determinațiilor nu mai poate să fie înțeleasă" [7].

Prin urmare, nici dualism, nici monism, nici dualismul platonician ori cartezian, ori cvasidualismul tomist, nici monismul „realismului empirist", al „fenomenismului" sau

[2] Jean-Marc Gabaude, *La philosophie bastidienne et l'ouvrage posthume de G. Bastide*, în „Annales publiées trimestriellement par l'univerisité de Toulouse — Le Mirail", nouvelle série, tome VIII — 1972, fascicule 3, p. 83.

[3] Georges Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, Paris, P.U.F., 1953, p. 5, 1, 2, 6.

[4] *Ibidem*, p. 2.

[5] *Ibidem*, p. 19.

[6] Georges Bastide, *De la condition humaine. Essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, Paris, F. Alcan, 1939, p. 367.

[7] *Ibidem*.

al idealismului care ,,substituie realului ideea'' [8]

Se înţelege că reacţia bastidiană faţă de dualism, mai întîi, este perfect motivată şi deîndată ce este slujită — şi este — de probe şi de argumente la obiect îşi sporeşte valoarea.

Apar însă dificultăţi în desfăşurarea criticii monismului atît în limitele demersului critic cît şi în consecinţele sale ,,pozitive'', cu valoare pentru construirea unei poziţii care să fie dincolo şi de dualism şi de monism. Bastide nu acceptă monismul pentru că acesta, în forma ,,realistă'', ar concepe spiritul ca ,,lucru care gîndeşte'' iar în formă idealistă, fiindcă substituie idealul realului, ar urmări doar viaţa spiritului, ca şi cum ar fi autonomă. ,,Dacă metafizica realistă, susţine G. Bastide, a putut să creadă că-i era permis să se constituie ca teorie a fiinţei în sine, filozofia idealistă nu poate să fie o filozofie a valorii în sine şi aceasta nu dintr-un fel de neputinţă de a aprehenda valoarea, ci datorită imposibilităţii valorii de a fi obiect al gîndirii, de vreme ce este ruptă de fiinţă'' [9].

Astfel, idealismul s-ar pierde în ,,diverse falsificări'', uşor de înţeles la o filozofie care pierde contactul cu fiinţa, deşi postulează identitatea fiinţă-gîndire.

Care să fie soluţia dacă nici dualismul, nici monismul în diferitele lor ipostaze nu prezintă suficiente garanţii? Introducerea conceptului de *persoană*, propune Bastide, fiindcă persoana punînd în lumină valorile impersonale şi negînd obişnuinţele individualiste serveşte universalul'' [10].

Persoana presupune deopotrivă individualitatea şi universalitatea, fiind unitatea care, constituindu-se din contrarii, ia ,,un aspect dramatic''.

,,Persoana este un actor, dar trebuie să se vadă ceea ce este dincolo de mască; deoarece acolo se joacă adevărata dramă, acolo se angajează lupta contra relei conştiinţe, pentru instaurarea spiritului. Omul traduce în acţiuni, pe scena lumii, această luptă care se desfăşoară în intimitatea sa; tot ceea ce este împotriva spiritului este semn de slăbiciune şi de servitute, tot ceea ce se face pentru spirit, dimpotrivă, este semn de forţă şi de eliberare; căci ceea ce salvgardează persoana este în primul rînd libertatea'' [11].

Riscul unei asemenea puneri a problemei apare însă de la primele date, Georges Bastide presupunînd: identitatea persoană — conştiinţă, persoana ca realizare şi, deci, ca realitate a spiritului şi libertatea ca şansă şi putere a conştiinţei de a săvîrşi o rectificare axiologică a tuturor lucrurilor, nu în regim empiric, ci în regim spiritual, prin receptarea unui ,,apel'' transcendent.

De bună seamă, persoana implică un act de reflexie şi semnifică realitatea spiritului. Dar se poate ea situa, oare, numai într-un act de reflexie, chiar dacă actul de reflexie este văzut ca o mişcare de interiorizare a valorii, deci deschis?

Pînă şi un filozof personalist, adevărat că unul foarte puţin dogmatic — este vorba de Emmanuel Mounier — reacţiona faţă de reducerea persoanei la viaţa spiritului. Deşi este întregul uman, persoana, prevenea Mounier, nu este asemenea unui univers incondiţionat, ea presupunînd relaţii şi devenire neîntreruptă. Neglijîndu-i-se o anumită dimensiune, fie cea spirituală, fie cea socială, fie individualitatea, se riscă destrămarea ei ca întreg, adică ,,centru de reorientare a universului obiectiv'' [12].

Persoana nu este simplă mişcare de interiorizare, fiind dialog cu lumea. Nici conştiinţă pură, nici lucru, persoana este materie şi spirit, interioritate şi exterioritate, angajare-degajare, pe scurt, un univers antitetic, o realitate ambivalentă.

Se înţelege că persoana este şi act de reflexie, dar este, oare, actul de reflexie primul act, acela de care depinde realizarea umană? Evident, nu; fără ,,istoria *industriei* şi existenţa obiectuală, devenită a industriei'', cartea ,,forţelor esenţiale ale omului'' rămîne ,,o carte închisă'' [13]. Georges Bastide are convingerea că, fixîndu-se în *persoană* poate să înalţe o metafizică transdualistă şi transmonistă; dar se poate porni de la persoană ca de la o realitate absolută?

Dealtfel, Bastide nu întîrzie să intre într-o gravă contradicţie, de îndată ce Dumnezeu este implicat ca destinaţie a persoanei. Este drept că el încearcă să evite perspectiva *teocentristă*, singura posibilă, după Jacques Maritain, ca umanism.

G. Bastide îşi dă seama că teocentrismul nu este o afirmaţie a omului şi încearcă să justifice şi antropocentrismul. Şi antropocentrismul, pentru că spiritualist fiind, nu exclude totuşi, teocentrismul. El admite antropocentrismul în măsura în care pune actul personalizării pe seama iniţiativei conştiinţei, a libertăţii ei de conversiune, adică de rectificare axiologică a lucrurilor.

Nu elimină însă teocentrismul de vreme ce o valoare transcendentă infinită este echivalată cu destinaţia persoanei: totodată model şi scop către care trebuie să se tindă, aşa cum

---

[8] *Ibidem*, p. 387.
[9] *Ibidem*, p. 385.
[10] *Ibidem*, p. 403
[11] *Ibidem*.

[12] Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Paris, P.U.E., 1950, p. 17.
[13] K. Marx, *Manuscrise economice filozofice din 1844*, în K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 556.

imperfectul tinde către perfect, finitul către infinit. Este un fapt că Georges Bastide nu are un concept ontologic al divinității, el refuzînd să admită în Dumnezeu un subiect ontologic. De aici și neimplicarea lui Dumnezeu în explicația ontologică a lumii și a omului, atît lumea cît și omul fiind postulate ca existente în sine. Dincolo de evidența existenței lor Bastide nu vrea să treacă și, în genere, crede că filozofia nu trebuie să treacă.

Mai este în acest caz un filozof spiritualist? În aparență prea puțin, pentru că nimic sau aproape nimic nu pare să-l alinieze neotomiștilor, bunăoară. Și în consecință și teocentrismul pe care îl presupune, totuși, ar putea să pară mai degrabă un expedient.

Dar Bastide, deși nu pornește de la ideea de Dumnezeu ca principiu al existentului, deși nu se angajează pe calea unei reconstrucții spiritualiste a lumii, deși nu exclude antropocentrismul, înaintează totuși spiritualist în explicația omului. Autonomă în exercițiul ei reflexiv, ființa umană prin aceeași reflexie ar căuta calea pe care ar ajunge la Dumnezeu, un Dumnezeu Spirit, un Dumnezeu gîndire adevărată și *iubire pură*, *infinită*.

Într-un fel, omul ar fi chemat de către transcendență și ar răspunde apelului ei prin libertatea „cea mai personală" a sa. Libertatea omului, așadar, n-ar fi altceva decît libertatea conștiinței, a unei conștiințe pure, în afara oricăror determinări, de a alege calea care ar conduce „perfecțiunea transcendentă" la modelul și la criteriul său de nedescoperit „în regiunile obscure ale ființei, ci în activitatea spiritului care ia cunoștință de sine, în exercițiul și în adecvata sa funcționalitate".

Fără reflexivitatea sesizantă a exercițiului și funcționalității sale, spiritul ar fi asemenea unui lucru, deci neînstare să recepteze apelul transcendenței și în consecință neliber.

Dar, dacă noi sîntem liberi de a fi liberi, liberi de liberul arbitru, liberi de a fi autonomi, dacă noi sîntem liberi de a ne elibera de orice alienare în care ne-am prăbușit prin greșeala noastră, dacă noi nu sîntem iremediabil sortiți iluziei de a lua pasiunile noastre drept actele noastre, ar ține de faptul că spiritul ar răspunde „esențial la un apel", la un imperativ[14].

Fiind dincolo de spirit și superioară lui, transcendența, deși s-ar părea că-l limitează, chiar îi anulează independența, în realitate, crede Bastide, i-ar fi șansa, pentru că prin receptarea apelului s-ar declanșa „o mișcare în sens invers mișcării alienante" și astfel omul s-ar înălța, autentificîndu-se, afirmîndu-se ca OM[15].

[14] Georges Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, p. 194—195.

[15] *Ibidem*, p. 195.

Pe scurt, deși mișcarea personalizantă ar începe cu actul uman reflexiv, „puterea personalizantă" decisivă n-ar fi omul ci „valoarea transcendentă infinită"[16]. Dar, în acest caz, se mai poate vorbi de autonomia umană?

Deși Georges Bastide nu admite un destin, ci o *destinație* a omului, pentru că o leagă de transcendență, substituie în cele din urmă explicației autonome una heteronomă. În cele din urmă, așadar, în reprezentarea bastidiană ființa umană din subiect trece în predicat, anulîndu-i-se ceea ce îi este esențial: faptul de a fi centru al universului său, adică început și sfîrșit, cauză și efect, proiect și realizare.

Ființă liberă, de acord cu Bastide, dar ce mai rămîne din ființa noastră odată ce este pusă doar să aleagă între receptarea sau nu, urmarea sau nu a „apelului" transcendenței? Și ce mai semnifică oare libertatea, în condițiile în care, de fapt, ea pierde orice contact cu istoria? În înțelesul bastidian libertatea umană rămîne o abstracție goală, deși efortul filozofului de a răspunde întrebărilor omului nu poate să fie contestat. Numai că perspectiva spiritualistă, fie și gîndită în vederea unei mai sensibile apropieri de om, prin chiar esența ei nu conduce la omul concret, ci substituie acestuia o schemă inoperantă.

Desigur, Georges Bastide vrea un spiritualism care să se ocupe mai puțin de propria sa izbîndă și mai mult de servirea omului. Dar nu poți să servești teoretic și practic omul pornind de la presupoziții care nu permit un program umanist.

Se înțelege că faptul de a fi filozof spiritualist nu exclude *proiectul* umanist, neputîndu-se contesta, orice s-ar spune, de la un caz la altul, dar întotdeauna în cutare sau cutare caz, orientarea umanistă. Bunăoară, cine ar putea, în mod serios, să conteste umanismul lui Emmanuel Mounier? Că avem de a face cu un umanism *limitat* și teoretic și, mai cu seamă, practic, este adevărat, dar limitele proiectului nu suspendă, totuși, proiectul.

La fel, cine ar putea să aducă argumente în favoarea antiumanismului lui Georges Bastide?

Nimic din ceea ce Bastide a scris n-a fost îndreptat împotriva omului, și cu toate acestea multe, foarte multe n-au putut să ajungă la om și să-l servească. Spiritualist fiind, Bastide în mod fatal trece pe lîngă om și în măsura în care așează deasupră-i o realitate transcendentă și valori absolute transumane îi periclitează ființa, contestîndu-i autonomia, faptul esențial de a fi, ca umanitate, numai subiect și nu într-un subiect.

[16] *Ibidem*, p. 196, 197.

CRONICA IDEILOR

DATE NOI DESPRE ORIGINILE CREȘTINISMULUI ÎN LUMINA SCRIERILOR GNOSTICE DE LA NAG HAMMÂDI*

DE

JEAN MAGNE (Franța)

Marea problemă a originii creștinismului — de aproximativ două secole — este de a ști care este, în textele care ne povestesc despre Iisus, partea de realitate și partea de mit, de adevăr istoric și de amplificări ale credinței.

În această problemă pot fi enumerate cinci feluri de răspunsuri:

1 — Există, în primul rînd, atitudinea naivă a credincioșilor de altădată pentru care această problemă nici nu se punea: pentru ei totul era „cuvînt al Evangheliei".

2 — Reimarus, în 1778, a fost primul care a făcut deosebirea între Iisus-ul credinței și Iisus-ul istoriei. Toți criticii care i-au urmat, independenți sau credincioși, au încercat să delimiteze mitul de realitate, scriind, fiecare în felul său, o „Viață a lui Iisus". Dintre acestea, două au făcut o deosebită vîlvă: aceea a lui David Frederic Strauss (1835), care a emis pentru prima dată ipoteza că unele povestiri evanghelice au putut fi alcătuite plecînd nu de la fapte, ci de la textele *Vechiului Testament*, care erau considerate ca descriind dinainte pe messia cel așteptat; și aceea a lui Ernest Renan (1863), care — cu o erudiție rară și un talent admirabil — s-a rătăcit iremediabil în explicații naturaliste și psihologice.

3 — La începutul secolului al XX-lea, Albert Schweizer, în celebra sa carte *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1905) constata eșecul acestor tentative, iar criticii care i-au urmat au fost de acord că este imposibil să scrii o viață a lui Iisus. Aceasta va fi poziția lui A. Loisy, în Franța *(Les Evangiles synoptiques*, 1907), și, mai ales în Germania, a Școlii numită *Formgeschichte*, reprezentată de K. L. Schmidt (1919), M. Dibelius (1920) și R. Bultmann, cel mai celebru (1921). Textele *Noului Testament* sînt, după părerea acestora, produsul credinței primelor comunități creștine, și nu se poate afirma despre Iisus altceva decît că a fost un profet evreu crucificat de Pilat din Pont și că discipolii săi au crezut despre el că a înviat. Creștinismul s-ar fi născut din credința Paștelui.

4 — Dar dacă nu știm nimic despre Iisus, avem noi măcar dreptul să afirmăm existența sa, gîndesc îndată, cu o logică sigură, în Franța, P. L. Couchoud (1924 și 1937), P. Alfaric (1925 și 1929), iar în Germania, A. Drews (1926). Dar nu este suficient să dovedești că existența lui Iisus este cu totul improbabilă, trebuie să și explici cum s-a putut naște creștinismul fără el; or, nici una dintre explicațiile, întotdeauna mai mult sau mai puțin sincretiste, propuse de adepții mitismului n-a părut satisfăcătoare; astfel că James M. Robinson putea să scrie recent: „A trecut vremea cînd se îndrăznea să se pună la îndoială existența lui Iisus".

5 — Dar nici mini-istoricismul nu-i putea satisface pe toți exegeții; o nouă cercetare asupra Iisus-ului istoric a fost întreprinsă, în 1953, de un discipol al lui Bultmann, E. Käsemann, urmat curînd de W. Marxen, G. Bornkamm, E. Fuchs, James M. Robinson, H. Conzelmann etc. Obiectivul lor este să precizeze criteriile care ar permite să se regăsească dacă nu chiar *ipsissima verba* ale lui Iisus, cel puțin semnificația lor originară, „vocea lui însăși", *ipsissima vox*. Rezultatele par destul de neînsemnate.

---

* Studiul, elaborat special pentru cititorii „Revistei de filozofie", prezintă cercetările întreprinse de autor în ultimele două decenii asupra problemei originilor creștinismului și principalele sale concluzii. Aceste cercetări fac obiectul unei ample lucrări în patru volume, *Origines Chrétiennes*, dintre care primele două au apărut în anul 1975 (I *Tradition apostolique sur les charisme et Diataxeis des saints apôtres;* II *Sacrifice et sacerdoce)* iar ultimele două sînt în curs de definitivare (III *L'Eucharistie. Des célébrations actuelles au fruit du paradis;* IV *Chute originelle et Rédemption. De la création à la résurrection).*

Doctor în științele religiilor (patristică) și colaborator al Învățămîntului superior la Institutul de studii semitice de la Collège de France, Jean Magne, personalitate științifică remarcabilă în domeniul istoriei creștinismului, va ține în cursul acestui an o serie de conferințe în țara noastră, cu care prilej va dezvolta probleme și aspecte menționate succint și în acest studiu. *(Nota redacției)*

Rev. filoz., **XXIV**, 4. p. 439 — 454, București, 1977.

Cercetările pe care doresc să le expun, străine la începutul lor de problema istoricității evangheliilor, deoarece era vorba pentru mine numai de a preciza originile euharistiei *, m-au condus, în 1968, după vreo cincisprezece ani de muncă, la o explicație a originilor creștinismului care rezolvă problema lui Iisus din punct de vedere istoric prin excluderea pozitivă a existenței sale; a existat și există încă numai Iisus-ul credinței în diferite forme. Sper să pun în lumină faptul că creștinismul izvorăște din exegeza povestirii despre paradisul terestru, așa cum o presupune relatarea din evanghelie despre pelerinii din Emaus și așa cum o expun limpede scrierile gnostice, cu deosebire cele descoperite în 1947 la Nag Hammâdi: pîinea împărtășaniei — pusă la îndemîna tuturor generațiilor — a fost mai întîi fructul pomului cunoașterii, care, mîncat de Adam și de Eva, le-a deschis ochii; iar Iisus, șarpele care, dîndu-le să mănînce fructul, a fost salvatorul lor.

PUNCTUL DE PLECARE ȘI METODA

Cercetările mele au început în 1950, prin unele observații gramaticale făcute de unul din unchii mei, abatele Pierre Magne — căruia doresc să-i aduc omagiul meu — despre latina canoanelor slujbei romane: „Se neglijează, spunea el, exprimările incorecte sub pretext că este latina secolului al IV-lea. Or, aceasta nu este decît o ipoteză, și chiar dacă această latină este cea a secolului al IV-lea, este totuși latină; ordinea cuvintelor nu este indiferentă; *imprimis quae*, în *Te igitur*, nu trebuie tradus ca și cum ar fi *quae imprimis;* modul verbelor este de asemenea important: *communicantes* este un participiu, iar *digneris* un subjonctiv, și unul și celălalt impun să fie legați de un verb principal; titlul *Infra actionem* pus în fața lui *Communicantes* nu înseamnă nimic și este adesea scris în manuscrise *In fractione:* nu s-ar putea oare să citim *una cum papa nostro ... in fractione communicantes*, „în comuniunea în care ne aflăm prin această frîngere cu pontiful nostru ..."? Etc.

Nu pot să expun, aici, în amănunt soluțiile aduse acestor probleme; am vrut, împărtășind aceste observații, să subliniez trei puncte esențiale ale metodei urmate, impusă în oarecare măsură de acest punct de plecare:

1. *Cercetarea se bazează numai pe analiza textelor,* cu toate resursele criticii interne și externe, și îndeosebi pe analiza comparativă, atunci cînd mai multe redactări pot fi așezate în coloane paralele.

2. Pornind de la textele liturgice actuale, încă în uz, *cercetarea urcă treptat pe firul istoriei* către originile puțin cunoscute. Este calea arheologului care explorează un loc începînd cu straturile cele mai recente pentru a ajunge în cele din urmă la solul încă neatins. El va putea apoi, ca istoric, să relateze despre ocuparea acestui loc de la bun început pînă în zilele noastre.

3. *Cercetarea are ca prim obiect studiul unui rit,* euharistia, împărtășania, — cel mai important și cel mai caracteristic rit al creștinismului — , prin textele care îl reinterpretează de-a lungul secolelor. Așa cum a observat mai de mult W. Robertson Smith, în *Lectures on the Religion of the Semites* (London, 1927, p. 18), „ritul este constant, pe cînd mitul variază". „De aici decurge, adaugă el, că în cercetarea religiilor antichității trebuie să începem nu prin mit, ci prin rit și practica tradițională".

STUDIUL RITULUI

ANALIZA LITURGHIILOR ȘI PROBLEMELE PE CARE LE RIDICĂ REZULTATELE OBȚINUTE

De la studiul canonului roman, am trecut la cel al liturghiilor latine, galicane și mozarabe, apoi la liturghiile grecești și orientale. Principalele rezultate ale acestei munci de analiză au fost următoarele:

— *În toate liturghiile,* povestirea despre cina cea de taină, departe de a constitui sîmburele primitiv în jurul căruia s-ar afla grupate celelalte texte, este interpolarea cea mai recentă. Acțiunea de grație, „euharistia", este aceea care la început era menită să „euharistieze", să sfințească, să consacre pîinea și vinul, iar nu povestirea cinei așa cum cred latinii cel puțin de la *De sacramentis* (IV, v, 21—23), aprox. anul 380, și nici epicleza cum pretind grecii după termenii acestei rugăciuni adăugați textului primitiv tocmai pentru a cere transformarea pîinii și a vinului în trupul și în sîngele lui Hristos.

— Acțiunii de grație euharistică îi urma, în toate liturghiile, o rugăciune de ofrandă a unor obiecte materiale aduse de către credincioși. Această rugăciune de ofrandă a darurilor era, în canonul roman, acel *Supra quae*, care se referă explicit la sacrificiul lui Abel, iar în liturghiile grecești și orientale, epicleza, care se referă implicit la aceasta prin formula „Privește asupra noastră și asupra darurilor aici depuse", copiată după textul din *Facerea* (IV, 4): „Și a căutat Domnul spre Abel și spre darurile lui".

* Împărtășanie, cuminecătură.

— Acțiunii de grație euharistică i s-a adăugat, în toate liturghiile, cîntecul serafimilor lui *Isaia* (VI, 3): „Sfînt, sfînt, sfînt este Domnul Savaot ..." completată de *Benedictus* din Psalmul 117 (25) — „O, Doamne, mîntuiește! O, Doamne, sporește!" — prin care evangheliștii salută intrarea lui Iisus în Ierusalim. Această asociere a celor două texte dovedește, așa cum o confirmă numeroasele introduceri la *Sanctus* și reluările *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus* ... din liturghiile galicane, că *Sanctus* era adresat nu Tatălui sau Sfintei Treimi, așa cum se crede în mod curent, ci lui Hristos. La fel stau lucrurile și în privința lui *Trisagion (Hagios ho Theos, hagios ischyros, hagios athanatos)*, a *Cheroubikon*-ului (vezi redactările presanctificaților, joia sfîntă și Paștele) și a mai multor alte rugăciuni *(Gloria in excelsis, Te Deum ...)*. Aceste mărturii liturgice se leagă de numeroasele mărturii patristice și neo-testamentare *(Epistola întîi către Corinteni*, X, 4 și 9; *Epistola lui Iuda*, 5—7; *Evanghelia după Ioan*, VIII, 56—58; V, 45; XII, 39—41) care atestă o etapă, serios ignorată astăzi, a hristologiei: identificarea lui Iisus cu Domnul Savaot, dumnezeul Vechiului Testament. Vom reveni mai departe asupra acestei identificări. (Vezi J. Magne, „Exaltarea lui Savaot în *Ipostaza arhonților*" 143 (95), 1—31 și exaltarea lui Iisus în *Epistola către Filipeni* II, 6—11 sau *Nașterea lui Iisus-Hristos, Cahiers Ernest Renan*, 83 (decembrie 1973) (56 p.).

Dacă acțiunii de grație și rugăciunii de ofrandă a darurilor adăugăm lecturile de instruire și rugăciunile de intercesiune, obținem un conținut primitiv al liturghiilor care corespunde foarte exact celor două descrieri ale lui Justin în *Apologia*, 65—67 (aprox. anul 150), unde oferirea de daruri este în ambele cazuri menționată, și cu schema din *Faptele apostolilor*, II, 42: „Și stăruiau în învățătura apostolilor /lecturile/ și în comuniune */koinônia/* — punerea în comun a resurselor prin oferirea darurilor/, în frîngerea pîinii /euharistia/ și în rugăciuni /intercesiunile/".

În cartea mea *Sacrifice et sacerdoce*, am căutat originea ofrandei pe care cred că am găsit-o în exigența atribuită lui Iisus, care cerea celor ce-l urmau să părăsească totul *(Evanghelia după Marcu*, X, 21 și 28; etc.), exigență întemeiată pe principiul gnostic al respingerii acestei lumi. Această sărăcire totală neviabilă s-a tradus în practică prin punerea în comun a bunurilor, ceea ce permitea, cum se mai întîmplă și astăzi cu călugării, să se subziste fără a poseda nimic *(Faptele apostolilor*, II, 44—45; IV, 34—35); această punere în comun totală și obligatorie s-a transformat într-o punere în comun facultativă și parțială *(Faptele apostolilor*, V, 1—4; *Evanghelia după Luca*, XIX, 8), altfel spus, în daruri remise în mîinile șefului comunității și primite de el odată cu rugăciunea de ofrandă pe care o atestă liturghiile; aceasta a fost înțeleasă mai tîrziu ca privind și, iar apoi în mod exclusiv, pîinea și vinul euharistiei, care au devenit sacrificii, în timp ce în Orient rugăciunea devenea epicleză consecratorie.

Originea euharistiei propriu-zise ridică o problemă. Nimeni nu pune la îndoială, chiar dintre criticii adepți ai tezei mitului hristic, că instituția euharistiei trebuie legată de ultima cină. („cina cea de taină".) Or, între liturghii și cină există o eterogenitate care face dificilă descinderea ei din acestea. Dacă în timpul serviciului divin o singură acțiune de grație este pronunțată asupra pîinii și vinului reunite, care sînt apoi distribuite împreună, la cină pîinea este euharistiată, frîntă și împărțită, apoi, după cină, paharul este euharistiat și împărțit *(Întîia epistolă către Corinteni*, XI, 25). O atare nepotrivire se împacă greu cu cuvintele: „Aceasta să faceți spre pomenirea mea" *(Ibidem*, 24). Gregory Dix, care o remarcă *(The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1954, p. 48), nu poate decît să constate modificarea. Dar această modificare a avut, oare, loc în practica liturgică sau în povestirile despre cină? Dacă euharistia descinde din cină de ce a fost numită „frîngerea pîinii"? Pentru ce, mai ales în *Faptele* apocrife, aceste celebrări se făceau fără pahar sau cu un pahar cu apă? De ce în *Didahia* (IX, 1—4) și în *Întîia epistolă către Corinteni* (X, 16) ordinea este pahar-pîine?

Răspunsul la aceste întrebări nu poate fi găsit decît în urma analizei textelor *Noului Testament*, cu deosebire a povestirilor despre cină, despre înmulțirea pîinilor, despre pelerinii din Emaus.

POVESTIRILE DESPRE CINĂ

În ceea ce privește povestirile despre cină, voi împrumuta singura concluzie necesară a demonstrației mele dintr-un studiu recent a lui R. P. S. Dockx, o. p., de la Academia internațională de științe religioase (Bruxelles), publicat în *Biblica*, revista Institutului biblic pontifical din Roma, (46/1965, 445—453); aprobat de R. R. PP. L. Ligier, s. j., M. E. Boismard, o. p., X. Léon-Dufour, s.j.; și reprodus în *Chronologies néotestamentaires*, Paris Gembloux 1976, p. 199—206). „Pornind de la compararea textului din *Evanghelia după Luca* cu acela din *Evanghelia după Marcu* am ajuns la concluzia, spune P. Dockx, că cuvintele sacramentale asupra pîinii *(Marcu*, XIV, 22) și vinului *(Marcu*, XIV, 24) nu se găseau în textul *Marcu* utilizat de *Luca*". Cu alte cuvinte textul primar din *Evanghelia după Marcu*, XIV, 22—25, nu indica a fi fost instituit de Iisus la ultima cină decît paharul

escatologic. Mai precis, textele primare din *Marcu* și din *Luca* erau următoarele :

Marcu XIV, 17—26

17 Iar făcîndu-se seară,
a venit cu cei doisprezece
18a Pe cînd ședeau la masă,
/22/

23 Și luînd paharul,
mulțumind, le-a dat
și au băut din el toți.
24a Și a zis lor : (24b)
25 „Adevărat grăiesc vouă
că de acum nu voi mai bea
din rodul viței
pînă în ziua aceea
cînd îl voi bea nou
în împărăția lui Dumnezeu".

Luca XXII, 14—39

14 Și cînd a fost ceasul,
s-a așezat la masă,
și apostolii împreună cu el.
15 Și a zis către ei :
Cu dor am dorit să
mănînc cu voi aceste Paști
mai înainte de patima mea.
16 Căci zic vouă că de acum nu vom
mai mînca din acestea pînă cînd
nu se vor împlini în împărăția
lui Dumnezeu.
17 Și luînd paharul, mulțumind,
a zis :
Luați acesta
și împărțiți-l între voi ;
18 Că zic vouă :
Nu voi mai bea de acum
din rodul viței pînă ce
nu va veni
împărăția lui Dumnezeu".

(S. Dockx, *Chronologies*, p. 211)

Textul din *Evanghelia după Luca* dovedește că textul din *Evanghelia după Marcu* care este izvorul său, nu conținea nici partea referitoare la „pîine" (*Marcu*, 22), nici, în partea referitoare la „pahar", cuvintele : „Acesta este sîngele meu al Legii celei noi" (*Marcu*, 24 b), cuvinte care, dealtfel, ar fi fost pronunțate deasupra unui pahar gol deoarece textul din *Marcu* notează mai înainte : „Și au băut din el toți", ceea ce *Luca* transformă cu dibăcie în : „Și împărțiți-l între voi".

Dacă, deci, paharul euharistic singur și încă „nesîngerînd" se spune că ar fi fost instituit la ultima cină potrivit celei mai vechi tradiții, cînd, oare, potrivit aceleiași tradiții ar fi fost instituită pîinea ? Trebuie răspuns, fără nici o îndoială : la înmulțirea pîinilor.

POVESTIRILE DESPRE ÎNMULȚIREA PÎINILOR

Șase texte povestesc miracolul înmulțirii pîinilor : patru dintre ele prezintă o povestire „lungă" în care apar cinci pîini, doi pești, cinci mii de persoane și douăsprezece coșuri ; celelalte două prezintă o povestire scurtă în care apar șapte pîini, cîțiva peștișori, patru mii de persoane și șapte coșuri. Se admite, în general, că povestirea lungă vrea să-l prezinte pe Iisus ca fiind mai mare decît Moise, care procurase evreilor mana și prepeliță în deșert, și de asemenea mai mare decît Elisei, care, primind îndoit duhul lui Ilie hrănise o sută de persoane cu douăzeci de pîini de orz (*Cartea a patra a Regilor*, II, 9 ; IV, 42—44). Se mai admite, în general, că înmulțirea pîinilor este un mod de prezentare a euharistiei, fapt subliniat în discursul asupra manei și a pîinii vieții în *Evanghelia după Ioan* (VI, 31—35) și că relația cu euharistia este mai accentuată în această scurtă povestire.

Analiza textelor (Vezi J. Magne, în „Revue de l'Histoire des Religions"(175/1969,121—127) arată că povestirea lungă este o rescriere a celei scurte, care ea însăși a fost glosată. Debarasată de adăugarea peștilor mici și de cele „trei zile" de călătorie a acelora care, precum locuitorii Ghibeonului din *Cartea lui Iosua Navi* (IX, 6—9) „vin de departe" (*Isaia* IX, 4) (Vezi F. W. Danker, în „Journal of Biblical Literature" (82/1963, 115—116), povestirea primară este următoarea :

„În zilele acelea, fiind iarăși mulțime multă și neavînd ce să mănînce, Iisus, chemînd la sine pe ucenici, le-a zis : Milă îmi este de mulțime că... n-au ce să mănînce. Și de-i voi slobozi flămînzi la casa lor se vor istovi pe drum... Și ucenicii lui i-au răspuns : De unde va putea cineva să-i satureze pe aceștia cu pîine, aici în pustie ? El însă i-a întrebat : Cîte pîini aveți ? Răspuns-au lui : Șapte. Și a poruncit mulțimii să șeadă jos pe pămînt. Și, luînd cele șapte pîini a mulțumit, a frînt și a dat ucenicilor săi, ca să le pună înainte. Și ei le-au pus mulțimii înainte... Și au mîncat și s-au săturat și au luat șapte coșuri cu rămășițe de fărîmituri. Iar cei ce au mîncat erau ca la patru mii. Și i-a slobozit" (*Evanghelia după Marcu* VIII, 1—9).

Practica liturgică ulterioară, în discontinuitate totală cu povestirile despre cină, este în perfectă concordanță cu această povestire :

— milei lui Iisus îi corespunde invocarea liturgică *Kyrie eleison*, care, ca și *Sanctus*,

se adresează lui Hristos, și nu celor trei persoane divine ;

— mulțimii flămînde îi corespunde regula postului euharistic, suprimată de Conciliul Vatican II prin referire la cină ;

— temerii lui Iisus că mulțimea s-ar simți rău pe drum (*in via*), îi corespunde regula de a primi euharistia „provizie de drum", înaintea marii călătorii ;

— euharistiei pronunțate deasupra pîinilor îi corespunde sfințirea sau consacrarea elementelor prin simpla acțiune de mulțumire, și prin însuși numele de euharistie ;

— frîngerii pîinilor, necesară pentru a le împărți la patru mii de comeseni, îi corespunde denumirea de „frîngere a pîinii" ;

— lipsei paharului și a oricărei aluzii la vreo băutură le corespund celebrările fără pahar și împărtășania în biserica latină, numai cu pîine ;

— „slobozirii" mulțimii de către Iisus îi corespunde concedierea solemnă care încheie toate liturghiile și care, în Occident, și-a dat numele de „missa" celebrării : „Ite, missa est" ;

— adunării resturilor (mică glosă denunțată prin schimbarea subiectului exprimat prin pronumele „ei" : mulțimile — ucenicii) îi corespunde regula de a păstra euharistia și a o păstra numai sub forma pîinii.

Din aceste corespondențe rezultă că povestirea despre înmulțirea pîinilor, ca de altfel și relatările succesive ale cinei în diferite feluri, a avut dubla funcțiune, normativă și etiologică, de a fixa un rit povestindu-i originea. Ceea ce înseamnă că ritul pîinii euharistiate exista înainte de născocirea povestirii despre înmulțirea pîinilor, după cum și paharul exista în unele celebrări, cum vom vedea, înaintea imaginării povestirii primare a cinei. Originea pîinii trebuie deci căutată mai departe. Ne rămîne să examinăm o a treia povestire evanghelică, aceea a pelerinilor din Emaus.

POVESTIREA PELERINILOR DIN EMAUS

Debarasat de versetele redacționale din *Evanghelia după Luca*, cu deosebire de versetele 21b—24 destinate a aminti vizita sfintelor femei la mormînt, esențialul povestirii este următorul :

„Doi dintre ei (ucenici) mergeau în aceeași zi la un sat... al cărui nume era Emaus... Și pe cînd vorbeau și se întrebau între ei, Iisus însuși apropiindu-se, mergea împreună cu ei. Dar ochii lor erau ținuți ca să nu-l cunoască. Și el a zis către ei : Ce sînt cuvintele acestea pe care le schimbați unul cu altul în drumul vostru și de ce sînteți triști ? Răspunzînd unul cu numele Cleopa a zis către el : ... Cele despre Iisus Nazarineanul, care era prooroc puternic în faptă și în cuvînt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor. Cum l-au osîndit la moarte și l-au răstignit arhiereii și mai marii noștri. Iar noi nădăjduiam că el este cel ce avea să izbăvească pe Israel" /21 b—24/. Și el a zis către ei : O, nepricepuților (oameni fără *noûsanoêtoi*) și zăbavnici cu inima ca să credeți toate cîte au spus proorocii" ! Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava sa ? Și începînd de la Moise și de la toți proorocii, le-a tîlcuit lor, din toate Scripturile cele despre el. Și s-au apropiat de satul unde se duceau, iar el se făcea că merge mai departe. Dar ei l-au rugat stăruitor, zicînd : „Rămîi cu noi ... Și a intrat să rămînă „cu ei" (în *ebraică* : EMMAEM). Și cînd a stat împreună cu ei la masă, luînd el pîinea, a binecuvîntat și, frîngînd, le-a dat-o lor. Și s-au deschis ochii lor și l-au recunoscut ; Și el s-a făcut nevăzut de la ei" (*Luca*, XXIV, 13—31), (parantezele ns.).

E greu de înțeles că cei doi discipoli l-au recunoscut pe Iisus abia din gestul banal de frîngere a pîinii, după ce umblaseră cu el și îl ascultaseră vorbind timp de mai multe ceasuri fără să-l recunoască.

Pe de altă parte, povestirea prezentată în *Evanghelia după Luca* drept argument al învierii este, de fapt, în întregime orientată spre dovedirea patimilor lui : „Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava sa ?" Aceeași orientare o regăsim în apariția sa în fața celor unsprezece și a celor doi ucenici reîntorși la Jerusalim : arătarea mîinilor și a picioarelor străpunse (*Ev. după Luca*, XXIV, 39), a mîinilor și a coastei rănite (*Ev. după Ioan*, XX, 20 și 27) nu poate avea rostul de a dovedi ucenicilor cu care se presupune că s-a însoțit cel puțin un an că el este învățătorul lor, ci numai că *a fost crucificat*. Dacă ni se spune că Toma a cerut, pentru ca să creadă, *să vadă*, și după aceea, într-o corectură adăugată, *să atingă* cu mîna urma cuielor, faptul denotă că era vorba ca bisericile care îl recunoșteau, să admită că Iisus a fost crucificat, iar apoi că această crucificare a avut loc asupra unui trup real („Vedeți... că eu însumi sînt ; pipăiți-mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum mă vedeți pe mine că am" — *Ev. după Luca*, XXIV, 39). Aceeași dificultate ca patimile să fie acceptate apare și la Petru, cu prilejul primei vestiri a lor de către Iisus (*Ev. după Marcu*, VIII, 32—33), vestire pe care evanghelistul va crede necesar să o repete de trei ori, și care va fi amintită în *Ev. după Luca* (XXIV, 7), femeilor venite la mormînt. „Noi propovăduim pe Hristos cel răstignit" — proclamă autorul *Întîiei epistole către Corinteni* (I, 23), care afirmă astfel, implicit, că alții nu cunoșteau sau nu admiteau crucificarea. De fapt, ea este ignorată de scrierile pseudo-clemen-

tine, și însăși *Evanghelia după Marcu*, după părerea lui E. Trocmé, s-ar fi încheiat, inițial, prin discursul escatologic, fără partea despre patimi și fără tripla ei anunțare. *Funcția tuturor acestor texte este, deci, de a face admisă ideea, străină evreilor, a unui mesia care suferă.* În felul acesta, sîntem în drept să ne întrebăm dacă răstignirea lui Iisus de către ,,arhiereii și mai marii noștri'', cum se spune în povestirea despre ucenicii ce mergeau la Emaus, nu este, de fapt, istoricizarea crucificării celeste de către ,,arhonți'' despre care se vorbește în *Întîia epistolă către Corinteni* (II, 8), în *Epistole către Coloseni* (II, 14—15) și în alte numeroase texte cu privire la mîntuitorul gnostic.

Oricum ar fi, faptul că cei doi ucenici — care sperau că Iisus era mesia — nu-l recunosc cînd el le apare după răstignirea sa, ne arată că ei considerau că mesia nu trebuie să sufere. Dacă ei se recunosc ulterior, după ce Iisus însuși le demonstrează cu ajutorul unor (pretinse) mărturii (*testimonia*) din Scriptură că Hristos trebuia să sufere, aceasta ne arată că imaginea pe care și-o fac începînd de atunci

În paradis

Adam și Eva sînt goi, dar
nu se rușinează de aceasta.
Șarpele îi întreabă
cu privire la comportamentul lor:
,,Dumnezeu a zis el, oare, ...?''
Eva explică șarpelui
motivele comportării lor.
Șarpele îi arată că: se înșeală:
,,Vi se vor deschide
ochii și veți fi ca Dumnezeu,
cunoscînd binele și răul''.
Eva văzu că fructul
era de dorit pentru a dobîndi
inteligența (*katanoêsai*).
Ea luă fructul,
îi dădu din el și soțului său
și mîncară amîndoi
și de îndată ochii li s-au deschis
și au cunoscut
că sînt goi.

despre mesia coincide cu Iisus crucificat care se afla în fața lor. Este vorba, deci, în povestire, nu de recunoașterea naturală a cuiva cunoscut, ci de recunoașterea *religioasă* a unei apariții potrivit ideii și imaginii ce ți le faci despre personajul care apare, idee și imagine care permit recunoașterea lui Iisus sau a Fecioarei, a lui Apollon sau Hermes.

Dar care este, oare, în această recunoaștere, rolul frîngerii pîinii? Pentru ce cele două imagini ale lui Iisus, interioară și exterioară, subiectivă și obiectivă, coincid numai în acel moment precis, iar nu mai înainte, în cursul sau la sfîrșitul explicațiilor lui Iisus?

Pentru a găsi răspunsul este destul să consultăm o concordanță scripturală a cuvintelor ,,a deschide ochii''. Primul text la care sîntem trimiși este acela din *Facerea* (II, 7) unde se spune despre Adam și Eva că după ce au mîncat din rodul pomului oprit, ,,li s-au deschis ochii la amîndoi și au cunoscut că erau goi''. Un studiu mai precis al celor două povestiri, despre paradis și despre Emaus arată că ele sînt conduse într-un mod cu totul paralel:

În drumul către Emaus

Iisus ajunge de pe urmă pe doi din
ucenicii săi, însă ochii lor ,,erau
ținuți ca să nu-l cunoască''.
Iisus îi întreabă despre tema
conversației lor:
,,Ce sînt cuvintele acestea...?
Cleopa explică lui Iisus
motivele întristării lor.
Iisus le arată că se înșeală:
,,O, nepricepuților (*anoêtoi*)...!
Nu trebuia, oare, ca Hristos să
pătimească acestea și să intre în
slava sa?''
Iisus le tîlcuiește din toate scripturile,
tot ce avea legătură cu el.
Iisus ia pîinea,
rostește binecuvîntarea
și frîngînd-o le-o dă lor.
Și atunci: ,,S-au deschis ochii lor
și l-au cunoscut''.

Paralelismul celor două povestiri arată că cea de a doua a fost construită pe modelul celei dintîi. Pentru autorul sursei *Evangheliei după Luca*, cei doi ucenici corespund lui Adam și Eva; Iisus joacă un triplu rol: cel al nudității ignorate și apoi recunoscute; cel al șarpelui, care instruiește; cel al Evei, luînd și dînd pîinea; în sfîrșit, pîinea joacă rolul magic de fruct al arborelui cunoașterii binelui și răului, în măsura în care deschide ochii oamenilor și permite cunoașterea. Din compararea celor două povestiri pîinea euharistică apare ca o *taină* (inaugurare) *a gnozei*.

Fără să ne mai oprim la o serie de paralele antice în care se atribuie virtuți magice plan-

telor (*Ghilgameș* XI, 283) sau pîinii (*Adapa* B 28—35 și 57—70), să citățm cîteva confirmări ale sensului dat de noi pîinii euharistice. El poate fi întîlnit mai întîi de două ori *in extenso* în acțiunile de grație din *Didahie* unde textul primar a fost în diferite feluri supraîncărcat:

Didahia (IX, 3)	*Didahia* (X, 2)
Noi ți-aducem mulțumiri, o, Părinte al nostru,	
pentru viață și pentru cunoaștere (*gnosis*)	pentru cunoaștere (*gnosis*) pentru credință și nemurire

pe care ni le-ai dezvăluit (*egnorisas*) prin Iisus, fiul tău (*pais*).

Se mai ascunde, de asemenea, sub cuvîntul „perlă" (*margaritês*, în greceşte; *margônitho*, în siriacă) prin care liturghiile desemnează bucăţile mici euharistice ale împărtăşaniei, căci tocmai semnificaţia „consacrarea (inaugurarea) gnozei" trebuie dată cuvîntului *perlă* în logionul „Nu daţi cele sfinte (*to hagion*) cîinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor..." (*Ev. după Matei*, VII, 6; *Evanghelia după Toma*, 93; *Did.* IX, 5), în parabola negustorului care caută mărgăritare bune din *Ev. după Toma*, 76, menţionată în *Ev. după Matei*, XIII, 45—46, în faimosul „cînt al perlei" din *Faptele lui Toma* 108—113, unde este, ca şi gnoza, condiţia mîntuirii. (Vezi J. Magne, *Le chant de la perle*, în *Cahiers Ernest Renan* (100/1977, 25—36). Să adăugăm că obiceiul de a face schimb de împărtăşanie, în semn de acord, de „comuniune" în credinţă, şi de a o refuza în caz de dezacord (excomunicare) nu-şi are raţiunea dacă pîinea este trupul lui Hristos, pentru că acesta este acelaşi pentru toţi, dar se impune dacă pîinea simbolizează doctrina mîntuirii şi credinţele, deoarece cu privire la ele apar divergenţe.

ADEVĂRATA ISTORIE RECONSTITUITĂ A EUHARISTIEI

După ce am urcat pe firul istoriei pînă la punctul de „origine", să-l coborîm acum, pentru control, reconstituind — cel puţin în linii mari — evoluţia lucrurilor.

1 — Pîinea euharistică a fost, deci, închipuită ca un înlocuitor simbolic al fructului din paradis mîncat de Adam şi Eva, eficacitatea sa tainică, sacramentală de dobîndire a gnozei stînd la îndemîna tuturor generaţiilor.

Mai ales acest din urmă aspect îl exprimă povestirea primară a înmulţirii pîinilor, unde cele şapte pîini reprezintă doctrina mîntuirii, gnoza perfectă, presupusă a fi fost expusă de Iisus, răspîndită de ucenicii săi în cele patru colţuri ale lumii (4 × 1000).

Această povestire primară a fost apoi iudaizată, mai întîi prin glose (comentarii), apoi printr-o rescriere completă (povestire lungă), care face din Iisus profetul aşteptat, mai mare decît Moise, Ilie şi Elisei, propovăduind Legea (cinci pîini = cinci cărţi ale lui Moise) prin cei doisprezece apostoli (douăsprezece coşuri cu fărîmituri) poporului lui Israel (5000 de oameni) şi dîndu-i în pustiu mana şi carnea (peştii) ospăţului escatologic evreiesc (la care vor fi mîncaţi Behemoth şi Leviathan).

Pîinea cunoaşterii devine pîine a credinţei şi a vieţii în discursul din *Evanghelia după Ioan*, VI, 35 şi 51 („Şi Iisus le-a zis: Eu sînt pîinea vieţii... Eu sînt pîinea cea vie, care s-a pogorît din cer"), pîinea credinţei, a vieţii şi a nemuririi în *Didahia*, pîinea incoruptibilităţii pentru Ignaţiu din Antiohia.

2 — Necesitatea, potrivit gnosticilor, de a abandona toate bunurile acestei lumi, pentru a avea acces în lumea de sus, a condus la viaţa comunitară, iar celebrarea euharistiei şi-a găsit în mod firesc locul la începutul mesei comune.

În mediul evreiesc, mesele încep în mod tradiţional printr-o eulogie sau binecuvîntare a lui Dumnezeu în legătură cu vinul: „Binecuvîntat YHWH, Dumnezeul nostru, care ai creat rodul viţei"; această eulogie sau euharistie deasupra unui pahar a fost păstrată înaintea celei asupra pîinii, cu modificarea adecvată a cuvintelor. Acest fapt îl atestă *Didahia* (IX, 1—2), care prescrie, „mai întîi deasupra paharului", un act de mulţumire de acelaşi fel ca cel săvîrşit deasupra pîinii şi inspirat din binecuvîntarea iudaică: „Îţi mulţumim, o, Părinte, pentru sfînta viţă a lui David pe care ne-ai făcut-o cunoscută prin felul tău Iisus". Această sfîntă viţă a lui David nu mai este Israelul lipsit de credinţă din *Isaia* (V, 1—8), al celor care clădesc „casă lîngă casă" şi îngrămădesc „ţarini lîngă ţarini", ci Împărăţia lui Dumnezeu sau a cerurilor, obiect al predicii lui Iisus, inaugurată pe acest pămînt prin renunţarea la tot a membrilor comunităţii ecleziale.

3 — Aşa cum înmulţirea pîinilor a fost închipuită ca o povestire etiologică a pîinii, se închipuie un gest şi un cuvînt al lui Iisus pentru a i se atribui instituirea paharului. Pîinea primind în povestirea remaniată a înmulţirii pîinilor semnificaţia escatologică de anticipare şi de garanţie a ospăţului mesianic de la sfîrşitul timpurilor, instituirea paharului este închipuită în legătură cu un ultim ospăţ al lui Iisus, iar cuvintele ce i se atribuie sînt în acelaşi timp un rămas bun şi o chemare la ospăţul mesianic în Împărăţie. Perspectiva Împărăţiei o aflăm deja în acţiunea de mulţumire din *Didahia*, iar cuvintele „fructul viţei" sînt reluate din binecuvîntarea iudaică obişnuită.

4 — Povestirea cinei de pe urmă, afirmînd că paharul comunităţilor iudaice fusese instituit de Iisus, obligă comunităţile neiudaice să introducă acest pahar în celebrarea lor euharistică. Cum această celebrare era deja, se pare, degajată din ospăţul comunitar şi compusă din cele patru elemente (care vor fi definitive) menţionate în *Faptele apostolilor* II, 42 („Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în comuniune, în frîngerea pîinii şi în rugăciuni"), paharul e introdus, aproape pe ascuns, alături de pîine şi sub acelaşi act de mulţumire pe care celebrantul îl dezvoltă după voia sa.

5 — Pentru a face să fie instituite de Iisus într-o aceeaşi împrejurare şi pîinea şi paharul, reunite de aici înainte într-o aceeaşi celebrare,

şi pentru a impune comunităţilor evreieşti care nu se degajaseră încă de cină ordinea „pîine — pahar" a comunităţilor neevreieşti, interpolatorul din *Intîia epistolă către Corinteni* (XI, 20—34) inserează, într-o dojană cu privire la proasta comportare la ospăţuri (20—22 şi 33—34), o nouă versiune a cinei, pretinzînd că ea ar fi revelată şi tradiţională („Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat şi vouă"), versiune în care pîinea este instituită de Iisus „în noaptea în care a fost vîndut" iar paharul „după cină". Cuvintele escatologice cu privire la pahar, care prevesteau patimile şi făgăduiau Împărăţia, sînt reinterpretate, prin aluzie la *Ieşirea* (XXIV, 8): „Acesta este sîngele legămîntului...", astfel: „Acest pahar este legea cea nouă /= Împărăţia/ întru sîngele meu /= = Patimile/", definiţie „sîngeroasă" care va dubla cuvintele escatologice din povestirile anterioare despre cină şi care, în mediul neiudaic, în care nu exista interdicţia sîngelui, va deveni, prin inversarea termenilor: „Acesta este sîngele meu, al Legii celei noi" (*Marcu*, XIV, 24 b), iar apoi mai simplu şi absolut: „Acesta este sîngele meu" (Justin etc.). Paralel cu aceasta, pîinea nu putea fi pusă decît în relaţie cu trupul, însă prima formulare „Acesta este trupul meu pentru voi (*hyper hymôn*)" pare să afirme, mai degrabă decît „transsubstanţierea", scopul întrupării, iar împotriva docetismului, realitatea sa.

6 — Menţiunea „prin Iisus" în acţiunea de mulţumire (*Didahia* IX, 2—3; XX, 2) antrenează fie aclamarea din *Sanctus* completată cu *Benedictus* (*Hagios ... Kyrios Sabaoth ...*; *Eulogêtos...*) adresată lui Hristos, fie o dezvoltare cu privire la opera sa mîntuitoare (Vezi Anafora din *Diataxeis*, numită a *Tradiţiei apostolice* a lui Hippolyt). Aceste două elemente, *Sanctus* şi acţiunea de mulţumire hristologică, se vor adiţiona în cea mai mare parte a liturghiilor, iar *Sanctus* va fi peste tot interpretat ca fiind adresat nu lui Hristos, ci Tatălui sau Trinităţii.

7 — Datorită introducerii unor daruri în natură (prelevări asupra veniturilor) pe lîngă darurile la început în bani (rezultaţi din vînzarea de ţarini şi case, *Faptele apostolilor*, II, 45; IV, 32—35; V, 1—4), depunerea darurilor de către credincioşi, care avea loc — în cele două celebrări descrise de Justin (I *Apol.* 65—67) — după distribuirea către credincioşi a pîinii şi a vinului euharistiate, este plasată, din motive de evidentă comoditate, înaintea euharistiei, acolo unde găsim în liturghii ofertoriul, proteza sau proscomidia. Rugăciunea de oferire a acestor daruri, care va fi mai tîrziu dedublată, rămîne după euharistie, cum o cere demnitatea sa mai mică, însă este plasată înaintea împărţirii pîinii şi vinului, pentru a grupa cele două rugăciuni, euharistie şi ofrandă, pronunţate de către celebrant.

8 — Separată, astfel, de depunerea darurilor şi pronunţată în timp ce pîinea şi vinul euharistiate se află încă pe altar, rugăciunea de oferire a darurilor este în mod inevitabil interpretată ca oferind şi pîinea şi paharul. În Răsărit, această oferire a pîinii şi a paharului este explicită într-o rugăciune nouă, „anamneza", care face tranziţia între partea hristologică a acţiunii de mulţumire şi rugăciunea de oferire primară: „Amintindu-ne deci de patimile sale... /de unde numele de anamneză"/ îţi oferim pîinea şi paharul, şi te rugăm: Priveşte la noi şi la darurile noastre...". Probabil sub influenţa unei variante bine atestate a rugăciunii *Pater* „Coboară-se Duhul-sfînt asupra noastră", cuvîntul „priveşte", păstrat în unele texte, este înlocuit prin „coboară (sau trimite) Duhul tău sfînt", apoi Duhului sfînt astfel invocat (de unde numele de „epicleză" pe care-l ia rugăciunea) îi este atribuit rolul de a transforma pîinea şi vinul în trupul şi sîngele lui Hristos.

9 — Povestirea despre cină este adăugată în Răsărit, între partea hristologică a acţiunii de mulţumire şi anamneză; aceste două rugăciuni, povestire şi anamneză, sînt adoptate împreună de canonul roman (unde ele sînt singurele rugăciuni traduse din greceşte), apoi de către celelalte liturghii latine. „Consacrarea" pîinii şi a vinului este atribuită de către latini cuvintelor lui Iisus relatate în povestirea despre cină.

Cu această din urmă interpretare, atestată de *De sacramentis* către anul 380, putem considera ca desăvîrşită în trăsăturile sale principale evoluţia ritului şi a mitului, a liturghiei şi a teologiei sale, ceea ce nu înseamnă, însă, că această evoluţie ar fi încheiată la acea dată în toate Bisericile. A cincea catehează mistagogică a lui Ciril sau a lui Ioan din Ierusalim atestă, cam în aceeaşi epocă, faptul că acţiunea de mulţumire era încă urmată acolo imediat de rugăciunea asupra darurilor, deci, că povestirea despre cină lipsea încă; în anafora nestoriană a lui Addeu şi Mari ea nu a fost niciodată introdusă. Înlănţuirea logică a acţiunilor şi reacţiunilor dintre mit şi rit, dintre practicile şi interpretările neiudaice şi iudaice, pe care am încercat să le stabilim, nu oferă decît o cronologie relativă. Data absolută cea mai veche pe care o putem reţine este aceea a *Apologiei* lui Iustin, care atestă — către anii 140—150 — schema de bază a liturghiilor şi povestirea cinei ajunsă la ultimul său stadiu. Într-adevăr, povestirea din *Epistola intîi către Corinteni* (XI, 23—32) fiind o glosă (comentariu), data atribuită epistolei nu poate fi decît un *terminus post quem* şi Pavel însuşi este destul de departe de origini.

STUDIUL MITULUI

POVESTIREA DESPRE PARADIS ÎN LUMINA POVESTIRII DESPRE EMAUS

Exegeza povestirii despre drumul la Emaus, în lumina povestirii despre paradis, ne-a dezvăluit — prin echivalența pîinii euharistice = fructul arborelui cunoașterii binelui și răului — semnificația primă, „sacramentul gnozei", a euharistiei, ritul esențial al creștinismului, la care creștinii au obligația de a participa în fiecare duminică. Trebuie să interpretăm acum povestirea despre paradis în lumina aceleia despre drumul la Emaus. Exegeza pe care o vom descoperi și care este situată la originea creștinismului, se opune diametral exegezei creștine posterioare pe care o cunoaștem toți, exegeză care face din neascultarea lui Adam păcatul originar, obiect al răscumpărării (*Epistola către Romani*, V, 12: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit"). Înainte de a citi această exegeză, negru pe alb, în textele gnostice, în special în cele descoperite la Nag Hammadi, o putem deduce din textul biblic deoarece îi posedăm cheia. Ea este, dealtfel, în parte conformă cu sensul primar din textul biblic și constituie interpretarea cea mai firească a acestuia pentru un spirit hrănit cu ideile filozofiei grecești de la începutul erei noastre.

Dumnezeul care se revelează în *Biblie*, acela al evreilor, departe de a corespunde ideii foarte înalte pe care reflecția teologică și pietatea veritabilă ne invită să o concepem cu privire la divinitatea supremă, apare ca un Dumnezeu inferior și rău. El acționează din invidie: „Dar Dumnezeu știe, denunță șarpele, că în ziua în care veți mînca ..., veți fi ca Dumnezeu ..." (Facerea, III, 5). Această acuzație a șarpelui este confirmată de purtarea sa ulterioară: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre noi" exclamă Dumnezeu de teamă ca „nu cumva să-și întindă mîna și să ia roade din pomul vieții, să mănînce și să trăiască în veci" reunind astfel nemurirea cu știința, îl alungă din paradis (*Facerea*, III, 22—23). Dumnezeu își motivează interdicția printr-o minciună: „Să nu mîncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți", îi spune lui Adam (*Facerea*, III, 3); or Adam va trăi 930 de ani (*Facerea*, V, 5). Dumnezeu este un ignorant din moment ce este obligat să întrebe: „Adame, unde ești?" (*Facerea*, III, 9). Îi lipsește și cunoașterea anticipată, din moment ce nu a prevăzut intervenția șarpelui. El este rău, deoarece se răzbună, blestemîndu-i pe Adam, pe Eva, șarpele și pămîntul însuși. El va apărea și în restul *Bibliei* cu multe alte defecte, pe care le vor releva gnosticii: nehotărît, tot chibzuind, schimbîndu-și părerile, căindu-se, nedrept, iubind sîngele, fumul sacrificiilor, tămîia, supunînd tentației și împietrind inimile pentru a-și procura motive de pedepsire etc. Vreo 26 de reproșuri de acest fel va încerca să înlăture Petru în *Homeliile clementine* (II, 43—44). În plus, Dumnezeul *Bibliei* are trufia de a se declara divinitate supremă: „Eu sînt Dumnezeu tare și nu este altul"! (*Isaia*, XLV, 22; XLVI, 9 etc.), trufie pe care o găsim denunțată de mai bine de douăzeci de ori în scrierile gnostice. Un astfel de Dumnezeu, stăpîn desigur pe lumea materială pe care a creat-o, postulează prin însești limitele sale și prin defectele sale, un Dumnezeu superior, perfect, etern, bun, Dumnezeul suprem.

Șarpele, dimpotrivă, este veridic: „Nu, nu veți muri", spusese el (*Facerea*, III, 4), și ei nu au murit; „Vi se vor deschide ochii" și „li s-au deschis ochii la amîndoi" (*Facerea*, III, 5 și 7). El ia, deci, înfățișarea unui dezvăluitor și a unui instruitor și, în măsura în care se opune Dumnezeului din *Vechiul* Testament, pe de o parte, și îi procură omului posibilitatea mîntuirii, pe de altă parte, el apare ca o ființă cerească, ca un mesager al lumii de sus.

Departe de a se pierde prin nesupunere față de creatorul lor, Adam și Eva se salvează anulîndu-i șiretenia cu ajutorul șarpelui. Mîncînd fructul, ei cunosc binele și răul, adică, potrivit sensului acestei expresii semitice, toate lucrurile. Ei constată că sînt goi. Aceasta nu poate însemna, cum se va voi a se interpreta mai tîrziu, că ei și-ar fi pierdut prin păcat un veșmînt imaginar de inocență sau că pofta trupească s-ar fi deșteptat în ei; această constatare nu este altceva decît dobîndirea conștiinței de sine însuși. Ei descoperă cine sînt! — un suflu divin care însuflețește un corp inert format din lutul pămîntului (*Facerea*, II, 7); De unde vin? — de la Divinitatea supremă, din lumea de sus, unde, deoarece sînt goi în lumea aceasta, au părăsit veșminte de lumină; Unde trebuie să se reîntoarcă? — în aceeași lume de sus unde își vor regăsi veșmintele de lumină, și aceasta le va fi mîntuirea; Cum se vor putea mîntui? — prin gnoza pe care tocmai au dobîndit-o.

Astfel, simpla lectură a povestirii despre paradis, cu ajutorul cheii pe care o oferă identificarea pîinii din povestirea despre drumul la Emaus cu fructul arborelui cunoașterii și a lui Iisus cu șarpele, face să ne apară dintr-odată temele fundamentale ale gnosticismului.

Dar această exegeză ridică o mulțime de probleme:

1. Probleme de teologie, de teogonie și de cosmogonie: cum, oare, din imutabili-

tatea Dumnezeului suprem, stabilită ca principiu de ideile timpului, poate proveni tot ceea ce într-un fel sau altul se deosebește de el, ființele spirituale, dar și creatorul deficient și creația sa materială? Soluția va fi căutată de către gnostici în emanațiile succesive din ce în ce mai complicate; ea va fi găsită în creștinism prin atribuirea creației lui Hristos, sub numele de Cuvîntul, și în cele din urmă Tatălui.

2. Probleme privind antropologia și soteriologia: în ce fel partea spirituală a omului a putut fi închisă în corpul său material, și cum poate ea să recîștige lumea de sus de unde a venit?

3. În sfîrșit, probleme privind persoana și acțiunea mîntuitorului: cine este în realitate această ființă venită de sus pentru a le arăta lui Adam și Evei adevărul, și revenită sub Tiberiu pentru a pune fructul paradisului la îndemîna tuturor sub forma unei bucăți de pîine euharistiată? Răspunsurile succesive vor constitui hristologia.

Tuturor acestor probleme li se vor propune soluții variate, niciodată pe deplin satisfăcătoare, de către cercetătorii gnostici în funcție de sistemele de gîndire ale diferitelor lor medii de origină. La acest nivel, ideile grecești, egiptene, siriene, iraniene etc., și mai ales cele iudaice vor transforma exegeza gnostică originală în sisteme sincretiste.

Punctul său de plecare biblic leagă indisolubil gnosticismul cu *Biblia* și cu iudaismul. Grija de a-i elibera pe evrei de jugul Dumnezeului din *Vechiul Testament*, ale cărui victime sînt de două ori, o dată în calitate de creaturi ca toți ceilalți oameni, și încă o dată ca supuși Legii sale în calitate de evrei, va avea drept consecință, în urma discuțiilor dintre gnostici și evrei, *o iudaizare în grade diferite a întregului gnosticism, și în special a curentului religios care va ajunge la creștinism* — după cum am constatat și din transformările suferite de povestirile despre drumul către Emaus, despre înmulțirea pîinilor și despre cină.

Aceste observații erau necesare înainte de a aborda lectura textelor gnostice, fiindcă evoluția ale cărei diferite direcții tocmai le-am indicat este deja sensibilă în aceste texte. Scrierile care ne transmit exegeza povestirii despre paradis expun într-un fel mai mult sau mai puțin sistematic unele doctrine de-acum bine elaborate. Nici una nu prezintă această exegeză ca fiind datul fundamental de unde ar decurge tot restul; ea se înscrie pur și simplu la locul său firesc în expunerea generală a mitului explicativ, adică, după speculațiile cu privire la Dumnezeul suprem, la emanațiile sale în lumea de sus sau pleromă, parvenirea la existență a demiurgului și a lumii de jos, formarea și însufletirea omului, într-un cuvînt, după întregul eșafodaj imaginar necesar pentru încadrarea datului biblic. De asemenea, nici o expunere a doctrinei creștine nu începe și nici nu poate să înceapă cu păcatul lui Adam, deși creștinismul nu are altă rațiune de a fi decît repararea acestui păcat; toate încep cu învățăturile asupra lui Dumnezeu, asupra creației și asupra omului, fără de care acea povestire nu ar fi de înțeles.

POVESTIREA DESPRE PARADIS ÎN SCRIERILE GNOSTICE

Apocriful lui Ioan, cunoscut prin manuscrisul de la Berlin 8502, figurează printre scrierile de la Nag Hammâdi în trei noi manuscrise, dintre care două aparțin aceluiași text mai lung. Ele au fost prezentate în traducere franceză, una sub alta de către R. Kasser în „Revue de Théologie et de Philosophie", vol. XIV la XVII, cu o împărțire în versete care facilitează compararea variantelor. Cum multe dintre acestea nu prezintă prea mare interes pentru preocuparea noastră actuală, ne vom referi numai la manuscrisul de la Berlin, adăugînd între paranteze explicațiile necesare:

(BG p. 55) /425/ „Primul arhonte (= Dumnezeul creator din *Facerea*) îl luă pe om și îl așeză în paradis /p. 56/, despre care spunea că va fi pentru el o voluptate. De fapt, îl înșela, căci voluptatea arhonților este amară și frumusețea lor criminală; voluptatea lor este înșelătorie, iar arborele lor, rătăcire; fructul lor este o otravă pentru care nu există leac, iar urarea lor pentru el este moartea. /430/. Or, arborele lor, pe care l-au așezat ca fiind arborele de viață, eu (Iisus el însuși îi vorbește lui Ioan) o să vă dezvălui misterul vieții lor: el provine din spiritul lor de imitație și are drept scop să-l abată pe om și să-l împiedice să înțeleagă perfecțiunea sa... /433/. Însă arborele numit „pentru cunoașterea binelui și răului", este Epinoia (Gîndirea) de lumină (entitate a pleromei), despre care au dat ordin să nu fie gustat, adică să nu i se supună (acestei Epinoia de lumină), deoarece interzicerea era îndreptată împotriva lui (a omului) pentru ca acesta să nu-și îndrepte privirea către cer, către perfecțiunea sa și să nu înțeleagă goliciunea perfecțiunii sale (= că el era despuiat). /435/. Însă eu (Iisus) i-am învățat ca ei să mănînce din el".

/436/. „Și i-am zis (Ioan către Mîntuitor): „Admirabil *(Chr = Chrêstos* sau *Hristos*?) nu a fost oare mai de grabă șarpele care a instruit-o (pe Eva)? — El surise și zise: „Șarpele a învățat-o procrearea prin dorința de murdărire și de corupere, fiindcă acest lucru îi este util...". (R. Kasser, „Revue de Thé-

ologie et de Philosophie", 17/1967, 6—8; W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, p. 152—157).

Astfel, arborele vieții din paradis, din roadele căruia nu-i era interzis lui Adam să mănînce era în realitate un arbore destinat să-i aducă moartea (moartea spirituală), după cum interdicția de a mînca din arborele cunoașterii avea drept scop să-l împiedice a constata că era gol, adică despuiat, lipsit de perfecțiunea sa, și de a-și îndrepta privirea spre lumea de sus. Iisus însuși îi învață pe Adam și Eva să mănînce din el. Aceasta este învățătura primului paragraf citat; versetul următor încearcă să o contrazică, cel puțin în parte: identitatea lui Iisus cu a șarpelui, afirmată de însuși Iisus, este pusă la îndoială de Ioan, apoi negată de Iisus, sau mai de grabă intervenția sa este dedublată: Iisus a instruit-o pe Eva pentru bine, iar șarpele pentru rău; el a învățat-o procrearea, ceea ce presupune că descoperirea nudității este interpretată a doua oară ca deșteptarea dorinței sexuale. Cum procrearea, care îi este considerată ca utilă, nu este utilă decît pentru creator fiindcă menține spiritele în corpuri și deci sub dominația sa, șarpele este identificat cu primul arhonte, Dumnezeul din Geneză devenit, cum vom vedea, dracul. Găsim astfel, în acest text, cum adeseori se întîmplă, exegeza primară și o contra-exegeză care o contrazice.

Puțin mai departe, în același *Apocrif al lui Ioan*, compilatorul revine asupra episodului din paradis: exegeza fundamentală este aceeași, însă prezentarea este puțin diferită:

/454/ „Epinoia l-a învățat pe om cunoașterea prin mijlocirea arborelui; sub forma unui vultur, ea îi indică să mănînce cunoașterea pentru ca astfel să-și amintească de perfecțiunea sa, căci ei erau căzuți în ignoranță" (R. Kasser, p. 12; W. C. Till, p. 160—163).

Aici, deci, Epinoia, Gîndirea, identificată ca în textul precedent cu fructul arborelui cunoașterii, se dedublează pentru a lua locul lui Iisus instruitor sub forma unui vultur, care și el ia locul șarpelui. De remarcat expresia energică: „să mănînce cunoașterea".

Ipostaza arhonților intercalează, ca și povestirea biblică, formarea femeii între promulgarea interdicției de către arhonți, adică de Puterile lui Dumnezeu din *Vechiul Testament*, care acționează solidar ca atunci cînd zice: „Să facem om..." (*Facerea*, I, 26), și transgresarea ei; vom lăsa acest pasaj în afara preocupării noastre, deși el explică înlocuirea mîntuitorului prin Femeia spirituală.

/CG II, 88 (136), 24 ss/ „Arhonții îl luară pe Adam și îl așezară în paradis pentru a-l îngriji și a-l păzi. Și îl preveniră prin aceste cuvinte: « Poți să mănînci din orice arbore care se află în paradis, însă din arborele cunoașterii binelui și răului să nu mănînci, și nici măcar să nu-l atingi, căci în ziua cînd vei mînca din el vei muri ». Ei îi spuseră aceasta însă nu știau ceea ce îi spuneau; potrivit voinței Tatălui /89 (137)/ vorbiseră ei astfel, pentru ca Adam să mănînce din el, pentru ca să-i vadă și să-i aprecieze ca hilici...".

/89 (137) 31/ „Femeia spirituală veni în șarpe, instruitorul, și îi învață spunînd: Oare el v-a spus: « Din orice arbore al paradisului ai dreptul să mănînci, dar din arborele /90 (138)/ cunoașterii răului și binelui să nu mănînci? ». Femeia trupească răspunse: « Nu numai că a spus să nu mîncăm din el, dar încă: Să nu-l atingeți, căci în ziua cînd veți mînca din el veți muri cu siguranță ». Iar șarpele, instruitorul, zise: « Cu siguranță nu veți muri, căci el v-a spus aceasta pentru că este invidios. Dimpotrivă, ochii vi se vor deschide și veți deveni asemenea zeilor, cunoscînd răul și binele ». Iar instruitoarea ieși din șarpe și îl lăsă singur, simplu animal terestru".

„Femeia trupească luă din arbore, mîncă și îi dădu și bărbatului ei în același timp. Iar psihicii mîncară și natura lor rea se deschise (OYEN) din ignoranța lor, și ei recunoscură că fuseseră despuiați de ceea ce este spiritual (*pneumatikon*). Ei luară frunze de smochin și le legară în jurul șoldurilor. Atunci veni Marele-Arhonte și zise: « Adam, unde ești? ». Căci într-adevăr el nu știa ce se întîmplase..." (R. A. Bullard, p. 22—27).

Mă văd nevoit să-mi apăr aici traducerea pasajului crucial: „și natura lor rea se deschise din ignoranța lor", a cărui exprimare este dificilă, dar al cărui sens este clar pentru cine a urmărit explicațiile precedente, pentru că nici un traducător nu a înțeles pînă acum textul și cei mai mulți dintre cei mai autorizați cum sînt R. Kasser (*Essays... Bôhlig*, 1972, p. 27) și B. Layton („Harvard Theological Review" 67, 1974, 351—425), corectează verbul copt OYEN, „a deschide", care este realuat din „ochii vi se vor deschide", în OYENH, „a manifesta", pentru a obține traducerea „imperfecțiunea lor fu manifestată prin ignoranța lor", ceea ce le permite să ajungă, în contrazicere cu întregul context, la contraexegeza creștină. În rest parafraza urmează foarte de aproape textul biblic. Invidia și ignoranța Dumnezeului din *Facerea* sînt relevate. Din psihici cum erau, Adam și Eva mîncînd fructul devin pneumatici.

Scrierea fără titlu, numită și *Despre originea lumii*, care urmează *Ipostazei arhonților* în Codex II, este adesea paralelă cu aceasta:

/CG II, 118 (166), 16—119 (167), 19/ „Arhonții se sfătuiră toți șapte și apoi se duseră cu teamă la Adam și Eva /a căror superioritate o presupuneau pentru că dăduseră nume tuturor animalelor/, și le spuseră:

« Toți arborii care sînt în paradis au fost făcuți pentru ca să le mîncați fructul. Dar în ce privește arborele cunoașterii să vă feriți a mînca din el. Dacă veți mînca din el, veți muri ». După ce le-au inspirat o mare teamă, ei s-au reîntors la puterile lor. Atunci veni cel care este mai înțelept decît ei toți, acela pe care l-au numit o fiară (*Facerea*, III, 1), și văzînd chipul mamei sale Eva, i-a spus : « Oare Dumnezeu v-a zis : Să nu mîncați din arborele cunoașterii ? ». Ea răspunse : « El a spus nu numai : Să nu mîncați din el, dar și : Să nu-l atingeți, de teamă că veți muri ». El le spuse : « Să nu vă fie teamă, cu siguranță nu veți muri. El știe, într-adevăr, că dacă mîncați din el /119 (167)/, mintea voastră *(noûs)* va ieși din amorțeala sa *(nêphein)* și veți deveni ca niște zei, prin aceea că veți cunoaște deosebirea între oamenii răi și cei buni. Căci el v-a spus aceasta fiindcă este invidios, de frică să nu mîncați din el. Și Eva se încrezu în cuvintele instruitorului. Ea privi arborele ; văzu că era frumos și mare ; îl plăcu ; luă din fructul său, mîncă, și dădu soțului ei care mîncă și el. Atunci mintea lor *(noûs)* se deschise, căci, după ce mîncară, lumina cunoașterii îi ilumină. *a* După ce au ieșit din amorțeala lor *(nephein)*[a], ei recunoscură că fuseseră goi de cunoaștere. [b] După ce s-au înveșmîntat în pudoare[b], ei văzură că erau goi și se iubiră unul pe altul. Și după ce au văzut că cei care i-au făcut aveau formă de animal, fură dezgustați de ei, și cunoscură multe lucruri... (Editura A. Böhlig — P. Labib, p. 86—89). Cele două fraze ,,După ce au ieșit din amorțeala lor'' și ,,După ce s-au înveșmîntat în pudoare'', pe care le-am semnalat prin [a—a] și [b—b], sînt una în locul celeilalte în manuscris, însă fraza [a—a] aparține cu siguranță exegezei, deoarece șarpele a prezis ,,mintea voastră va ieși din amorțeala sa'', iar fraza [b—b] contraexegezei, paralelă cu cea pe care am întîlnit-o în *Apocrifal lui Ioan*. Faptul că patru fraze încep una după alta în același fel poate explica greșala copistului.

Antropologia presupusă este diferită, cel puțin în termeni, de cea din *Ipostaza arhonților*, care prezintă distincția clasică în trei grade : *hilicii*, sau materialii, a căror gîndire ca și cea a animalelor (între care trebuie incluși și arhonții) este incapabilă să se ridice deasupra lucrurilor acestei lumi ; *psihicii*, care sînt capabili de aceasta, dar care — ca și Adam și Eva înainte de a fi mîncat fructul — nu au ajuns încă acolo ; *spiritualii* sau pneumaticii, cei care au dobîndit gnoza. *Scrierea fără titlu* presupune, dimpotrivă, că Adam și Eva, înainte de a mînca fructul posedau în plus de *psyché* și acel *noûs*, mintea (cuvînt care nu poate fi redat în semitică decît prin *ruah*, pe care *pneuma* îl retraduce în grecește), acea facultate de cunoaștere care permite să se ajungă la lucrurile lumii de sus. Însă acest *noûs* era în amorțire : el trebuia ,,deschis'' ; era în neștiință, și trebuia ,,iluminat prin cunoaștere''. Acest lucru l-a făcut mîncarea fructului.

MITUL CARE PARE A FI ORIGINEA BOTEZULUI

Pentru a obține același rezultat, pentru a dobîndi acel *noûs* și gnoza, al IV-lea tratat din *Corpus Hermeticum*, intitulat Monada sau Craterul, descrie o altă taină : botezul. Paralelismul său cu euharistia ne obligă să ne oprim asupra lui. Iată textul :

/C.H.IV, 3/ : ,,Rațiunea *(logos)*, deci, o Tată, Dumnezeu a împărtășit-o tuturor oamenilor, însă nu a făcut același lucru pentru minte *(noûs)*. Nu pentru că a resimțit invidie față de cineva, căci invidia nu vine de sus, ea se formează aici jos în sufletele oamenilor care nu posedă minte. — Pentru ce deci, o Tată, Dumnezeu nu a împărțit minte tuturor ? — Aceasta pentru că a vrut, fiule, ca mintea să fie prezentată sufletelor ca un premiu de cîștigat. — (4) Și oare unde a așezat-o ? — A umplut cu ea un mare crater pe care l-a trimis pe pămînt și a tocmit un crainic *(kêryx)* cu ordinul de a proclama *(kêryxai)* pentru inimile oamenilor aceste cuvinte : ,,Scufundă-te *(baptison seautên* — fiind vorba de suflet), tu care poți s-o faci, în acest crater, tu care crezi că vei urca din nou către acela care a trimis pe pămînt craterul, tu care știi pentru ce ai căpătat existența''. Deci, toți aceia care au fost atenți la proclamație (la ,,kerigma'') și care au fost botezați cu minte *(ebaptisanto too noos)*, aceia au fost părtași la cunoaștere (gnosis) și au devenit oameni perfecți, fiindcă au dobîndit mintea. Dimpotrivă, cei care au neglijat să asculte proclamația *(,,kerygma'')*, aceia sînt ,,logikoi'', pentru că n-au dobîndit în plus mintea și pentru că ignoră de ce s-au născut și din cine. /5/ Senzațiile acestor oameni sînt toate apropiate de acelea ale animalelor fără rațiune și, cum temperamentul lor rămîne într-o stare de pasiune și de mînie, ei nu admiră lucrurile demne de contemplare, nu se leagă decît de voluptăți și de pofte trupești și cred că pentru aceste lucruri a dobîndit omul existență. Dimpotrivă, toți cei care au avut parte de darul venit de la Dumnezeu, aceștia, o Tat, cînd compari operele lor (cu acelea ale celeilalte clase), sînt *nemuritori iar nicidecum muritori*, pentru că au cuprins toate lucrurile cu propria lor minte, cele ale pămîntului, cele ale cerului, și ceea ce mai poate fi dincolo de cer. Ridicîndu-se, astfel, ei înșiși la o atare înălțime, au văzut Binele și, cum l-au văzut, au socotit șederea aici ca o neno-

rocire. Atunci, disprețuind ființele corporale și necorporale, ei se grăbesc către Unul și Singurul. /6/ Aceasta este, o Tat, știința minții, posedarea din abundență a lucrurilor divine și înțelegerea lui Dumnezeu, pentru că craterul este divin. — Și eu doresc, o Tată, să fiu botezat. — Dacă nu urăști mai întîi corpul tău, fiule, nu poți să te iubești pe tine însuți. Dar dacă te iubești pe tine însuți, vei poseda mintea, și posedînd mintea, vei avea parte și de știință..." (Nock-Festugière, vol. I, p. 50—51).

Acest mit al botezului în crater pare a fi la originea ritului botezului creștin, după cum povestirea despre paradis este la originea euharistiei. Pe de altă parte, redactarea sa, ca și aceea a lui Poimandrès *(Corpus Hermeticum I)*, după cum a arătat C. H. Dodd (*The Bible and the Greeks*, London, 1954), pare fără îndoială a nu fi independentă de primele capitole ale *Facerii* și de exegeza lor : precauția de a înlătura invidia din intențiile lui Dumnezeu care a așezat, dimpotrivă, *noûs*-ul „ca un premiu de cîștigat", pare a fi un ecou al reprosului făcut de gnostici Dumnezului *Facerii* care a interzis arborele gnozei din invidie. Pe de altă parte, se pare că autorul Dialogului, invitînd la „scufundarea în craterul " trimis de Dumnezeu pe pămînt, a avut în vedere, mai de grabă decît o imersiune reală ca aceea a botezului, una metaforică potrivit *toposului* elenistic din *sobria ebrietas*. În tot cazul, textul său, ca și acela al povestirii despre paradis, poate fi considerat *ad litteram*, dîndu-se cuvîntului crater, vas mare în care se amestecă vinul, sensul mai general pe care-l are de asemenea, acela de cazan sau bazin. Cît despre efectele botezului cu apă la care sîntem astfel invitați, ele sînt exact aceleași ca și ale fructului din paradis potrivit exegezei scrierilor gnostice : și una și cealaltă dintre taine procură în același timp și *noûs* și *gnosis*. Botezul conferă direct *noûs*-ul și indirect gnoza, în plus ; euharistia dă direct gnoza, și acest dar îi face pe psihici pneumatici *(Ipostaza arhonților)* sau scoate *noûs*-ul din amorțeală *(Scrierea fără titlu)*. Botezul, taină a *noûs*-ului, va fi considerat ca pregătitor pentru euharistie și obligator înainte de a o primi, dar în același timp suficient pentru a asigura mîntuirea ; euharistia, taină a gnozei, va putea de asemenea, în caz de imposibilitate a botezului, să-l înlocuiască. În mod normal cele două taine sînt complementare, atît în creștinism cît și în mandeism, unde *masbûta* și *pihtâ* sînt întotdeauna administrate împreună.

Pentru a-și lansa invitația la botezul *noûs*-ului, Dumnezeul Dialogului ermetic „tocmește un crainic cu ordinul de a proclama... : „Botează-te...". Nu ne putem opri de a-l apropia pe acest vestitor de personajul lui Ioan-Botezătorul *kêryssôn baptisma metanoias*, „proclamînd un botez cu *metanoia*" (*Ev. după Marcu*, I, 4 ; *Ev. după Luca*, III, 3 ; *Ev. după Matei*, III, 1—2). Cuvîntul „*metanoeite*" care rezumă „*kerygma*" lui Ioan Botezătorul (*Ev. după Matei*, III, 2), a lui Iisus (*Ev. după Marcu*, I, 15), a Apostolilor (*Ev. după Marcu* VI, 12) nu înseamnă, contrar felului cum se va voi mai tîrziu a-l înțelege, „pocăiți-vă", ci „convertiți-vă, schimbați-vă gîndul". Astfel, la fel cum „Tatăl" a „făcut cunoscută gnoza prin Iisus", tot așa a proclamat botezul prin Ioan. *Ambele personaje sînt istoricizarea unui mit.* Iisus este de la început, în șarpe, un personaj ceresc ; Ioan, un om tocmit de Tatăl. Cum și unul și altul aduceau o taină de mîntuire completă, li se va întîmpla să se afle în concurență în mintea oamenilor. La limită, mandeenii vor lua partea lui Ioan și-l vor urî pe Iisus, deși păstrau taina acestuia, ființa euharistică. Trebuia neapărat ca unul să se dezvolte și celălalt să scadă (*Evanghelia după Ioan*, III, 30 : „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez"). Chiar numele lor, ca și originea lor mitică, îi subordonează pe unul celuilalt. Ioan înseamnă „YHWH a avut milă", mila fiind sentimentul motor al tuturor intervențiilor lumii de sus în favoarea lumii de jos ; Iisus înseamnă „YHWH mîntuiește", mîntuirea fiind mila trecută în act. Ambele nume sînt evreiești. Ioan va fi personificat ca profet, îmbrăcat în veșmîntul lui Ilie fără a fi Ilie însuși, ci „Glasul celui ce strigă în pustie : Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările lui" (*Ev. după Matei*, III, 3). Iisus va fi personificat ca mesia, dar un mesia „revăzut și corectat" cu referință la *Isaia* XXXV, 5 : „Se vor deschide ochii celor orbiți..." etc.

La fel cum mitul originar al euharistiei (povestirea despre paradis) a fost uitat și înlocuit cu povestirile, repede considerate ca istorice, ale înmulțirii pîinii și apoi a cinei, tot astfel mitul originar al botezului în crater va fi uitat și înlocuit cu povestirile activității lui Ioan Botezătorul și apoi ale botezului lui Iisus. Mai mult încă, cum în afara interpretării literale a textului ermetic asupra botezului în crater nu există nici un raport simbolic natural între o imersiune în apă și conferirea *noûs*-ului sau a spiritului, botezul lui Ioan va fi depreciat ca simplu botez cu apă „pentru iertarea păcatelor", la nivelul simbolismului apei ca mijloc natural de purificare, în timp ce darul *noûs*-ului, al spiritului, apoi al Duhului sfînt va fi rezervat botezului „în numele lui Iisus", căci Iisus a primit Duhul atunci cînd a fost botezat de Ioan. Însă cum botezul „în numele lui Iisus" rămîne tot botezul tradițional cu apă, cu simbolismul său aparent de purificare, i se adaugă, pentru a însemna darul Duhului, fie o punere a mîinilor peste cei ce se botează (*Faptele apostolilor*,

XIX, 6) care va deveni în Occident taina Confirmării, fie o ungere cu untdelemn, potrivit simbolismului biblic tradițional pentru darul duhului „către preoți, regi, și profeți", ungere predicată fie după imersiune sau abluțiune, fie chiar înainte, ca în Siria, continuîndu-se însă a se admite că ritul apei este de ajuns pentru a constitui întreaga taină.

Cu toate acestea, pe măsură ce dogmele se constituie și sectele se diversifică, se face simțită necesitatea unei instruiri preparatorii din ce în ce mai adîncite înainte de admiterea la botez; „Herygma" devine „catehează", iar botezul, taină a spiritului, devine taină a credinței, înlocuind definitiv în acest rol euharistia, redefinită ca semn al ospățului mesianic, apoi ca trupul și sîngele lui Hristos.

Odată cu lecțiile de instruire, catehumenatul va cuprinde exorcisme și se va cere candidatului, în lipsa unui abandon total al bunurilor din această lume (*Ev. după Marcu*, X, 28; etc.), o renunțare solemnă la cel ce este stăpînul, creatorul deficient devenit între timp Satana.

În încheiere trebuie să arătăm soarta principalilor actori ai dramei din paradis: Dumnezeul *Vechiului Testament*, șarpele, Adam și Eva.

DUMNEZEUL DIN VECHIUL TESTAMENT ARUNCAT ÎN TARTAR SUB NUMELE DE IALDABAÔTH, SAKLAS, SAMAEL ETC., ȘI EXALTAT ÎN AL ȘAPTELEA CER SUB NUMELE DE SAVAOT

Dumnezeul din Vechiul Testament primește de la gnostici o serie de nume mai mult sau mai puțin disprețuitoare: Ialdabaôth (care n-a primit încă o explicație satisfăcătoare); Saklas (prostul), Samael (îngerul orb sau al orbilor, anume al lui Adam și Eva înainte ca ochii să li se deschidă, și al evreilor în general: — *Ev. după Ioan*, IX, 39—41 etc.); Mare Arhonte; Arhonte din această lume „Stăpînitorul lumii acesteia" (*Ev. după Ioan*, XIV, 31; XVI, 11; XIV, 30; *Epistolele ignatiene* de 6 ori); Arhontele acestui veac (*Întîia epistolă către Corinteni*, II, 6); Arhonte al puterii văzduhului (*Epistola către Efeseni* II, 2 etc.), apoi personajul său este divizat, prima dată, în două: sub aspectul său negativ, el este închipuit ca aruncat în Tartar unde va lua numele acuzatorului și ispititorului din *Cartea lui Iov*: Satana; sub aspectele sale pozitive, în special cel al sanctității sale, pe care apologeții evrei o reliefează și pe care gnosticii sînt desigur obligați să i-o recunoască, el este exaltat în al șaptelea cer sub numele de Savaot. Iată unul din felurile în care este prezentat mitul:

/*CG* II 94 (142), 34—95 (143), 12/ „Arhontele androgin își constituise un domeniu întins *(aiôn)*, de o imensitate infinită, și se gîndi de asemenea să-și facă copii. Își făcu șapte copii, androgini ca tatăl lor, și spuse copiilor săi: „Sînt Dumnezeul Totului" (*Isaia*, XLV, 22—23; etc.). Iar Zoe, fata lui Pistis Sophia, protestă zicîndu-i: „Te înșeli, Saklas" — nume care desemnează pe Ialdabaôt — . Ea îi suflă în față și suflul său deveni un înger de flacără, și acest înger îl legă pe Ialdabaôth și îl aruncă în Tartar, în fundul prăpastiei".

Acest text din *Ipostaza Arhonților* are corespondente, puțin diferite, în aceeași scriere (86 (134), 28 ss.; 94 (142), 19 ss.) și în *Scrierea fără titlu* (*CG* 103 (151), 3—106 (154), 19), unde este vorba, la 106 (154) ss., de o revoltă a puterilor Haosului care provoacă o mare luptă *(polemos)* în al șaptelea cer, iar la 121 (169), 27 ss., de o expulzare a arhonților din primul cer, „aruncați în jos, în lumea păcătoasă, pentru ca să rămînă acolo ca demoni răi ai pămîntului". Aceste texte, interpretate după *Daniel* 12, 1 („Și în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod (LXX *aggelos*, Theod. *archôn*)", sînt la originea pasajului din *Apocalipsa*, XII, 7—9:

„Și s-a făcut război *(polemos)* în cer: Mihail și îngerii lui a pornit război cu balaurul. Iar balaurul și îngerii lui au fost în luptă. Dar aceștia n-au izbutit, nici nu s-a mai găsit pentru ei loc în cer. Și aruncat a fost balaurul cel mare, șarpele cel de demult, care se cheamă diavol și satana, cel ce înșeală toată lumea, aruncat a fost pe pămînt și *îngerii lui aruncați au fost cu el*".

Această aruncare din cer pe pămînt sau în Infern a Dumnezeului din *Vechiul Testament* nu are alt scop decît reabilitarea sa sub un alt nume. Textul citat mai înainte din *Ipostaza arhonților* continuă în felul următor:

/CG II 95 (143), 13—30/ „Așadar, atunci cînd fiul său Savaot văzu puterea acestui înger, el făcu *metanoia*. Își formă o părere nefavorabilă despre tatăl său și despre mama sa, materia; el a fost dezgustat de aceasta. Dimpotrivă, el celebră pe Sofia și pe fiica sa Zoe. Și Sofia și Zoe îl ridicară sus și îl așezară în al șaptelea cer, sub vălul care desparte susul de jos. El fu numit „Dumnezeul puterilor, Savaot", căci el este mai presus de puterile haosului, pentru că Sofia l-a așezat acolo. După care se ivi un mare car, Herubinul cu patru fețe, și nenumărați îngeri pentru a-l servi, și apoi harfe și țitere".

Scrierea fără titlu /103 (151), 32—106 (154) 19/ insistă mai mult asupra acestei descrieri care restabilește pe Dumnezeul *Vechiului Testament* în toată gloria viziunilor din *Isaia* (VI, 1—3) și din *Iezechiel* (I și X), lăsîndu-l în același timp „sub vălul care desparte lumea de sus de lumea de jos".

DUMNEZEUL DIN VECHIUL TESTAMENT IDENTIFICAT CU MÎNTUITORUL IISUS ȘI RESTABILIT CA DUMNEZEU SUPREM

Textul ce-l vom cita aici este faimosul imn din *Epistola către Filipieni* (II, 5—11):

„Cugetați în voi la fel ca și Hristos Iisus,
Care, în chipul lui Dumnezeu fiind,
nu răpire a socotit a fi el întocmai cu Dumnezeu,
Ci s-a deșertat pe sine,
chip de rob luînd,
făcîndu-se asemenea oamenilor,
și la înfățișare aflîndu-se ca un om,
S-a smerit pe sine,
ascultător făcîndu-se pînă la moarte,
și încă moarte de cruce.
Pentru aceea, și Dumnezeu l-a prea înălțat
și i-a dăruit lui nume
care este mai presus de orice nume:
Ca întru numele lui Iisus
tot genunchiul să se plece
al celor cerești, al celor pămîntești
și al celor dedesubt.
Și să mărturisească toată limba (*Isaia*, XLV, 23)
că Domnește Iisus Hristos,
întru slava lui Dumnezeu Tatăl".

Iisus este asimilat cu Savaot, care exista „sub o formă de Dumnezeu" fiind fiul lui Ialdabaôth, dar care, spre deosebire de tatăl său, nu s-a gîndit să spună „Eu sînt Dumnezeu și nu există un altul, ci dimpotrivă a făcut *metanoia*. Ca răsplată pentru umilința sa voluntară și pentru ascultarea sa pînă la cruce, Dumnezeu, Dumnezeul suprem, Tatăl, îi dă numele care este mai presus de orice nume, al său propriu, Numele ce din respect este interzis a se pronunța: „YHWH", și pe care Septanta îl redă prin „Kyrios". Acest text îl identifică deci pe Iisus cu YHWH Savaot, ceea ce explică, între altele, că liturghia îi adresează *Sanctus*-ul și că Numele este un titlu hristologic, dar mai ales, deoarece numele Fiului este acela al Tatălui (*Evanghelia adevărului*, XIX, 6; Irineu, *Adv. H.* IV, 17, 6), el tinde să identifice pe Dumnezeul din *Vechiul Testament* cu Tatăl, ceea ce va întări simbolul credinței: „Cred în Dumnezeu, Tatăl atot-puternic, făcătorul cerului și al pămîntului".

ȘARPELE MÎNTUITOR DEVINE DIAVOLUL

„Noi venerăm șarpele, spun ofiții, după Epifaniu, pentru că Dumnezeu l-a făcut cauza gnozei pentru umanitate. Ialdabaôth nu voia ca oamenii să păstreze memoria Mamei și a tatălui de sus. Șarpele îi convinse și le aduse gnoza; el învață pe om completa cunoaștere a misterelor de sus". În *Cahier Ernest-Renan* 83, în studiul intitulat *La naissance de Jésus-Christ* (decembrie 1973), am încercat să trasez liniile mari ale transformării șarpelui în Iisus-ul pe care-l cunoaștem, cu toate titlurile ce-i recunoaște hristologia, acțiunile și cuvintele pe care i le atribuie evangheliile. Originea sa va fi uitată, iar șarpele va deveni diavolul cu cazierul judiciar al Dumnezeului din *Vechiul Testament*. Înainte de exegeza gnostică, pentru autorul *Jubileelor* (3, 28), Filon (*Opif.* 156; *Quest. Gen.* 1, 32, Iosif Flavius (*Ant.* 1, 41), șarpele este un simplu animal posedînd vorbirea ca toate celelalte, însă mai viclean. Căderea îngerilor, pe de altă parte, nu are loc decît în capitolul VI al *Facerii*, unde „fiii lui Dumnezeu se unesc cu fiicele oamenilor (VI, 1—4); numai aruncarea Dumnezeului din *Vechiul Testament* în Tartar și identificarea sa cu Satana permite acestuia din urmă să existe încă din capitolul al doilea. În *Apocalipsa greacă a lui Baruch* numele nici nu este schimbat: i se reproșează lui Samael de a fi „sădit arborele care l-a făcut pe Adam să păcătuiască" (III, *Bar.* 4, 8; cf. *Facerea*, II, 9) și, pe de altă parte, de a se fi luminat cu lumina lunii pentru a lua forma șarpelui (III, *Bar.* 9, 7). Astfel *Jewis Encyclopedia* (X, 665 b) va putea indica pe Samael, deci pe Dumnezeul iudeu sub unul din numele sale gnostice, ca principe al demonilor și să-l declare o figură importantă în literatura talmudică și post-talmudică, în special în *Pirke de Rabbi Eliezer*, unde îl ia pe șarpe pentru a-l călări.

ADAM ȘI EVA

În loc de a se salva mîncînd fructul, Adam și Eva se vor pierde; în loc să ocolească viclenia și minciuna creatorului invidios, ei vor săvîrși împotriva Dumnezeului suprem, Tatăl, un act de neascultare și de revoltă care nu va putea fi iertat decît în moartea pe cruce a propriului său Fiu făcut om. Din ontologică — în urma închiderii sale în materie —, decăderea omului devine morală în urma păcatului lui Adam, prin care, într-un fel ce nu se explică, toți descendenții săi se nasc cu acest păcat ca și cum ar fi păcătuit cu adevărat (*Epistola către Romani*, V, 12); în urma iluminării prin gnoză, dobîndirea conștiinței nudității va însemna pierderea inocenței și deșteptarea concupiscenței. Mîntuirea prin gnoză va însemna dezvinovățirea prin credință, fără cărțile Legii mozaice, punct pe care Pavel se va strădui cu îndîrjire să-l facă admis de creștinii de origine evreiască, celorlalți nepăsîndu-le dacă sînt sau nu dispensați de ea. Mîntuirii prin reîntoarcere în lumea de sus se va adăuga speranța învierii în această

lume de jos, cu prilejul revenirii lui Hristos în toată slava sa. Etc. Toate incoerențele teologiei își au originea în această modificare a exegezei gnostice a povestirii despre paradis.

REZUMAT ȘI CONCLUZIE

După ce am precizat pe scurt felul cum se pune astăzi *problema originilor creștinismului* și indicat *metoda* de urmat, am prezentat mai întîi cercetările noastre asupra ritului euharistiei ;

Într-un prim demers, am urcat prin textele liturghiilor, prin povestirile despre cină și despre înmulțirea pîinilor pînă la povestirea despre pelerinii din Emaus, dezvăluind raportul de identitate dintre pîinea euharistică și fructul arborelui cunoașterii din povestirea despre paradis, definit ca o *taină a gnozei*.

În a doua parte, am trasat, începînd cu adevărata sa origine, istoria ritului euharistic și a interpretărilor sale succesive.

De la studiul ritului, am trecut la studiul *mitului* care s-a relevat a fi la originea ritului. Interpretarea povestirii despre paradis, presupusă de povestirea cu privire la drumul spre Emaus, este tocmai aceea pe care o putem citi deslușit în scrierile gnostice : după *Apocrifa lui Ioan*, Iisus însuși, sau o entitate cerească, îi invită pe Adam și Eva să dejoace minciuna creatorului invidios, ,,să mănînce cunoașterea și să-și amîntească de perfecțiunea lor'' ; după *Ipostaza arhonților*, din psihici, Adam și Eva devin spirituali (pneumatici) mîncînd fructul ; și, potrivit *Scrierii fără titlu*, mintea lor *(noûs)* iese din amorțeala ei și lumina cunoașterii *(gnosis)* îi luminează.

Aceste din urmă expresii se regăsesc în *Corpus hermeticum*, și am văzut că mitul din *Dialogul asupra craterului*, interpretat tot literal ca și mitul despre paradis, se arată a fi la originea *botezului* creștin și se definește ca *taină a ,,noûs''*-ului, a spiritului, așa cum în Iisus, care frînge pîinea, l-am recunoscut pe șarpele din *Facerea*, tot așa în Ioan Botezătorul ,,proclamînd un botez de *metanoia*'', l-am recunoscut pe vestitorul din *Dialogul asupra craterului*, tocmit de Tatăl pentru ,,a proclama botezul cu *noûs*''.

Reluînd studiul mitului după această utilă digresiune, am arătat în ce fel răsturnarea exegezei gnostice în exegeză creștină a antrenat incoerențele teologiei :

Adam și Eva se pierd mîncînd fructul, în loc să se mîntuiască.

Dumnezeul *Vechiului Testament* va fi aruncat în Tartar unde va deveni Diavolul, pentru a putea fi reabilitat sub numele de Savaot ; apoi, acest al doilea Dumnezeu Savaot va fi identificat cu Mîntuitorul Iisus, pentru ca Dumnezeul din *Vechiul Testament* să poată fi identificat cu Tatăl.

Șarpele instruitor, după ce a devenit Mîntuitorul Iisus, va deveni Diavolul cu toate neajunsurile Dumnezeului din *Vechiul Testament*.

Mîntuitorul Iisus, identificat cu Savaot, fiul Dumnezeului din *Vechiul Testament* va deveni Fiul Tatălui, și va fi istoricizat prin repetate *testimonia* ca Mesia evreu crucificat sub Ponțiu Pilat.

Toate textele creștine trebuie reinterpretate în perspectiva acestei răsturnări a exegezei din povestirea despre paradis, care este de asemenea la originea mișcării gnostice.

ASUPRA SENSURILOR POSIBILULUI ÎN LOGICA MODALĂ CLASICĂ

DE

I. DIDILESCU

Logica modală modernă operează cu modurile pe care le-a avut în vedere şi Aristotel în logica sa, posibilul, contingentul, imposibilul şi necesarul. În cadrul acestei logici modurile sînt considerate ca nişte functori care prezintă proprietatea că aplicaţi la propoziţii asertorice rezultă propoziţii noi, modale, compuse dintr-un *modus* şi un *dictum*: Este posibil ca B să fie A. Este necesar ca B să fie A, sau mai simplu, Este posibil ca p, Este necesar ca p etc., p fiind o variabilă propoziţională. Simbolizînd mai departe şi functorii modali, propoziţiile de mai sus se pot scrie Mp (Este posibil ca p), Lp (Este necesar ca p) şi de asemenea Qp (pentru Este contingent ca p) şi Up (pentru Este imposibil ca p).

Utilizînd functorii modali de mai sus şi negaţia, toate modurile se pot defini foarte clar şi precis în funcţie de unul din ele. De exemplu, luînd modul necesar ca referenţial, vom defini celelalte moduri în funcţie de acesta astfel:

Mp = Df$\sim$L$\sim p$ (Este posibil ca p = Df Nu este necesar ca non-p)

Qp = Df$\sim$ Lp (Este contingent ca p = Df Nu este necesar ca p)

Up = DfL$\sim p$ (Este imposibil ca p = Df Este necesar ca non-p).

În conformitate cu aceste definiţii posibilul şi contingentul sînt net diferenţiate, posibilul fiind negaţia necesarului de a nu fi, adică a imposibilului de a fi, însemnînd tot ceea ce nu e imposibil să fie, iar contingentul fiind negaţia necesarului de a fi şi însemnînd tot ceea ce nu este necesar să fie.

În logica aristotelică sensul modurilor nu a fost definit nici suficient de clar şi nici suficient de riguros, deşi procedeul de a defini un mod prin altul presupus ca de la sine înţeles, a fost folosit pentru întîia oară de Aristotel. Singurul mod care s-a bucurat de o discuţie mai largă din partea întemeietorului logicii a fost modul posibil. Dar cu toate explicaţiile care intervin în diferite pasaje din *Despre interpretare* şi *Analiticele prime* şi cu toate exemplificările la care recurge, modul posibil rămîne în logica aristotelică şi logica ulterioară antică şi medievală un concept obscur. Nu e de aceea de mirare că interpreţii moderni ai logicii modale aristotelice, în special A. Becker [1] şi J. Hintikka [2], s-au ocupat de sensurile pe care le are acest mod, de logica propoziţiilor de posibilitate şi de silogistica de posibilitate, logica cu judecăţi de necesitate, apodictică, elaborată de Aristotel apărînd ca suficient de clară şi bine structurată.

Se poate spune că Aristotel acordă posibilului două sensuri principale. În unul din sensuri posibilul *include* necesarul considerînd că tot ceea ce este necesar trebuie să fie şi posibil, dar că există lucruri posibile care nu sînt necesare. Acesta este posibilul exclusiv numai faţă de imposibil, posibilul „cu o singură latură". Al doilea sens este cel din vorbirea obişnuită după care ceva este posibil atunci cînd poate să fie dar poate şi să nu fie, deci cînd ceva nu este imposibil şi de aceea poate să fie, dar nu este nici necesar şi de aceea poate să nu fie. Este posibilul *exclusiv* şi faţă de necesar şi faţă de imposibil, sau posibilul „cu două laturi". Referitor la primul sens Aristotel spune: „Căci, dacă este necesar ca un lucru să fie, este şi posibil ca el să fie. Altminteri, urmează negaţia ... şi astfel este imposibil ca un lucru să fie, cînd el trebuie cu necesitate să fie, ceea ce este absurd" (*Despre interpretare*, 13, 22 b). Despre cel de-al doilea sens în care posibilul exclude necesarul, Aristotel scrie: „De altă

---

[1] A. Becker, *Die aristotelische Theorie des Möglichkeitsschlüsse*, Berlin, Yunker und Dünnhaupt, 1933.

[2] Jaakko Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Rev. filoz., **XXIV**, *4*, p. 455 — 504, Bucureşti, 1977.

parte se crede că unul şi acelaşi lucru poate fi tăiat şi poate să nu fie tăiat, şi tot aşa unul şi acelaşi lucru poate să fie şi poate să nu fie, şi, în acest caz ar urma (după primul sens al posibilului că ceea ce este necesar este şi posibil, n.n.) ca unul şi acelaşi lucru, care este cu necesitate, ar fi posibil să nu fie ceea ce este fals" (*Idem. Ibid.*). Pentru a evita o asemenea concluzie absurdă că ceva care este necesar să fie ar putea să fie dar şi să nu fie, Aristotel admite şi cel de-al doilea sens al posibilului în care acesta înseamnă „nici imposibil nici necesar".

Cele două sensuri ale posibilului au comportamente logice diferite, ele generînd alte raporturi între judecăţile modale şi, în general, alte inferenţe. Ţinînd seama de acest fapt trebuie să presupunem că în teoria judecăţilor modale tratată în *Despre interpretare* (cap. 12 şi 13) şi în *Analiticele prime* (I, cap. 3), Aristotel a adoptat primul sens al posibilului. Cel de-al doilea sens este cel folosit de Aristotel în silogistică; în această privinţă avem afirmaţia sa expresă: „Întrebuinţez termenii «posibil» şi «a fi posibil» despre ceea ce nu este necesar, dar nu duce la nimic imposibil, cînd este dat" (*An. pr.* I, 13, 32 a). Că în logica judecăţii Aristotel a folosit posibilul „cu o singură latură", aceasta rezultă din teoria opoziţiei judecăţilor modale elaborată de el şi din tabelul de echivalenţe între judecăţile de acest fel pus la începutul cap. 13 din *Despre interpretare*. Într-adevăr, raporturile de opoziţie şi echivalenţele dintre judecăţile modale sînt asemănătoare cu raporturile de opoziţie şi echivalenţele existente între judecăţile asertorice A, E, I şi O. Iar această asemănare nu se poate explica decît prin atribuirea unor astfel de sensuri la cele patru moduri încît între ele să rezulte relaţii izomorfe cu cele dintre judecăţile asertorice A, E, I şi O. Cît priveşte modul posibil, sensul lui trebuie să fie al posibilului „cu o singură latură".

Raporturile de opoziţie dintre judecăţile A, E, I şi O, fixate în pătratul lui Boethius, devin foarte clare dacă le reprezentăm prin diagrama de mai jos. În această diagramă judecăţile A, E, I şi O sînt notate cu SaP, SeP, SiP şi SoP:

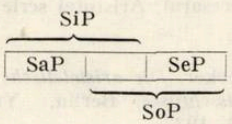


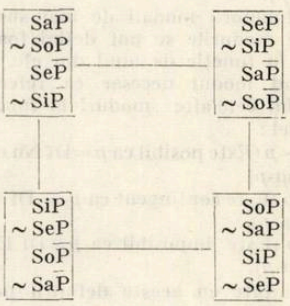
Diagrama are darul de a arăta intuitiv de ce între SaP şi SoP şi între SeP şi SiP este raport de contradicţie, între SaP şi SeP raport de contrarietate ş.a.m.d. Aceste raporturi de opoziţie se găsesc toate determinate în opera lui Aristotel, cu excepţia subcontrarietăţii. Medievalii au adunat într-un capitol distinct toate inferenţele imediate expuse în diferite părţi ale *Organonului*, le-au completat şi sistematizat formînd unul din cele mai bine întocmite compartimente ale logicii clasice.

După cum este ştiut, în afara conversiunii, toate celelalte inferenţe imediate (obversiunea, contrapoziţia, inversiunea) recurg la termeni negativi şi prin întrebuinţarea unor astfel de termeni se obţin echivalenţe între cele patru feluri de judecăţi asertorice, echivalenţe care poartă numele de echipolenţe.

Reamintim tabelul cuprinzînd echipolenţele stabilite între cele patru judecăţi asertorice:

$$SaP \equiv \sim SoP \equiv \sim Se\overline{P} \equiv \sim Si\overline{P}$$
$$SeP \equiv \sim SiP \equiv \sim Sa\overline{P} \equiv \sim So\overline{P}$$
$$SiP \equiv \sim SeP \equiv \sim So\overline{P} \equiv \sim Sa\overline{P}$$
$$SoP \equiv \sim SaP \equiv \sim Si\overline{P} \equiv \sim Se\overline{P}$$

Dacă în pătratul logic clasic alături de fiecare din cele patru judecăţi asertorice aşezăm întregul grup de judecăţi cu care ele sînt echipolente, obţinem pătratul logic al echipolenţei care ne dă raporturile de opoziţie dintre oricare pereche de judecăţi din tabelul de mai sus:



Este interesant că Aristotel, nedispunînd de o teorie a distribuţiei termenilor — deşi în construcţia silogisticii dă termenilor o interpretare extensională —, şi nici de o teorie a inferenţelor imediate — deşi aproape toate sînt ilustrate şi analizate de el — nu a putut elabora un tabel de echipolenţe între judecăţile asertorice. El a elaborat însă o teorie, cu mult mai dificilă, a opoziţiei judecăţilor modale, precum şi o teorie a echipolenţei acestor judecăţi sintetizată în celebrul tabel din cap. 13 din *Despre interpretare*.

Reproducem acest tabel de echipolenţe în forma rectificată de Aristotel însuşi în

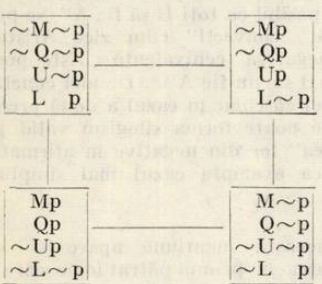
același capitol, întrebuințînd pentru concizione, simbolismul uzual:

$$\begin{array}{llll} Mp \equiv & Qp & \equiv \sim & Up \equiv \sim L \sim p \\ M \sim p \equiv & Q \sim p & \equiv \sim U \sim p \equiv \sim & Lp \\ \sim Mp \equiv \sim & Qp & \equiv & Up \equiv L \sim p \\ \sim M \sim p \equiv \sim & Q \sim p \equiv U \sim p & \equiv & Lp \end{array}$$

Fiecare din cele patru grupe de echipolențe modale din tabelul aristotelic este exprimat simbolic într-un singur rînd. După cum se știe, medievalii au fixat aceste grupe de judecăți echipolente în cuvintele mnemotehnice *Amabimus, Edentuli, Iliace, Purpurea.*

Ceea ce surprinde în tabelul aristotelic și în cuvintele scolasticilor este faptul că modul contingent (Qp) stă în fiecare grup de echipolențe cu o judecată de același fel cu cea de la modul posibil și că deci modul contingent apare ca repetînd pur și simplu modul posibil, fără a poseda un sens distinct.

Aristotel stabilește corect raporturile de contradicție și de contrarietate existente între judecățile așezate în grupe diferite și aparținînd unor moduri diferite. De exemplu el arată că judecata „Este imposibil ca aceasta să fie" (Up) din grupa a treia este contradictoria judecății „Este posibil ca aceasta să fie" (Mp) din grupa întîi, iar judecata „Nu este imposibil ca aceasta să fie" (∼Up), din grupa întîi este contradictoria judecății „Nu este posibil ca aceasta să fie" (∼Mp) din grupa a treia (*D. int.* 13, 32a). Este evident că dacă între două judecăți aparținînd la grupe diferite este un raport de contradicție, atunci între toate judecățile care compun cele două grupe este un raport de contradicție, dată fiind echipolența între judecățile care intră în fiecare grupă. Pe baza acestor raporturi de contradicție și contrarietate stabilite de Aristotel scolasticii au întocmit pătratul echipolenței modalelor, similar cu acela al echipolenței asertoricelor:



Acest pătrat conține însă ceva bizar: raporturile de contradicție și subalternare dintre judecățile la modurile posibil, imposibil și necesar presupun că între aceste moduri sînt aceleași relații ca între judecățile A, E și I din diagrama a), pe cînd repetarea prin același fel de judecăți a posibilului de către contingent arată că acest mod are un comportament logic care nu corespunde diagramei a). Este evident că în teoria echipolenței judecăților modale Aristotel, și după el scolasticii au adoptat pentru posibil și contingent un sens în care ele se identifică. Acestui sens îi corespunde, se-nțelege, o altă diagramă, cu *alte* relații între *toate* modurile, decît cele reprezentate în a). În această diagramă posibilul și contingentul trebuie să se identifice, așa cum apar în tabelul de echipolențe. O singură diagramă poate reprezenta relația dintre posibil și contingent în care ele să se găsească identificate, și aceasta este:

b)

Lp	Mp = Qp	Up

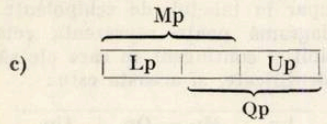
Diagrama b) corespunde sensului pe care Aristotel îl acordă posibilului într-o parte din silogistica sa modală, anume sensul de „nici imposibil, nici necesar", al posibilului „cu două laturi". Această diagramă lasă să se vadă însă că dacă posibilul are două laturi, atunci relațiile din pătratul logic nu se mai mențin: necesarul nu mai implică posibilul, fiindcă sînt exclusive — deci cade raportul de subalternare —, de asemenea necesarul nu mai e în raport de contradicție cu contingentul și nici imposibilul cu posibilul fiind dată în fiecare caz o a treia posibilitate. Din pătrat rămîne raportul de contrarietate între necesar și imposibil. Cu alte cuvinte, diagrama b) face evident faptul că atît grupele de echipolențe cuprinse în tabelul din *Despre interpretare* cît și pătratul echipolenței modale format pe baza acestui tabel de către scolastici conțin relații incompatibile: dacă se acceptă identitatea de comportament logic a posibilului și contingentului reprezentată în diagrama b), atunci cad toate raporturile dintre moduri consemnate în pătratul echipolenței afară de raportul de contrarietate, iar dacă se admit raporturile dintre moduri cuprinse în pătrat (contradicția, subalternarea, subcontrarietatea) trebuie să cadă identitatea dintre posibil și contingent dată de diagrama b).

Este evident în același timp că dacă posibilul se identifică cu contingentul, nu se mai mențin nici echipolențele dintre judecățile modale cuprinse în cele patru grupe din tabelul aristotelic: de exemplu, „Este posibil să fie" (Mp) nu mai este echipolentă cu „Nu este imposibil să fie" (∼Up), așa cum ele figurează în grupa întîi, și nici „Este imposibil să fie" (Up) cu „Nu este posibil să fie" (∼Mp), așa cum este stabilit în grupa a treia. Raționea stă în raportul de contrarietate dintre posibil și imposibil potrivit diagramei b).

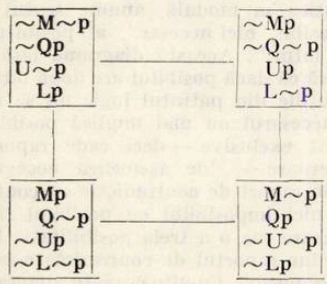
Incompatibilitățile din grupele de echipolențe și din pătratul echipolenței dispar

dacă se acordă contingentului sensul care-l deosebește de posibil și cu care este luat în logica modală modernă, acela de non-necesar [3].

Diferențierea posibilului de contingent astfel încît să se elimine incompatibilitățile din grupele de echipolențe și din pătrat are drept consecință restructurarea *tuturor* raporturilor dintre moduri, aceste raporturi devenind izomorfe cu cele dintre judecățile asertorice reprezentate în diagrama a), adică



În baza raporturilor date de diagrama c), pătratul echipolenței modalelor și grupele de judecăți echipolente se înfățișează astfel :



După cum s-a văzut, incompatibilitățile cuprinse în grupele de judecăți modale echipolente constau în repetarea posibilului de către contingent prin judecăți de aceeași calitate. În timp ce raporturile dintre necesar și imposibil și dintre aceste două moduri și posibil și contingent sînt înțelese corect (corespunzător relațiilor reprezentate în diagrama c), raporturile dintre posibil și contingent sînt înțelese greșit, pe baza altor relații între ele (cele din diagrama b)). Așezînd modurile în pătratul logic, posibilul și contingentul ocupă exact locurile judecăților I și O din pătratul opoziției judecăților asertorice. Acest fapt sugerează că eroarea lui Aristotel nu este pur accidentală. Într-adevăr, Aristotel n-a sesizat raportul corect dintre posibil și contingent în teoria echipolenței și a opoziției modalelor, dar n-a sesizat nici raportul de subcontrarietate dintre judecățile asertorice I și O. Rămîne ca o curiozitate că subcontrarietatea este singurul raport logic de opoziție nesesizat ca raport distinct de opoziție reală în logica aristotelică : „particulara afirmativă este numai verbal opusă particularei negative" se spune în *Analiticele prime* (II, 15, 63 b) [4].

Dacă rectificînd sensul modurilor posibil și contingent conform diagramei c) doctrina aristotelică a opoziției judecăților modale din *Despre interpretare* capătă coerența logică necesară, o nouă serie de probleme se deschide în legătură cu adoptarea de către Aristotel în teoria silogismului din *Analiticele prime* a celui de-al doilea sens al posibilului care corespunde diagramei b). Am văzut că Aristotel acordă posibilului două sensuri principale, dar de ce în silogistică adoptă sensul nici-nici, „cu două laturi"? Probabil că această problemă va rămîne veșnic fără răspuns. În orice caz, două lucruri apar îndeosebi surprinzătoare pentru oricine studiază silogistica modală aristotelică. Mai întîi este faptul că silogistica de posibilitate cuprinde exact aceleași moduri ca și silogistica asertorică. Modul posibil nu adaugă noi forme silogistice la cele compuse din judecăți asertorice, deși modul posibil stă cu celelalte moduri în alte relații logice decît acele în care se găsesc judecățile asertorice A, E, I și O între ele : modul posibil este înțeles corespunzător diagramei b), pe cînd judecățile asertorice stau în relațiile date de diagrama a). Se poate pune, prin urmare, problema dacă faptul că formele silogistice modale încap foarte bine în formele silogistice asertorice este corect din punct de vedere logic.

Este adevărat că Aristotel, în silogistica cu judecăți de posibilitate, arată că putem avea moduri valide care rezultă din moduri inițial invalide. Astfel, plecînd de la înțelesul posibilului ca „nici necesar, nici imposibil" în baza căruia ceea ce este posibil poate să fie dar poate și să nu fie, el susține că o judecată afirmativă de posibilitate, de exemplu „Este posibil ca toți B să fie A", se poate transforma, „converti" cum zice Aristotel, într-una negativă, echivalentă „Este posibil ca nici un B să nu fie A" [5]. De aici concluzia lui Aristotel că chiar în cazul a două premise negative se poate forma silogism valid prin „convertirea" lor din negative în afirmative. Să luăm ca exemplu cazul mai simplu al

[3] Cu mulți ani în urmă, logicianul Florea Țuțugan observase incompatibilitățile cuprinse în grupele de echipolențe aristotelice și adoptase pentru contingent sensul de non-necesar, în scopul eliminării lor. Cf. *La théorie des rapports logiques entre les jugements de relation et entre les jugements de modalité*, în „Acta logica", nr. 1, 1958.

[4] Cu această mențiune apare și subcontrarietatea în primul pătrat logic care s-a păstrat, acela al lui Apuleius. Cf. I. M. Bochensky, *Ancient Formal Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1957, p. 38.

[5] Aici termenul „a converti" are alt sens decît cel obișnuit de interschimbare a lui S cu P.

unei perechi de premise dispuse în figura întîi și avînd minora negativă :

Este posibil ca toți B să fie A
Este posibil ca nici un C să nu fie B.

Aceste premise nu sînt concludente, deoarece în figura întîi premisa minoră nu poate fi negativă. „Convertind" însă minora în echivalenta ei afirmativă „Este posibil ca toți C să fie B", putem conchide prin modul *Barbara* că „Este posibil ca toți C să fie A". Se pune problema : admite Aristotel un nou mod valid în figura întîi în care premisa majoră să fie afirmativă iar minora negativă? Din felul în care el se exprimă în unele texte s-ar părea că admite în silogistica de posibilitate moduri care în silogistica asertorică sînt invalide. Iată de exemplu textul : „Este clar atunci că dacă premisa este negativă, sau dacă amîndouă premisele sînt negative, sau nu rezultă nici un silogism, sau, dacă rezultă, este imperfect. Căci necesitatea vine din conversiune" (*An. pr.*, I, 14, 33 a). S-ar părea de aici că sînt recunoscute ca silogistice și perechile de premise negative și cele cu o singură premisă negativă dar neadmisă de regulile validității, deoarece din ele poate „rezulta" silogism. Nu aceasta este însă ideea lui Aristotel. Reluînd cazul în care ambele premise sînt negative el își precizează cu claritate poziția spunînd : „Nici un silogism nu rezultă din premisele date, dar dacă ele sînt convertite, vom avea același silogism ca mai înainte" (*Idem. Ibidem*). Cu alte cuvinte silogismul și necesitatea silogistică apar prin „conversiune" premiselor conform regulilor modalității, adică *după* ce premisele sînt transformate astfel încît să se producă formele valide recunoscute. În silogistica de posibilitate Aristotel nu introduce noi moduri valide față de silogistica asertorică, ci consemnează forme non-silogistice care pot fi transformate, printr-o conversiune specifică judecăților de posibilitate, în forme silogistice valide [6]. Și aceasta, cu toate deosebirile de comportament logic dintre judecățile modale de posibilitate, interpretate conform diagramei b) și judecățile asertorice. Explicația rezidă în faptul că modul silogistic și figura silogistică, întrucît sînt determinate de calitatea și cantitatea judecăților componente și de rolul termenului mediu, vin de la *dictum*-ul judecăților, adică de la partea *comună* a judecăților modale cu cele asertorice. Pentru a ilustra, luăm exemplul aristotelic de *Felapton* la modul posibil (transpus în exprimarea obișnuită, *An. pr.* I, 20, 39 a) :

Este posibil ca nici un C să nu fie A
Este posibil ca toți C să fie B

Este posibil ca unii B să fie A.

Apare foarte clar că modul și figura silogismului sînt determinate de *dictum*-urile celor trei judecăți componente și că prezența *modus*-ului nu cere noi forme silogistice.

Situația cu adevărat surprinzătoare este însă alta. Aristotel, după cum am văzut, fundează silogistica de posibilitate pe sensul posibilului reprezentat prin diagrama b). Conform acestui sens între judecățile modale nu se pot produce raporturi de contradicție, așa cum se produc cînd sensul este cel care corespunde diagramei c). Dată fiind această situație, în cadrul silogisticii de posibilitate nu se poate aplica metoda reducerii la absurd pentru probarea validității vreunui mod. Și cu toate că Aristotel nu dispunea de o diagramă care să facă intuitive raporturile dintre judecățile modale și imposibilitatea contradicției în cazul că acordă modului posibil sensul special din silogistica respectivă, el a sesizat perfect această imposibilitate și a tras consecințele ei logice. Astfel, în timp ce în silogistica cu judecăți de necesitate, apodictică, metoda reducerii la absurd este folosită frecvent pentru dovedirea validității modurilor. în silogistica de posibilitate metoda reducerii la absurd nu apare. Și rațiunea absenței ei o dă Aristotel însuși. Analizînd modul de figura a doua *Cesare* de posibilitate, el arată că validitatea lui nu poate fi demonstrată nici prin reducere directă la *Celarent* de aceeași modalitate (fiindcă judecățile universal negative de posibilitate nu se convertesc simplu, ci tot *per accidens* ca și afirmativele) și „nici nu se poate obține o dovadă printr-o reducere la absurd. Căci dacă admitem că B poate aparține la toți C (ceea ce ar fi contradictoria concluziei lui *Cesare* „Este posibil ca nici un C să nu fie B", n.n.) [7], nu rezultă nici o consecință a acestor premise" (*An. pr.*, I, 4, 26 a). Așadar necesitatea decurgerii concluziei dă silogismul, iar necesitatea este dată de premise structurate în formă validă.

[6] Aristotel pare chiar preocupat să nu se producă în această privință nici un echivoc. La sfîrșitul unuia din textele citate cu cîteva rînduri mai sus se spune oarecum cu grijă : „Căci necesitatea vine din conversiune", referindu-se la necesitatea decurgerii concluziei. De asemenea, vorbind de silogismele de figura a treia cu ambele premise de posibilitate el spune că „dacă amîndouă premisele sînt negative, nici o concluzie necesară nu va ieși din ele, așa cum sînt date ; iar dacă premisele sînt convertite în afirmativele corespunzătoare, atunci va fi un silogism, ca și mai înainte" (*An. pr.*, I, 20, 39 a). Concluzia necesară rezultă din premisele „convertite", înainte de această operație, nu. Or, se știe, că fără necesitatea decurgerii nu există silogism : „Dar dacă nu există *nici o necesitate*, atunci nu poate exista nici un silogism cu ajutorul

[7] În realitate judecata dată de Aristotel *nu e contradictoria ci contrara concluziei* „Este posibil ca nici un C să nu fie B".

cință falsă, pentru că A poate aparține atît la toți C, cît și nici unui C" (*An. pr.* I, 37 a) [8].

Așadar este limpede că Aristotel știe foarte bine că acordînd posibilului sensul „„nici-nici" nu poate aplica metoda reducerii la absurd în silogistica cu judecăți de posibilitate, fiindcă între judecăți de acest fel nu se pot produce raporturi de contradicție cerute de metoda respectivă. Trebuie relevat însă că acordînd posibilului sensul „nici-nici", devine imposibil *orice* raport de contradicție, între *oricare* din cele patru moduri, singurul raport de opoziție rămas fiind acela de contrarietate, așa cum arată diagrama b). Aceasta înseamnă că în silogistica apodictică, în care se face un larg uz de metoda reducerii la absurd, Aristotel are în vedere alte relații între moduri și un alt sens al posibilului, anume acela dat de diagrama c). Numai sensul posibilului din această diagramă produce raporturile de contradicție din pătratul logic al modalelor. Cu alte cuvinte, Aristotel folosește în silogistica apodictică sensul modului posibil și relațiile dintre moduri reprezentate în diagrama c), iar în silogistica de posibilitate sensul posibilului și relațiile dintre moduri reprezentate de diagrama b). Este prin urmare inexact să se spună că în silogistică, Aristotel folosește pentru posibil sensul „cu două laturi" [9], fiindcă în silogistica sa modală Aristotel folosește atît sensul care corespunde diagramei c), cel „cu o latură", și anume în silogistica apodictică, cît și sensul reprezentat în diagrama b), cel „cu două laturi", și anume în silogistica de posibilitate.

Trebuie avut în vedere că atribuirea unuia sau altuia din cele două sensuri modului posibil antrenează raporturi diferite între toate celelalte moduri [10].

Ne limităm deocamdată la a releva că lipsa de unitate a logicii modale aristotelice nu se referă numai la cele două mari capitole ale ei, logica judecății, și silogistica, ci și la silogistica însăși, care de asemenea se înfățișează ca fundată pe concepte diferite ale posibilului și pe raporturi diferite între moduri.

[8] Pentru a lămuri ideea lui Aristotel, scriem silogismul *Cesare* de posibilitate

Este posibil ca nici un B să nu fie A
Este posibil ca toți C să fie A

Este posibil ca nici un C să nu fie B.

Luînd „conversa" concluziei drept contradictoria ei, așa cum procedează Aristotel, formăm împreună cu majora din *Cesare* silogismul

Este posibil ca nici un B să nu fie A
Este posibil ca toți C să fie B

Este posibil ca nici un C să nu fie A.

Aristotel arată că concluzia ultimului silogism nu contrazice minora celui dintîi, deoarece „Este posibil ca toți C să fie A" este echipolentă cu „Este posibil ca nici un C să nu fie A", una fiind „conversa" celeilalte.

[9] De exemplu I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, 1961, p. 83.

[10] Lăsăm deoparte problema dacă, în silogistica sa modală, Aristotel rămîne la cele două sensuri ale posibilului despre care am vorbit mai sus sau mai introduce și un al treilea sens.

PROBLEME ALE PROCESULUI DE FALSIFICARE ÎN EPISTEMOLOGIA LUI KARL R. POPPER

DE

GRIGORE RÎPEANU

Fundamentul concepției epistemologice a lui Karl Popper îl constituie critica logicii inductive. Încrederea lui Popper în valoarea rezultatelor obținute prin procedeele inductive a fost radical zdruncinată de apariția fizicii lui Einstein. „Nu a existat vreodată o teorie atît de bine « întemeiată » ca teoria lui Newton, — scrie Popper — și nici nu este probabil că va mai exista; dar teoria lui Einstein ne-a făcut să considerăm teoria lui Newton ca o simplă presupunere sau ipoteză" [1]. Pentru Popper, această situație reprezintă

[1] Karl R. Popper, *Objective Knowledge*, London, 1972, p. 9.

încă o dovadă a eșecului concepției „justificaționiste", „verificaționiste" sau „inductiviste", concepție după care acceptarea unei teorii ar avea loc numai prin întemeierea pozitivă a teoriei pe date de o certitudine absolută.

Cercetările lui Popper în problema inducției au avut ca principal rezultat teza după care adevărul enunțurilor de observație nu poate justifica *adevărul* unei teorii, dar poate stabili *falsitatea* teoriei [2].

Această idee se sprijină pe concepția conform căreia singura procedură inductivă care ar garanta adevărul unei teorii ar fi inducția completă. Justificarea adevărului unei legi științifice poate fi realizată, după Popper, numai „ ... prin specificarea, în mod empiric, a fiecărui caz la care legea s-ar putea aplica, și prin a găsi că fiecare asemenea caz se conformează într-adevăr legii — evident o sarcină imposibilă" [3].

Prin aceasta, Popper pierde din vedere faptul că în procesul cunoașterii caracterul necesar și esențial al legilor științei nu rezultă dintr-o investigație a tuturor cazurilor aparținînd domeniului de aplicație al unei legi. „Un atribut — scrie Ath. Joja — este esențial nu fiindcă este universal, ci invers. Este universal fiindcă este esențial" [4]. Inducția ca demers cognitiv își dovedește valoarea și importanța epistemologică tocmai prin faptul că pornind de la cunoașterea unui număr limitat de cazuri reușește să se ridice la enunțuri cu caracter de lege științifică, adică esențiale și necesare.

Popper are dreptate numai atunci cînd își exprimă dezacordul cu idealul și cu prezumția inductivistă după care inducția ar oferi adevăruri întemeiate în mod absolut. Ni se pare, în acest sens, extrem de actuală o observație a lui Engels: „După inductiviști, inducția ar fi o metodă infailibilă. Ea este atît de puțin infailibilă, încît rezultatele ei în aparență cele mai certe sînt răsturnate zi de zi prin noi descoperiri. (...) Observația empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. (...) Dar dovada necesității stă în activitatea umană, în experiment ..." [5].

Popper se declară adept al punctului de vedere susținut de către Hume în problema inducției. „Am formulat — scrie Popper — problema inducției la Hume în felul următor: Este posibil să justificăm prin temeiuri empirice pretenția unei teorii de a fi adevărată, adică prin asumarea adevărului unor enunțuri de observație? Răspunsul meu la această problemă este identic cu cel al lui Hume: Nu, nu putem; oricît de mare, numărul enunțurilor de observație nu va putea justifica pretenția unei teorii universale de a fi adevărată" [6].

Popper afirmă că propozițiile de observație pot să „justifice" un singur lucru, anume dacă *o teorie este* ***falsă***. Falsitatea unei teorii este dovedită printr-o procedură strict deductivă, denumită „metoda deductivă de testare" [7], metodă prin care consecințele logice derivate dintr-o teorie sînt confruntate cu faptele; dacă aceste consecințe sînt contrazise de fapte, atunci falsificarea lor, dovedirea lor ca false, atrage după sine infirmarea teoriei din care au fost logic deduse.

Respingînd în manieră absolută certitudinea inferențelor inductive și separînd nedialectic deducția de inducție, Popper profesează o concepție deductivistă căreia i se pot aplica, critic, cuvintele lui Engels: „Inducția și deducția sînt legate între ele tot atît de necesar ca sinteza și analiza. În loc de a ridica unilateral în slavă pe una în detrimentul celeilalte, trebuie să ne străduim să le aplicăm pe fiecare la locul ei, și aceasta o putem face numai dacă avem mereu în vedere că ele nu merg una fără cealaltă, că se completează reciproc" [8].

★

Karl Popper se pronunță hotărît împotriva încercărilor de a „reduce" termenii universali, teoretici la termeni individuali, de observație, punct de vedere care este îndreptat în principal împotriva concepției lui Rudolf Carnap, care a susținut necesitatea reducerii conceptelor științei la un număr limitat de concepte de bază descriind observații elementare, nedecompozabile. Paralel cu respingerea programului reducționist de definire, de traducere a termenilor teoretici prin termeni de observație, Popper înlătură ca inacceptabil și demersul invers: „În mod similar, orice încercare de a defini termenii universali cu ajutorul termenilor individuali este condamnată la nereușită. Unii (mulți) cred a fi posibil de a se ridica prin « abstracție » de la termenii individuali la termenii universali. Acest punct de vedere este foarte apropiat

---

[2] *Op. cit.*, p. 6—7.

[3] K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 63.

[4] Ath. Joja, *Studii de Logică*, București, Edit. Academiei, 1960, p. 321.

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, p. 526—527.

[6] Karl Popper, *Objective Knowledge*, London, 1972, p. 7.

[7] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 30.

[8] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 525.

de logica inductivă, cu trecerea ei de la enunțuri singulare la enunțuri universale. Logic, aceste proceduri sînt în mod egal impracticabile. Este adevărat că în acest fel se pot obține clase de indivizi, dar aceste clase vor rămîne totuși termeni individuali — concepte definite cu ajutorul numelor proprii" [9].

Critica efectuată de Popper se referă la procesul de abstractizare *analitică*, prin care sînt identificate sub un raport anumit obiecte diferite sub alte raporturi. Respingînd pe bună dreptate concepțiile după care pe calea abstractizării analitice poate fi explicată geneza conceptelor științei ca obiecte *ideale*, Popper extinde însă critica sa, într-un mod nejustificat, asupra *oricărui* proces de *abstractizare*, asupra oricărei „treceri de la enunțuri singulare la enunțuri universale", trecînd cu vederea faptul că legile științei formulate cu referire la obiecte ideale sînt obținute ca rezultat al unui proces de *abstractizare constructivă*, de *idealizare*. Credem că în acest mod se poate explica răspunsul negativ conținut în concluzia la care ajunge Popper: „Instrumentele logicii simbolice nu sînt mai adecvate pentru a rezolva problema universalelor decît pentru a rezolva problema inducției" [10].

★

Popper denumește enunțurile în care apar numai termeni universali, enunțuri *stricte* sau *pure*. Alături de enunțurile strict universale există și enunțuri *strict existențiale*, de forma: „există corbi negri" sau „există cel puțin un corb negru" [11].

Negația unui enunț strict universal este logic echivalentă cu un enunț strict existențial, și invers. Popper arată că teoriile științifice, legile științei au forma logică de enunțuri strict universale, motiv pentru care ele pot fi exprimate sub forma negațiilor enunțurilor strict existențiale.

Popper analizează, ca exemplu, legea conservării energiei, care poate fi exprimată astfel: Nu există vreun mecanism dotat cu mișcare perpetuă. „Astfel — scrie Popper — legile naturii pot fi comparate cu 'proscripțiile' sau 'prohibițiile'. Ele nu asertează că ceva există sau are loc, ci doar neagă ceea ce nu poate exista și avea loc. Legile insistă asupra non-existenței unor anumite lucruri, proscriind și prohibind. Și tocmai din acest motiv ele sînt *falsificabile*. Dacă acceptăm ca adevărat un enunț singular care contravine prohibiției prin faptul că asertează existența unui lucru exclus, interzis de către lege, atunci legea este respinsă, dezmințită" [12].

Dimpotrivă, enunțurile existențiale nu pot fi falsificate, deoarece nu pot fi contrazise de vreun enunț singular care descrie un eveniment observabil. Numai un enunț universal, obținut prin investigarea tuturor cazurilor, a întregului univers, ar putea contrazice un enunț existențial.

Credem că, observînd just faptul că orice lege exclude posibilitatea ca anumite evenimente să aibă loc, Popper a *absolutizat* acest lucru, care reprezintă *numai o consecință*, ridicîndu-l la rangul de element definitoriu pentru legile științei. Ne vom sprijini pe următoarele argumente:

1) Legile științei asertează, *afirmă existența* unor raporturi esențiale, necesare, universale. A pune legea numai în forma negativă a prohibiției, a asertării non-existenței unor lucruri înseamnă *a face abstracție de conținutul legilor științei*, a ține seama exclusiv de *forma logică* a acestora. Dacă se ia în considerare nu conținutul legilor, ci numai forma logică a enunțurilor, respectiv prin stabilirea echivalenței logice din calculul predicatelor $\forall(x)\ A(x) = \overline{\exists(x)\ \overline{A(x)}}$, atunci nu am avea nici un motiv pentru a prefera forma negativă $\exists(x)\ \overline{A(x)}$, formei afirmative $\forall(x)\ A(x)$. Numai printr-o *convenție* s-ar putea decide preferarea unuia dintre termeni între care are loc echivalența logică. Modul în care Popper rezolvă problema nu poate corespunde faptului că legile științei sînt o reflectare a raporturilor legice reale, că ele afirmă existența acestor raporturi materiale, și nu se ocupă, primordial, de evenimentele interzise, evenimente al căror număr și caracter nici nu pot fi, dealtfel, prevăzute în momentul elaborării unei legi sau teorii științifice. Dacă, în momentul constituirii unei teorii, s-ar cunoaște evenimentele care contrazic teoria, aceasta ar implica o *modificare*, *o ajustare* a teoriei în chiar perioada elaborării ei, ajustare de natură să pună de acord teoria cu faptele care o contrazic; sau ar implica *falsificarea* teoriei *în* și *prin* însuși momentul genezei ei.

2) La o analiză pur logică (în cadrul logicii predicatelor) se poate observa că, pentru a fi negate, nu este necesar ca legile să fie puse în forma $\exists(x)\ \overline{A(x)}$, echivalentă logic cu $\forall(x)\ A(x)$. Dimpotrivă, un enunț existențial $\exists(x)A(x)$ este echivalent cu negația legii exprimată

[9] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 66.

[10] K. Popper, *op. cit.*, p. 68.

[11] Exemplele sînt date de Popper în *op. cit.*, p. 68.

[12] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 69.

în formă universală, respectiv $\exists x \overline{A(x)} = \overline{\forall x A(x)}$ Deci considerăm inadecvată, din punct de vedere logic, afirmația lui Popper după care: „Legile...nu asertează că ceva există sau are loc; ele neagă acest lucru (în forma $\exists x \overline{A(x)}$, — n.ns.). Și tocmai din acest motiv ele sînt *falsificabile*" [13]. Dimpotrivă, legile sînt falsificabile *și atunci cînd afirmă existența unui lucru, și în primul rînd atunci*, mai ales dacă ținem seama că echivalența $\forall x \overline{A(x)} = \exists x A(x)$ se demonstrează, prin generalizarea formulelor lui de Morgan, *în mod direct*, fără a necesita apelul la forma $\exists x \overline{A(x)}$.

Punem deci sub semnul îndoielii și afirmația următoare, mai sus citată: „Dacă acceptăm ca adevărat un enunț singular care contravine prohibiției prin faptul că asertează existența unui lucru exclus de către lege, atunci legea este respinsă" [14]. Credem că nu este necesar ca faptul observabil conținut în enunțul singular să contravină prohibiției, cînd, *mai intîi* și *de fapt*, el contravine legii exprimate în forma *universal afirmativă*.

★

Atît enunțurile universale cît și cele existențiale sînt enunțuri stricte sau pure, care nu se referă la o regiune spațio-temporală limitată. „Acesta — scrie Popper — este motivul pentru care enunțurile existențiale nu sînt falsificabile. Nu putem cerceta întreaga lume pentru a stabili că ceva nu există, n-a existat vreodată și nu va exista niciodată. Pentru exact același motiv enunțurile universale nu sînt verificabile. Din nou, nu putem cerceta întreaga lume pentru a deveni siguri că nu există nimic din ceea ce legea interzice. Totuși, ambele tipuri de enunțuri ... sînt în principiu decidabile empiric; fiecare, însă, numai într-un singur mod: ele sînt *decidabile unilateral*. Ori de cîte ori se descoperă că ceva există aici sau acolo, un enunț existențial poate fi verificat, sau un enunț universal falsificat" [15].

Această decidabilitate unilaterală mai este numită de Popper și *asimetria dintre falsificabilitate și verificabilitate*.

Această concepție se sprijină pe reducerea inducției științifice la inducția completă, pe subaprecierea valorii cognitive a inducției amplificatoare, exclusă din știință pe motivul că orice propoziție obținută prin acest procedeu este numai probabilă. Pornind de aici, Popper ajunge să considere că verificarea ar fi imediată și definitivă, absolută (numai astfel se poate explica de ce un enunț existențial este considerat verificabil în principiu, și 'verificat' de către orice aplicație a enunțului, de către orice instanță exemplificatoare a acestuia). Cuvintele lui Lenin își dovedesc încă o dată actualitatea: „... criteriul practicii nu poate niciodată infirma sau confirma *pe deplin* vreo reprezentare a omului. Acest criteriu este și el îndeajuns de «nedefinit» pentru a nu îngădui cunoștințelor omului să se transforme în ceva «absolut»..." [16].

A susține că verificarea ar fi posibilă numai prin investigarea tuturor cazurilor la care se aplică o lege, prin epuizarea faptelor din domeniul de aplicație al legii, înseamnă a concepe verificarea nu ca proces în permanență deschis, ci ca un act închis, sfîrșit într-un adevăr ultim, înseamnă a stabili astfel o opoziție metafizică între verificare și falsificare, deoarece o verificare care justifică *în mod absolut* este *incompatibilă* cu o posibilă revizuire, infirmare viitoare. Respingerea teoriilor verificaționiste de către Popper se sprijină pe presupoziția tacită că verificarea nu este *un proces*, nu este *relativă*, ci *absolută*, *definitivă*; observînd că în realitate o asemenea verificare nu este posibilă, Popper exclude total verificarea din demersul științific, ignorînd faptul că ea poate conduce la adevăruri parțiale, *relative*.

★

Într-un sistem teoretic se pot distinge enunțuri cu grade diferite de universalitate. Cel mai ridicat grad de universalitate îl au axiomele, din care sînt deduse enunțuri cu grade mai scăzute de universalitate. Popper precizează că enunțurile cu grad mai înalt de universalitate pot fi falsificate prin falsificarea enunțurilor care au acest grad mai scăzut.

Modul de inferență conform căruia falsificarea unei concluzii antrenează logic falsificarea sistemului din care este derivată, este *modus tollens* din logica clasică. Poate fi descris astfel: fie p o concluzie a sistemului t alcătuit din teorii și condiții inițiale. Fiind dată relația de derivare $t \rightarrow p$ și asumpția $-p$, se poate infera $-t$, sau: $t \rightarrow p$, $-p$ $\vdash -t$.

„Cu ajutorul acestui mod de inferență — scrie Popper — falsificăm *întregul sistem* (teoria împreună cu condițiile inițiale) care a fost necesar pentru deducția enunțului p ... astfel că nu se poate afirma despre niciunul dintre enunțurile sistemului că ar fi, sau nu

[13] K. Popper, *op. cit.*, p. 69.
[14] *Ibidem*.
[15] K. Popper, *op. cit.*, p. 70.
[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 142—143.

ar fi, special infirmat de către falsificare. Numai dacă *p* este independent față de vreo parte a sistemului se poate spune că această parte nu este inclusă în falsificare" [17].

Credem că există *anumite* puncte comune între aceste concluzii ale lui Popper și concepția epistemologică a lui W. V. O. Quine; această parte comună constă, după părerea noastră, în ideea *imposibilității infirmării unui enunț izolat al teoriei*. În *Două dogme ale empirismului*, Quine scrie: „Dogma reducționismului supraviețuiește în presupunerea că fiecare enunț, luat izolat de celelalte, poate fi pe de-a-ntregul confirmat sau infirmat. Propunerea mea contrarie ... constă în aceea că enunțurile despre lumea externă înfruntă tribunalul experienței senzoriale nu individual, ci numai împreună" [18].

Diferența radicală dintre Popper și Quine, în privința tezei imposibilității de a specifica enunțul izolat care este responsabil de falsificarea întregii teorii, stă în următoarele:

1) Spre deosebire de Quine, la Popper sublinierea imposibilității infirmării unui enunț particular izolat nu este o concluzie a concepției sale *epistemologice*, ci o consecință *pur logică*, derivată din specificitatea modului de inferență utilizat în falsificare (modus tollens), cu ajutorul căruia se falsifică *întreaga teorie*, neprecizîndu-se enunțul vinovat de falsificare. Dogma reducționalismului (cu referire la falsificare, nu la verificare) evidențiată de Quine, se aplică și concepției epistemologice susținute de Popper. „Nici o experiență particulară — scrie Quine — nu este legată de vreun enunț particular din interiorul cîmpului decît indirect, prin considerații privitoare la echilibrul care afectează cîmpul ca întreg" [19]. Popper consideră însă că fiecare enunț este *direct* legat de o experiență particulară, dar din punct de vedere *strict logic* modus tollens utilizat în falsificare este inapt de a depista enunțul izolat infirmat. Prin aceasta Popper se dovedește a fi și el afectat de dogma reducționismului relevată de către Quine.

2) În timp ce Popper susține ideea imposibilității de a distinge care enunț trebuie în mod particular considerat falsificat în interiorul *unei singure teorii* sau *unui singur sistem teoretic* alcătuit din teorii și condiții inițiale, Quine susține aceeași teză cu referire la *întreaga știință*: „ ... întreaga știință — scrie Quine — este ca un cîmp de forță ale cărui condiții de graniță sînt experiențele ... dar întregul cîmp este astfel subdeterminat de experiență, încît avem posibilități multiple de a alege ce enunțuri vor fi reevaluate în lumina unei singure experiențe contrarii" [20].

3) Spre deosebire de Quine, pentru Popper imposibilitatea specificării enunțului izolat căruia trebuie să i se atribuie falsificarea este numai o imposibilitate *relativă*. Conform opiniei sale ar exista excepții de la această imposibilitate, de exemplu în cazul în care concluzia *p* este *independentă* de unele părți ale teoriei, sau atunci cînd „... probabil luînd în considerație *nivelele de universalitate*, am putea atribui falsificarea vreunei ipoteze definite — de exemplu unei ipoteze noi, introduse recent. Dacă vreo consecință a acestei ipoteze este falsificată, putem atribui falsificarea exclusiv acestei noi ipoteze" [21].

Pe de altă parte, imposibilitatea găsirii enunțului izolat falsificat nu este permanentă, ci *temporară*. „Nu putem ști *de la început* — scrie Popper — care dintre variatele enunțuri trebuie acuzate de falsitatea lui *p*. Adesea numai *instinctul științific* (influențat de rezultatele testării și re-testării) ne fac să *ghicim* care enunțuri din *t* vor fi privite ca inofensive, și care vor trebui modificate" [22].

Dealtfel, ceea ce surprinde este faptul că într-o operație fundamentală ca falsificarea teoriilor, autorul care respinge atît de hotărît psihologismul și se declară adeptul exclusiv al *metodei deductive de testare*, face apel la „instinctul științific" cu ajutorul căruia „ghicim" ce enunțuri sînt falsificate. Conținutul multor noțiuni fundamentale din știință părea să aibă o mare stabilitate, tocmai datorită corespondenței cu instinctul nostru științific, cu deprinderile normale de gîndire, fapt care nu a împiedicat ulterior modificarea radicală a acestor noțiuni, în istoria științei; de exemplu, schimbarea pe care conceptul de simultaneitate a înregistrat-o în teoria lui Einstein.

★

Falsificabilitatea unei teorii se caracterizează prin relațiile logice existente între teorie și clasa enunțurilor de bază (basic statements). Prin enunțuri de bază Popper înțelege *toate enunțurile singulare auto-consistente*, sau, altfel spus, toate *enunțurile de observație* (care descriu fapte).

Karl Popper introduce pe această bază o altă *definiție* a caracterului falsificabil sau empiric (non-metafizic) al unei teorii. O teorie

---

[17] K. Popper, *op. cit.*, p. 76.

[18] W. V.O. Quine, în vol. *Necessary Truth*, New Jersey, 1972, p. 68.

[19] W. V.O. Quine, *op. cit.*, p. 69.

[20] W. V.O. Quine, în vol. *Necessary Truth*, New Jersey, 1972, p. 69.

[21] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 77.

[22] *Ibidem*.

este empirică sau falsificabilă dacă ea împarte în mod neambiguu clasa tuturor enunțurilor de bază posibile în următoarele două subclase nevide. Întîi, clasa enunțurilor de bază în raport cu care teoria este inconsistentă (sau pe care le exclude, le interzice): această clasă este denumită clasa *falsificatorilor potențiali* ai teoriei; în al doilea rînd, clasa acelor enunțuri de bază pe care teoria nu le contrazice (sau pe care teoria le „permite"). Popper consideră că o teorie este falsificabilă dacă clasa falsificatorilor ei potențiali nu este vidă.

Autorul *Logicii cercetării* afirmă că „... o teorie face aserțiuni numai despre falsificatorii săi potențiali, respectiv asertează falsitatea lor. Despre enunțurile de bază « permise » teoria nu afirmă nimic, în special nu afirmă adevărul lor" [23].

Ne-am exprimat mai sus opinia diferită față de *absolutizarea* de către Popper a caracterului prohibitiv al legilor științei, transformat, dintr-o *consecință* a teoriei, în element definitoriu al legilor. Dealtfel, în alt context, Popper precizează: „Teoriile științifice sînt enunțuri universale" [24]. Prin urmare, considerăm că teoriile, alcătuite din enunțuri *universale*, din legi, nu fac aserțiuni despre enunțurile de bază care descriu fapte și sînt enunțuri singulare. Dar, chiar dacă am considera expresia „a face aserțiuni despre falsificatori potențiali" în sensul ei cel mai larg, acela de a nu admite posibilitatea ca anumite evenimente observabile să aibă loc (evenimente care ar contrazice legea) cîteva precizări se impun a fi făcute. Considerăm că este necesar a se face distincția între: a) a face aserțiuni despre *conținutul* și *notele specifice* aparținînd diverselor tipuri de falsificatori potențiali, respectiv a efectua o trecere în revistă, o descriere, chiar schematică și sumară a acelor propoziții referitoare la *posibile* evenimente observabile ce ar contrazice legea, și b) a face aserțiuni despre *existența* falsificatorilor, respectiv despre *existența*, în realitatea materială, a acelor evenimente observabile care intră în conflict cu teoria. Referitor la ultima situație, descrisă la punctul *b*) se poate spune că o teorie nu va face niciodată aserțiuni despre existența falsificatorilor ei, întrucît acest lucru ar implica *cunoașterea* în mod *actual* a acestor falsificatori, ceea ce ar însemna că, din chiar momentul constituirii ei, teoria ar fi și infirmată. Deci propozițiile care afirmă existența falsificatorilor vor putea fi formulate nu *în interiorul* teoriei respective, ci la nivel *metateoretic* sau, oricum, *din afara teoriei* în cauză. Pe de altă parte însă, caracterizările făcute falsificatorilor potențiali, în situația de la punctul *a*) vor suferi totdeauna de o mare imprecizie, deoarece niciodată nu va putea fi cunoscută a priori diversitatea tipurilor de falsificatori potențiali. Oricîte evenimente observabile contrazicînd teoria ar putea fi concepute ca fiind *posibil a exista*, realitatea materială va fi întotdeauna mult mai bogată în fapte incompatibile în raport cu teoria respectivă, fapte recalcitrante al căror număr și diversitate tipologică ar fi de neimaginat în întregime în prealabil. De abia cînd realitatea produce o observație neașteptată care intră în conflict cu teoria noastră putem aprecia că faptul observabil este descriptibil într-un enunț falsificator interzis de către teorie. Cu alte cuvinte, o bună cunoaștere a falsificatorilor potențiali ai teoriei nu poate fi oferită independent de o experiență recalcitrantă, nu poate fi dată înaintea apariției unor falsificatori *actuali*. Dar acest lucru ar implica asertarea de către teorie a *existenței* falsificatorilor, fapt a cărui imposibilitate am relevat-o anterior.

Popper susține că o teorie asertează „falsitatea" falsificatorilor ei potențiali. Dar credem că această caracterizare nu este suficientă pentru descrierea relației de incompatibilitate dintre teorie și falsificatorii ei potențiali deoarece o teorie va aserta *falsitatea* falsificatorilor ei *actuali* în aceeași măsură, acești falsificatori descriind evenimente existente în realitate însă interzise de lege. Altfel spus, teoria va afirma falsitatea enunțurilor care descriu evenimente pe care ea le interzice, indiferent dacă aceste evenimente nu s-au produs încă (și sînt descrise de falsificatorii potențiali) sau se bucură de proprietatea de *existență* (și sînt descrise de falsificatorii actuali). Considerăm că teoria asertează de fapt *inexistența* evenimentelor observabile pe care ea le exclude.

★

În concepția lui Popper, epistemologia nu trebuie să stabilească cum se *justifică* descrierea experienței în așa fel încît să fie sustrasă oricărei îndoieli, și nu trebuie să analizeze pe ce se *sprijină* cunoașterea noastră, ci trebuie să explice „ ... cum sînt testate enunțurile științifice prin consecințele lor deductive" [25].

„Știința obiectivă" este caracterizată metodologic prin *testabilitate intersubiectivă*. „Cunoașterea — scrie Popper — care poate fi studiată de psihologie, poate fi corelată cu sentimente de credință sau de convingere, de « siguranță perceptivă ». Dar toate acestea interesează doar pe psiholog. Ele nici măcar nu ating probleme ca acelea ale conexiunilor

[23] K. Popper, *op. cit.*, p. 86.
[24] K. Popper, *op. cit.*, p. 59.
[25] K. Popper, *op. cit.*, p. 98.

logice dintre enunțurile științifice, singurul obiect al interesului epistemologului" [26].

Introducînd testabilitatea intersubiectivă bazată pe metoda deductivă de testare drept criteriu al obiectivității științei în general, și al obiectivității bazei empirice în special, excluzînd, pe de altă parte, orice 'justificare' a enunțurilor de bază de către experiență, Popper face abstracție de *conținutul obiectiv* al cunoștințelor perceptive și al cunoașterii în general. „Noi nu încercăm — scrie Popper — să *justificăm* enunțurile de bază prin experiență. Experiența poate motiva o *decizie*, și deci acceptarea sau respingerea unui enunț, dar un enunț de bază nu poate fi *justificat* de către ea" [27].

Criteriul invocat de către Popper în scopul asigurării obiectivității cunoașterii, intersubiectivitatea testelor, reprezintă în esență tot un criteriu subiectivist, care nu poate asigura o obiectivitate deplină, autentică, tinzînd să reducă adevărul în științele empirice la coerența logică. „Nu există decît o singură cale — arată Popper — de a ne asigura de *validitatea* lanțului raționării logice. Este aceea de a pune acest lanț în forma în care el este cel mai ușor testabil" [28]. Dar, întrucît conform concepției lui Popper, testabilitatea intersubiectivă este aceea care determină progresul continuu spre atingerea adevărului obiectiv, validitatea gîndirii reprezintă, în ultimă instanță, garanția obiectivității în cunoaștere.

★

Popper susține că „... enunțurile de bază au forma enunțurilor singulare *existențiale*" (subl. ns.) [29] și de asemenea, că „ ... enunțurile de bază trebuie să fie testabile, intersubiectiv, prin «observație»" [30]. Credem că această afirmație intră în contradicție cu ideea enunțată de Popper atunci cînd analizează enunțurile universale, și existențiale idee conform căreia: „ .. enunțurile existențiale nu pot fi falsificate. Nici un enunț singular nu poate contrazice enunțul existențial, «Există corbi albi». Numai un enunț universal ar putea face acest lucru. Pe baza criteriului de demarcație adoptat va trebui deci să tratez enunțurile strict existențiale ca non-empirice sau «metafizice»" [31]. Prin urmare, enunțurile de bază, întrucît au forma enunțurilor existențiale, sînt excluse de la posibilitatea de a fi falsificate și, implicit, de a fi *testate* intersubiectiv. Cu toate acestea, Popper consideră că „ ... orice enunț de bază poate fi la rîndul său supus unor teste, ... cu ajutorul enunțurilor de bază care pot fi deduse din el, procedură care poate continua la nefîrșit" [32]. Se pune însă întrebarea: cum pot fi declarate enunțurile de bază ca testabile, în principiu, la infinit, odată ce aceste enunțuri au fost caracterizate de Popper drept enunțuri *existențiale* și, prin aceasta, *non-falsificabile*, «non-empirice» sau «metafizice»? Credem că esența acestei contradicții s-ar putea explica prin faptul că enunțurile de bază, pentru a putea infirma sau falsifica o teorie formată din enunțuri universale, trebuie să aibă în mod necesar forma enunțurilor *existențiale*. Pe de altă parte, însăși forma de enunț existențial, care acordă enunțurilor de bază calitatea de a fi falsifiante, devine un obstacol în calea posibilității ca aceste enunțuri să fie la rîndul lor *falsificate*. Pentru a fi falsificabile și testabile, enunțurile de bază ar trebui să aibă forma de enunțuri *universale*. Desigur însă că această formă le-ar priva de calitatea de a falsifica enunțurile universale ale teoriilor științifice, calitate de cea mai mare importanță pentru fundamentarea mecanismului logic al operației de falsificare în concepția lui Karl Popper

★

Orice test al unei teorii presupune „acceptarea" unui anumit enunț de bază care să poată falsifica această teorie. Pe de altă parte, întrucît procedura testării tuturor enunțurilor de bază poate continua la infinit, nimic nu-l obligă pe omul de știință să se oprească la un anumit enunț de bază falsificator. „Ne oprim numai la un enunț — arată Popper — care este *ușor de testat*. Aceasta înseamnă că ne oprim la enunțuri asupra acceptării sau respingerii cărora diferiți cercetători ajung la un acord" [33].

După părerea noastră, pe lîngă imprecizia expresiei „ușor de testat", expresie desemnînd un criteriu care nu poate forma o bază sigură pentru alegerea anumitor enunțuri de observație, acordul intersubiectiv al cercetătorilor poate fi oricînd legitim spulberat prin veto-ul convenționaliștilor, prin tendința permanentă a convenționaliștilor de a respinge acele enunțuri de observație care intră în conflict cu teoriile lor, și de a salva aceste teorii de la infirmare prin cîteva modalități care constituie ceea ce Popper numește *„stratagema convenționalistă"*: introducerea ad hoc de noi ipoteze, modificarea definițiilor explicite, adoptarea unei atitudini sceptice, de neîncredere față de experimentator ale cărui observații ce amenință teoria pot fi declarate neștiințifice, subiective, insuficient întemeiate sau

[26] K. Popper, *op. cit.*, p. 99.
[27] K. Popper, *op. cit.*, p. 105.
[28] K. Popper, *op. cit.*, p. 99.
[29] K. Popper, *op. cit.*, p. 102.
[30] *Ibidem.*
[31] K. Popper, *op. cit.*, p. 69.
[32] K. Popper, *op. cit.*, 104.
[33] K. Popper, *op. cit.*, p. 104.

invocarea lipsei de acurateţe a teoreticienilor. Considerăm că în special ultimele două obiecţii ale stratagemei convenţionaliste (invocarea incompetenţei experimentatorului şi a lipsei de precizie a teoreticianului) pot găsi relativ uşor un punct vulnerabil în faptul că Popper nu propune un criteriu precis şi sigur pentru acceptarea enunţurilor de bază falsificatoare (criteriu care credem că nu poate fi reprezentat de termenul „uşor de testat"). În lipsa unui criteriu neambiguu pentru selectarea enunţurilor de observaţie şi nedepăşind în realitate subterfugiile convenţionalismului, Popper ajunge la concluzia *relativităţii* enunţurilor de observaţie : „Acceptate ca un rezultat al unei decizii, enunţurile de bază sînt convenţii" [34].

În cursul cercetării experimentale, omul de ştiinţă nu acceptă un enunţ de observaţie pe considerentul că este uşor de testat sau pentru că întruneşte adeziunea intersubiectivă a savanţilor, ci îl acceptă în virtutea conţinutului său obiectiv, îl admite ca urmare a contradicţiei reale dintre acest enunţ de observaţie şi teorie.

Se poate accepta ideea relativităţii enunţurilor de observaţie numai în sensul de a nu admite existenţa unui început absolut în cunoaştere, de a nu admite existenţa faptelor „pure", a constatărilor senzoriale „pure", independente de limbajul teoretic, în sensul că rezultatele observaţiei sînt formulate într-un limbaj care presupune o schematizare a realităţii, dar nicidecum nu se poate presupune o relativitate a enunţurilor de bază fundamentată pe ideea caracterului lor convenţional. Afirmaţia lui Popper după care „ ... experienţa motivează decizia de a accepta un enunţ de bază" [35], îşi pierde din valoare din moment ce autorul ei a introdus acordul intersubiectiv şi termenul 'uşor de testat' drept criterii ale alegerii enunţuri de observaţie.

Întrucît testarea unei teorii depinde de enunţurile de bază a căror acceptare este rezultatul unei convenţii, urmează ca o consecinţă firească faptul că selecţia teoriilor concurente este hotărîtă de *deciziile* oamenilor de ştiinţă, decizii al căror caracter subiectiv reprezintă o trăsătură convenţionalistă. Popper formulează diferenţa, considerată de el fundamentală, dintre propria sa concepţie şi convenţionalism în termenii următori : în timp ce decizia convenţionalistă determină acceptarea enunţurilor *universale*, decizia care intervine în teoria lui Popper determină numai acceptarea enunţurilor *singulare* (de bază). Credem că această diferenţă nu poate fi considerată fundamentală dacă se are în vedere numai distincţia enunţuri singulare — enunţuri universale. Deşi se referă la acceptarea enunţurilor singulare, şi nu universale, convenţiile introduse de Popper pentru selectarea acestor enunţuri nu au prin însuşi acest fapt o semnificaţie neesenţială, secundară, de natură să estompeze caracterul convenţionalist al procedeului adoptat de către Popper. Prin faptul că priveşte un enunţ *singular*, nu este diminuată cu nimic valoarea implicaţiilor pe care convenţia de adoptare a acestui enunţ le are pentru soarta teoriilor ştiinţifice a căror falsitate depinde tocmai de aceste enunţuri singulare falsificatoare. Diferenţa dintre Popper şi convenţionalism rămîne însă fundamentală, radicală într-un alt sens, acela că Popper, spre deosebire de convenţionalişti, nu admite principiul imunizării teoriei faţă de experienţa care o contrazice, nu încearcă să salveze teoriile de la infirmare, ci face din falsificare un scop esenţial al ştiinţei.

[34] K. Popper, *op. cit.*, p. 106.
[35] K. Popper, *op. cit.*, p. 105.

SEMANTICA TEORIILOR EMPIRICE LA MARIO BUNGE

DE

FLORIN DOBRESCU

Cunoaşterea ştiinţifică contemporană tinde tot mai mult să-şi încorporeze un nivel metateoretic explicit, capabil să desprindă problemele reflexive din sfera speculaţiei, pentru a le formula pe cît posibil cu mijloacele proprii teoriilor ştiinţifice. Logica ştiinţei, „sintaxa şi semantica ştiinţei" [1] îşi propun să răspundă acestor deziderate, împrumutînd metoda şi procedurile ştiinţei însăşi.

[1] M. Bunge, *Scientific Research*, Springer-Verlag, New York, 1967, vol. I, p. 32.

Dar dacă semantica şi mai ales sintaxa au fost dezvoltate pînă în prezent, de către logicieni şi filozofii ştiinţei, cu precădere pentru ştiinţele formale, studiul ştiinţelor empirice, în această perspectivă, constituie o preocupare relativ recentă, a cărei necesitate însă, în contextul reconstrucţiei logice, se impune tot mai mult clarificării conceptuale şi explicitării supoziţiilor fundamentale ale acestora.

Faptul că elaborarea unor teorii semantice aplicate ştiinţelor empirice a demarat mult mai tîrziu faţă de semantica fundamentală sau cea logică, îşi găseşte explicaţia în relativa rămînere în urmă a teoriilor empirice, — *axiomatizarea şi formalizarea lor* — direct dependentă de maturizarea acestor ştiinţe. În plus un atare demers ridică o serie de dificultăţi, care vor fi abordate în parte în lucrarea de faţă, şi a căror rezolvare presupune un grad destul de ridicat de dezvoltare a disciplinelor * utilizate ca instrumente (sau cadru) într-o astfel de abordare.

Pentru început se impune a fi analizată succint distincţia dintre *ştiinţele formale* şi cele *factuale*, întrucît atenţia noastră va fi concentrată, în continuare, asupra celor din urmă, şi întrucît specificitatea lor trebuie surprinsă din capul locului.

Ştiinţele formale — logica şi matematica — îşi sînt lor însile suficiente în măsura în care, prin „conţinutul formal" şi prin metodele de verificare (validare) puse în joc, nu presupun o tranzacţie cu realitatea pentru a-şi valida formulele. *Ştiinţele factuale* sau empirice — fizica, biologia, psihologia ş.a. — se referă la fapte presupuse ca întîmplate în lume şi apelează la experienţă în scopul de a-şi testa formulele, depind prin conţinut şi semnificaţie de experiment.

Dacă analizăm, spre exemplu, *logica propoziţiilor*, vom putea constata că aceasta studiază propoziţiile abstracte. „Fie A şi B propoziţii, atunci dacă A e univoc inclus în B, B nu e inclus în A", este un raţionament specific acestei teorii. Adevărul acestuia nu depinde de felul propoziţiei A sau B — despre a cărei referinţă nici nu se vorbeşte — şi poate fi stabilit (validat) prin analiză raţională. Formula (raţionamentul de mai sus) este analitică, pur formală şi în consecinţă *universală*, adică aplicabilă oricînd se discută despre propoziţii, fie acestea despre numere sau plante.

În cazul ştiinţelor factuale — care conţin pe lîngă asemenea formule analitice şi formule sintetice, adevărul nu mai poate fi stabilit pe baza aceloraşi criterii formale, ci prin raportarea cu ajutorul experienţelor, a testelor empirice la domeniul de realitate pe care aceste ştiinţe îl studiază [2]. De aceea, considerată *referenţial* (semantic) o teorie factuală atrage atenţia — spre deosebire de una formală — asupra unei imagini conceptuale sau model teoretic, care este presupus a se referi la un sistem real [3].

Problema determinării referenţilor unei teorii factuale, din punct de vedere semantic, nu este chiar atît de simplă, în cazul unor teorii despre real, şi nici stabilirea legăturii dintre modelul teoretic şi faptele observabile, relevante pentru acesta, nu este o sarcină chiar atît de facilă din punct de vedere metodologic. Tocmai de aceea se impune o abordare complexă, semantică şi metodologică, a acestor aspecte legate de *relaţia teorie factuală — realitate*, abordare a cărei analiză ne-o propunem în continuare.

Diversele variante propuse în construcţia unei semantici a teoriilor empirice sînt determinate în esenţă de modul cum este concepută structura teoriei empirice. Într-o lucrare de sinteză apărut relativ recent [4] aceste variante sînt grupate, pe baza criteriului mai sus-amintit, în patru direcţii. Cel mai cunoscut proiect de elaborare a unei teorii semantice a ştiinţelor neformale este cel iniţiat de R. Carnap, C. Hempel, Ph. Frank, E. Hutten ş.a. O modalitate nouă a fost schiţată de W. Beth şi dezvoltată de C. Frassen. O altă semantică a teoriilor empirice a fost construită de către M. Przelecki şi P. Suppes prin extinderea la aceste teorii a teoriei semantice a modelelor fundamentată de A. Tarski. Un *program recent* a fost propus şi parţial realizat în acest sens, de M. Bunge [5].

Dintre aceste variante, vom dedica un spaţiu mai larg unor aspecte propuse în programul lui M. Bunge, întrucît se pare că programul acestuia răspunde în mai mare măsură unor deziderate teoretice dar mai ales practice în ştiinţa factuală contemporană. În viziunea lui Bunge, semantica ştiinţei reprezintă studiul triunghiului *simbol-construct-fapt*, iar scopul principal al unei astfel de abordări este de a clarifica o serie de probleme arzătoare din ştiinţa contemporană care nu pot fi rezolvate nici pe calea calculului şi nici a măsurării, probleme care ar putea fi formulate în felul următor :

Care sînt referenţii autentici ai mecanicii cuantice? Sau :

---

* Logica, matematica, sintaxa şi semantica logică etc.

[2] M. Bunge, *op. cit.*, Cap. I, § 1.4. Ramurile ştiinţei

[3] M. Bunge, *op. cit.*, p. 494.

[4] I. Pîrvu, *Semantica şi logica ştiinţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974.

[5] *Ibidem*, p. 66—86.

Care este cea mai bună cale de a investi un formalism matematic cu un sens factual precis și o referință factuală definită?

Mai precis, sistemul semantic elaborat de M. Bunge va putea fi apreciat — după cum arată autorul — „după capacitatea cu care

a) clarifică și codifică noțiunile obscure și „rătăcite",

b) reușește analize semantice corespunzătoare ale fragmentelor din științele factuale obișnuite,

c) ajută reconstrucției sistematice (axiomatice) a teoriilor din științele factuale" [6].

Semantica elaborată de M. Bunge se înscrie pe linia celei elaborate de către R. Carnap și A. Tarski, cu mențiunea că obiectul său este știința factuală și nu matematica, și în consecință, gradul de formalizare al semanticii sale este mai scăzut.

Deși își propune elaborarea unei semantici „generale", iar intenția autorului se materializează în primele două volume ale lucrării *Treatise on Basic Philosophy* [7], M. Bunge acordă o atenție specială semanticii științelor factuale, cercetarea sa fiind focalizată asupra noțiunilor de *referință factuală*, *sens factual*, *adevăr factual*, aceștia fiind considerați relevanți pentru cercetarea științifică.

Vom urmări în continuare modul în care este definită referința factuală și cum este determinată clasa de referință factuală — sau domeniul — unei teorii științifice. Numai pe baza acestei definiții riguroase se va putea constata — și deci defini — din punct de vedere semantic o teorie factuală.

Def. 1. Fie $(R(c) = A_1 \cup A_2 \cup \ldots \cup A_f \ldots \cup A_n$, clasa (domeniul) de referință al constructului c, unde A_i cu i între 1. și $f<n$, sînt mulțimi de entități neconceptuale astfel ca $A_i \not\subset C$. Atunci *clasa de referință factuală* a lui c este reuniunea claselor entităților factuale.

$R_F(c) = A_1 \cup A_2 \cup \ldots \cup A_f \subseteq R(c)$ [8]

Întrucît în definiția (1) am definit clasa de referință factuală a unui construct care poate fi predicat, propoziție sau teorie și întrucît nu toate constructele ce apar în știința factuală — în special primele două categorii — au o referință factuală (de ex. „nu" și „toate" nu au o asemenea referință) este necesar să operăm această distincție pentru a putea ajunge în cele din urmă la definiția semantică a teoriei factuale.

Astfel:

Def. 2. Un construct care este sau tautologic sau are o clasă de referință factuală vidă se spune că este *factual gol*.

Def. 3. Un construct care nu este nici tautologic și nici factual gol se numește *factual*.

Ex: (1) „1 m = 100 cm" este factual gol;
(2) Funcția de stare Ψ din relația de nedeterminare a lui Heisenberg, este un construct factual întrucît afectează entități fizice (starea unui sistem de microparticule la un moment dat).

Definind pe baza (Def. 2 și 3) *contextul factual* (care include o submulțime nonvidă de predicate — constructe — factuale) și *contextul formal* (care nu este factual) și alegînd din mulțimea predicatelor prezente în contextul factual pe cel cu clasa cea mai largă de referință, numit *maximal* în contextul dat și notat simbolic cu P max.) putem defini domeniul științei factuale și chiar teoria factuală.

Def. 3. Fie $S_F = <S, P, D>$ o știință factuală. Atunci *domeniul* lui S_F este egal cu clasa de referință factuală a predicatului maximal P max în P (adică în familia predicatelor).
Domeniul $(S_F) = R_F$ (P max.)
Unde: S = o mulțime de propoziții în care se află numai constante predicative în familia P (a predicatelor), D = domeniul

Def. 4. T este o teorie factuală dacă:
(a) T este o teorie și
(b) T conține predicate factuale

Iar *clasa de referință factuală* sau *universul de discurs* al teoriei T este egală cu clasa de referință a predicatului factual maximal în T: Domeniul (T) = R_F (P max.) [9].

O asemenea definiție semantică a teoriei factuale poate fi completată cu una metodologică care vizează în special procedura de validare a acesteia.

Definiția semantică de mai sus a teoriei factuale și celelalte operațiuni precedente ar putea fi considerate ca preliminarii și ca o abordare generală a problemei. Aceasta întrucît în cazul teoriilor „concrete" pe care le întîlnim în știința factuală lucrurile nu sînt chiar atît de simple. Clasa de referință factuală, determinarea referenților autentici nu sînt operațiuni facile, întrucît nu toate teoriile empirice au ajuns la gradul de maturizare corespunzător. Consecința directă a acestei stări de lucruri este forma deloc riguroasă sub care apar asumpțiile de interpretare, referința factuală fiind în mod obișnuit indicată, sau mai degrabă sugerată în textul „în-

---

[6] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, D. Reidel Publishing Campany, Dodrecht-Holland/Boston S.U.A., 1974, vol. I, p. 4.

[7] *Idem*, vol. I, *Sense and Reference*, vol. II, *Interpretation and Truth*.

[8] *Ibidem*, vol. I, p. 59.

[9] *Ibidem*, vol. I, p. 61—62.

soţitor" al teoriei, uneori numit „proza teoriei". O abordare riguroasă din punct de vedere semantic a acestei probleme va putea fi realizată numai în cazul în care teoria factuală este axiomatizată, atît în ceea ce priveşte forma cît şi în ceea ce priveşte referinţa.

Raţiunile pentru care axiomatizarea se impune tot mai mult şi în cazul ştiinţelor factuale nu se reduc numai la cele semantice. Dezirabilitatea unui asemenea demers a fost subliniată în nenumărate rînduri de către logicienii şi filozofii ştiinţei, dintre care amintim pe E. Hutten [10], H. Kyburg [11], P. Suppes[12].

Aceasta întrucît una din sarcinile filozofiei ştiinţei este să clarifice problemele conceptuale şi să explicitezе supoziţiile fundamentale ale oricărei discipline ştiinţifice şi întrucît aceste sarcini pot fi îndeplinite în mare măsură datorită reconstrucţiei logice a disciplinelor respective, datorită axiomatizării şi formalizării lor.

„O teorie axiomatică poate fi prezentată ca o ţesătură atîrnînd de supoziţiile ei iniţiale. Acestea sînt un mănunchi de formule dense şi precise — propoziţii şi/sau funcţii propoziţionale — numite axiome, care satisfac condiţia unităţii conceptuale. Sub axiome stau : ipotezele care rămîn ale teoriei numite teoremele ei" [13]. Pentru ca axiomele să fie adecvate ele trebuie să exprime toate proprietăţile relevante ale termenilor tehnici nedefiniţi (primitivele), astfel încît deducţiile să poată fi efectuate chiar dacă tratăm termenii tehnici ca pe nişte cuvinte sau simboluri lipsite de sens.

Caracterizarea dată mai sus axiomaticii ar putea fi numită sintactică întrucît aceasta este aplicabilă atît teoriilor formale axiomatizate cît şi celor factuale. Ceea ce deosebeşte o teorie factuală axiomatizată de una formală este semantica ei [14]. Formalismul unei teorii factuale axiomatizate trebuie suplimentat cu asumpţii semantice care să indice natura referenţilor. Altfel spus teoria factuală axiomatizată va fi constituită dintr-o structură formală îmbogăţită cu o mulţime de asumpţii privind referenţii conceptelor ei de bază.

Def. 5. „T este o *teorie factuală axiomatizată* dacă :
(a) T este o teorie factuală
(b) este axiomatizată şi
(c) fiecărui concept de bază (nedefinit) al lui T îi este încredinţată explicit o clasă nevidă de referinţă prin anumite axiome ale lui T" [15].

Asumpţiile semantice, în discuţii purtate în cazul teoriilor empirice axiomatizate, care joacă un rol bine determinat, indicat prin definiţia (5), nu trebuie confundate cu deziderатele semantice pe care trebuie să le îndeplinească orice teorie axiomatizată, atît formală cît şi factuală. Aceste deziderate semantice — *consistenţa semantică, omogenitatea semantică, închiderea semantică, conexibilitatea conceptuală* [16] — sînt deosebit de importante întrucît posibilitatea în genere a relaţiilor deductive între formulele teoriei este direct dependentă de acestea.

Consistenţa semantică (sau unitatea conceptuală) impune existenţa unui singur univers de discurs, sau mulţime de referinţă care e adesea indicată de numele teoriei — de pildă „logica propoziţiilor" sau „teoria electromagnetică a luminii". *Omogenitatea semantică* (a predicatelor) solicită apartenenţa acestora la aceeaşi familie semantică. *Închiderea semantică* pune în evidenţă necesitatea ca predicatele unei teorii să fie aceleaşi şi numai aceleaşi care apar în supoziţiile iniţiale şi în definiţii, ceea ce împiedică introducerea „prin contrabandă" a unor predicate străine de cîmpul acoperit de teorie. *Conexibilitatea conceptuală* solicită o astfel de distribuţie a conceptelor primitive printre axiome, încît acestea să se poată îmbina. Este lesne de înţeles că nerespectarea în special a unora din aceste condiţii — unicitatea universului de discurs şi conexibilitatea conceptuală — fac imposibilă organizarea deductivă a unei teorii ştiinţifice, interoconexiunea logică a conceptelor şi aserţiunile acesteia, unitatea formală.

Atît în cazul teoriilor factuale cît şi în al celor formale axiomatizate aceste deziderate pun în legătură teoria cu referinţa ei, întrucît referinţă au şi teoriile formale. Astfel logica predicatelor are ca domenii de referinţă predicatele (care sînt însă nişte noţiuni abstracte sau altfel spus factual-goale [17]). Referinţa

---

[10] E. Hutten, *The Language of Modern Physics*, Allen & Unwin, London, 1956.

[11] H. Kyburg, *Philosophy of Science*, The MacMillan Company, New York, 1970.

[12] P. Suppes, *The Desirability of Formalisation in Science*, în „The Journal of Philosophy", nr. 20, 1968 ; *Introduction to Logic*, Van Nostrand, New York, 1957 ; *What is a Scientific Theory*, în S. Morgenbesser, *Philosophy of Science Today*, Basic Books Inc. New York, London, 1967.

[13] M. Bunge, *Scientific Research*, Springer-Verlag, New York, 1967, vol. I, p. 400—401.

[14] M. Przelecki, *The Logic of Empirical Theories*, London, Routlege Kegan Paul, 1969.

[15] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. I, p. 63.

[16] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. I, p. 391—395.

[17] *Ibidem*, p. 64.

nu înseamnă numaidecît referință factuală. Dar, întrucît dezideratele semantice de mai sus se aplică după cum am văzut, atît teoriilor formale cît și celor factuale, ele nu pot fi identificate cu asumpțiile privind referenții fiecărui concept de bază din teoria factuală axiomatizată, prin care acestuia îi este încredințată o clasă nevidă de referință potrivit definiției 5, iar această clasă de referință este una factuală (potrivit definiției 4). În afară de acestea, cele patru deziderate semantice pun în lumină legătura care trebuie să existe între predicatele unei teorii — formale sau factuale — mai degrabă, decît relația de la predicat (construct) la clasa sa de referință. Rolul însemnat pe care-l joacă asumpțiile semantice într-o teorie factuală axiomatizată va fi demonstrat în continuare : Fie A, axiomă de bază în T, deci

$$T = C_n(A)$$

relație care se citește astfel : „o teorie axiomatică T este totalitatea consecințelor axiomelor sale". În plus, axiomele nonformale ale teoriei — sau altfel spus asumpțiile semantice adoptate în mod explicit — nu determină numai referenții predicatelor sale factuale ci *clasa de referință a teoriei ca întreg* (vezi def. 4. Domeniul (T) $= R_F(P_{max})$.

Dacă definim axioma de bază a teoriei T :

Def. 6. „Fie A_i, cu $1 \leqslant i \leqslant n$, a *n*-a axiomă a unei teorii T. Atunci *axioma-bază* a lui T este :

$A(T) = df_{i \hat{=} 1}^{n} A_i$"[18], putem institui două teoreme semnificative pentru ceea ce ne propunem să demonstrăm :

„Teorema 1. Fie A, axioma-bază a unei teorii T. Atunci

$R(T) = R(Cn(A))$"[19].

Deci clasa de referință a teoriei T este egală cu referința totalității consecințelor care decurg din axioma-bază, întrucît într-o teorie axiomatică un concept nu poate fi decît nedefinit (primitiv) sau definit iar deducția nu poate schimba tipul sau numărul referenților repartizați de predicatele factoriale de bază :

„Teorema 2. Clasa de referință factuală a unei teorii axiomatizate e egală cu reuniunea claselor de referință factuală a axiomelor sale :

Dacă $A(T) = {}_{i \hat{=} 1}^{n} A_i$ (def. 6), atunci

$$R_F(T) = \bigcup_{i=1}^{n} R_F(A_i)"[20].$$

Această teoremă este cea mai importantă din teoria referinței, și poate fi numită *teorema conservării referinței* sau a invariației referinței sub deducție. Pe baza acesteia se poate determina clasa de referință a oricărei teorii factuale axiomatizate, întrucît axiomatizarea presupune fixarea prealabilă a mulțimii predicatelor de bază și deci universul de discurs ce va fi admis în contextul dat.

Constituind în acest mod teoria referinței, M. Bunge găsește și o modalitatea riguroasă de a compara teoriile factuale între ele, pe baza „comensurabilității referențiale" ;

Def. 7. „Fie T și T′ două teorii factuale axiomatice. Atunci T și T′ se numesc *referențial comensurabile* dacă clasele lor de referințe se suprapun, adică :

$R_F(T) \cap R_F T') \neq \theta$"[21]

Def. 8. „Fie T și T′ două teorii factuale axiomatizate. Atunci T′ se numește *referențial mai bogată* decît T dacă :

$R_F(T') \supseteq R_F(T)$"[22]

Posibilitatea de a avea o bază riguroasă de comparație a teoriilor factuale, răspunde unor imperative importante în logica științei care vizează studiul comparat al unor teorii din punctul de vedere al capacității lor de explicare și predicție în legătură cu domeniul pe care îl studiază. Definițiile de mai sus pot fi completate cu una *metodologică*, care vizează faptele relevante pentru una sau alta dintre teorii, fapte care servesc pentru validarea lor.

Astfel am putea spune că dacă T și T′ sînt două teorii factuale, ele sînt *metodologic comensurabile* numai în cazul în care există fapte empirice care sînt *evidențial relevante* pentru ambele teorii, T și T′ (adică dacă aceste fapte (f) se găsesc în clasele de referință ale lui T și T′ conform relației :

$f \in R_F(T) \,\&\, f \in R_F(T')$).

Spre exemplu, teoria particulelor mecanice și cea a cîmpurilor electromagnetice în vid sînt incomensurabile (referențial și metodologic) întrucît nu tratează aceleași lucruri.

În ceea ce privește mecanica relativistă, putem spune că este referențial mai bogată decît cea nerelativistă, întrucît spre deosebire de ultima aceasta se ocupă atît de corpuri cît și de cîmpuri electromagnetice.

Întrucît pînă acum am observat îndeosebi aspectul semantic al determinării referințelor unei teorii factuale, și întrucît ne-am propus o analiză complexă, semantică și metodologică, a relației teorie factuală—realitate, ne vom opri asupra problemei evidenței în știința factuală. „Asumpțiile referențiale de inter-

[18] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. I, p. 63.

[19] *Ibidem*, p. 64.

[20] *Ibidem*, p. 63.

[21] *Ibidem*, p. 66—67.

[22] *Ibidem*, p. 67.

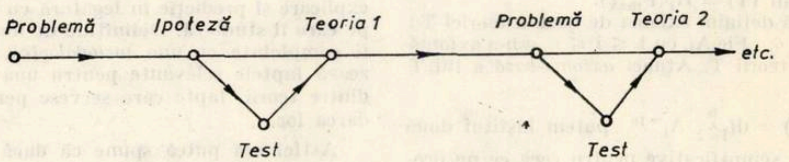
pretare (...) sînt necesare pentru a asigura referința teoriei (și apoi semnificația sa) dar nu sînt eficiente pentru a asigura testabilitatea ei (...). Testabilitatea teoriei poate fi realizabilă printr-o mulțime de *asumpții evidențiale de interpretare* care leagă constructele de nivel inferior de entități observabile și de dispozitivele și operațiile de observare și măsurare" [23]. Dificultatea rezidă în găsirea unor fapte observabile care să servească testării unei teorii a cărei referințe poate fi constituită din fapte neobservabile — dacă teoria este suficient de profundă.

Evidențele nu se nasc singure ci sînt făcute, întrucît numai o teorie poate transforma un dat într-o evidență. Electronii, spre exemplu, nu sînt obiecte observabile, ci mai degrabă deduse. Aceasta nu înseamnează că ei au fost inventați și nu descoperiți, întrucît pornindu-se de la o mulțime de fapte observabile, s-a inventat o ipoteză care să le explice. Rolul principal în această ipoteză îl juca un construct numit *electron*. Descoperindu-se o serie de modalități de testare a acestei ipoteze — o serie de evidențe în lumina ipotezei — s-a ajuns la teoria electronică, capabilă să unifice o serie de fapte disparate. Referentul — electronul — a fost analizat *mediat* — printr-o serie de evidențe, fapte observabile — interpretate în lumina teoriei.

Prima teorie a electronului, constituită cu ajutorul mecanicii clasice și al teoriei clasice a electromagnetismului, constituie un model lipsit de rafinament — o sferă minusculă caracterizată prin sarcina electrică. Ulterior teoria a fost găsită nesatisfăcătoare, în primul rînd din punctul de vedere al evidenței experimentale (nu explica corect sciziunea liniilor spectrale a luminii emisă de electronii atomilor aflați într-un cîmp magnetic).

Odată cu descoperirea proprietăților ondulatorii ale particolelor — după care electronul nu are numai masă și sarcină și se comportă ca un ,,pachet" de unde, dar se caracterizează și printr-o rotație neclasică intrinsecă numită spin — a fost nevoie de elaborarea unei teorii electronice mai complexe, dezvoltate ulterior prin apariția electrodinamicii cuantice ș.a.m.d.

Acest proces de dezvoltare al teoriei electronului ar putea fi reprezentat grafic astfel:



Pornind de la definiția 7 și 8, am putea spune că teoria 1 și teoria 2 din schemă sînt *referențial comensurabile*, dar teoria 2 este *referențial mai bogată* decît teoria 1. Analizînd problema relației teorie factuală — fapte din punctul de vedere al procesului continuu de adecvare a celei dintîi la referința sa, se pot desprinde cîteva trăsături.

Se poate sublinia rolul pe care îl joacă *observația* care pune probleme de explicat și care oferă fapte pentru a testa ipoteze, fapte pe care le putem numi, începînd cu acest moment, *evidențe* — pentru ipoteză (sau pentru teorie, dacă ipoteza rămîne în picioare în urma testelor).

Nu există o corespondență biunivocă între componentele teoriei — constructele sale — și părțile, trăsăturile referenților ei mediați. Corespondența teorie — fapt este mai degrabă o *corespondență globală* decît pe componente, adică întreaga teorie se *referă* într-un mod mai mult sau mai puțin perfect la obiectul său (clasa sa de referință).

Teoriile nu sînt ,,deduse" din date (fapte) dar acestea testează teoriile. De cele mai multe ori sînt necesare teorii adiționale care să stabilească ,,o punte peste prăpastia dintre referința teoriei și evidență" [24], întrucît teoriile se ocupă de un moment ideal care este adesea o reprezentare simbolică a referentului mediat al teoriei. Înainte de a putea compara de exemplu o mulțime de predicții cu o mulțime de rapoarte empirice (presupuse evidente), trebuie să le facem comparabile. Traiectoria vizibilă a unei particole ionizate pe o placă fotografică va fi o evidență relevantă pentru teoria T_1 care se ocupă cu comportamentul particolelor ionizate dintr-o clasă dată, cu condiția ca traiectoria sa, să fie explicată de o teorie diferită $T_2(T_1 \neq T_2)$ care se ocupă cu trecerea particolelor ionizate prin materie.

În mod curent demersul logicii științei, al teoriei semantice a științelor empirice nu găsește drept cîmp de investigație o teorie factuală axiomatizată — aceasta constituind

[23] M. Bunge, *Scientific Research*, vol. I, cap. 8, § 4, p. 494.

[24] *Ibidem*, p. 498.

mai degrabă o situație de excepție, decît una tipică, și de aceea teoremele 1 și 2 nu pot fi aplicate decît în puține cazuri, în scopul de a discerne în mod explicit clasa de referință. Semantica constituită de M. Bunge în lucrarea mai sus amintită ne oferă însă o soluție și în cazul abordării unor teorii factuale nereconstruite logic — cum le întîlnim în știința făcută de către oamenii de știință, — pentru a putea „dezgropa" referenții acestor teorii și pentru a putea formula asumpțiile semantice ale teoriei. Soluția amintită se prezintă sub forma unui *criteriu* care poate fi formulat în felul următor: „Un obiect este un *referent factual autentic* al unei teorii științifice, dacă este cuprins în cel puțin una din propozițiile lege ale teoriei" [25]. Pe de altă parte, se poate spune că dacă un obiect nu cade sub nici o lege a teoriei, el este un *referent fals* al acesteia, indiferent cîte autorități vor susține contrariul.

Folosindu-se de acest criteriu, autorul mai sus amintit combate o serie de curente unilaterale în abordarea fizicii contemporane care tratează inadecvat relația dintre referenții teoriei și subiectul cunoscător *, pledînd pentru restabilirea în drepturile sale legitime a realismului. Adepții acestuia consideră pe bună dreptate că, dacă referenții unei teorii fizice există, atunci există prin ei înșiși, adică indiferent de concepția sau perceperea lor. Semantica construită în primele două volume ale lucrării *Treatise on Basic Philosophy*, se dovedește prin aceasta capabilă să discearnă, — pe baza criteriului în discuție — între controversele ivite în filozofia științei contemporane. Pe scurt acest criteriu operează astfel: analizîndu-se predicatele de bază ale unei teorii, poate fi scoasă la lumină funcția lor în propozițiile-lege centrale ale teoriei. Dintre toate variabilele pretinse ca independente, numai acelea vor fi calificate ca autentice, care sînt caracterizate de teorie și se găsesc în propozițiile-lege ale teoriei, toate celelalte sînt false [26]. Practic acest criteriu poate fi utilizat în felul următor în cazul formulei de contracție Lorentz:

$L(b, f) = L(b, b)\ [1 - u^2(b, f)/c^2\ (w)]^{1/2}$,

unde b denotă corpuri (de fapt orice sistem fizic), f, un sistem de referință și w unde electromagnetice în vid.

Formula dă lungimea lui b în (relativă la) f, în termenii lungimii $L(b, b)$ a lui b relativ la b însuși și în raport cu $u(b,f)/c(w)$ două viteze: viteza corpului care respectă sistemul, și viteza absolută a luminii în vid $c(w)$.

O interpretare eronată a referinței în acest caz — incluzînd referenții falși — este aceea dată de fenomenalism care afirmă că f este un observator și $L(b, f)$ este o lungime aparentă măsurată de f. În concordanță cu criteriul amintit, această interpretare e inadmisibilă întrucît teoria dă o caracterizare strict fizică lui f, adică aceea că nu conține concepte psihologice sau sociologice (care ar fi oarecum necesare pentru caracterizarea observatorului ca subiect). Referenții autentici ai formulei de contracție Lorentz sînt b și f și w, toți trei *obiecte fizice* [27].

Desigur cele cîteva aspecte abordate în lucrarea de față nu epuizează problema raportului *teorie factuală—fapte*. Teoria referinței din semantica teoriilor empirice poate fi considerată punctul de plecare pentru definirea altor concepte, cum ar fi acela al semnificației — semnificația unui construct x într-un context dat C poate fi considerată cuplul ordonat <Sensul lui x în C, clasa de referință a lui x în C>. Se poate dezvolta în continuare și o teorie semantică a adevărului în științele factuale. Concluzia care se desprinde însă din încercările realizate pînă în prezent în direcția elaborării unei semantici a teoriilor empirice este aceea că la determinarea clasei de referință — elementul central după unii autori — concură în mod esențial o serie de formalisme — cel matematic și cel logic — fără de care teoriile contemporane nici nu ar putea fi exprimate, formalisme presupuse ca subiacente. Asumpțiile de interpretare (semantice) nu reușesc în mod concret decît să „traseze un profil semantic termenilor primitivi" [28] în loc să ofere conținutul lor complet în mod adecvat, și de aceea semnificațiile fizice atît de bogate și derutante trebuie și pot fi specificate cu ajutorul celorlalte componente ale unei teorii, formalismul matematic alcătuit din suprastructura matematică — tipul ecuațiilor fundamentale și substructura matematică — natura spațiilor subiacente, formalismul logic, interpretarea empirică etc. Dar pentru a putea ajunge pînă aici știința factuală contemporană va trebui să parcurgă — în majoritatea disciplinelor existente — o cale mai directă și rapidă spre maturizarea teoriilor sale, utilizînd toate mijloacele pe care matematica, logica și metaștiința i le pun la dispoziție.

---

[25] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. I, p. 68.

* Vezi, convenționalismul, operaționalismul, fenomenalismul.

[26] M. Bunge, *op. cit.*, p. 73.

[27] *Ibidem*, p. 70—75.

[28] I. Pîrvu, *op. cit.*, p. 84.

BIBLIOGRAFIE UTILIZATĂ

1. BUNGE, MARIO — *Scientific Research*, Springer Verlag, New York, 1967, vol. I, p. 3—44; 380—449; 449—506.
— *Treatise on Basic Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dodrecht-Holland, Boston S.U.A., ed. 1974, vol. I și II (în special vol. I, p. 1—9; 32—81).
— *Phisics and reality*, în „Dialectica", 1965, p. 195—222.
2. HUTTEN, ERNEST, *The Language of Modern Physics* (An introduction to the Philosophy of Science), Allen & Unwin, London 1956, p. 15—75.
3. KYBURG, HENRY — *Philosophy of Science* (A Formal Approach), The MacMillan Company, ed. New York, 1968, p. 35—116, 127, 173—175, 179—200, 222—243.
4. PÎRVU, ILIE — *Semantica și logica științei*, București, Edit. științifică, 1974, p. 11—24, 24—34, 66—86.
Nivelele abstracției în axiomatizarea fizicii, în „Analele Universității București-Filozofie", 1965, p. 35—45.
5. SUPPES, PATRICK — *The Desirability of Formalisation in Science*, în „The Journal of Philosophy", nr. 20, 1968.
What is a scientific Theory? În S. Morgenbesser (ed) *Philosophy of Science Today*, Basic Books Inc, New York, London 1967.

UNITATEA, UNIFICAREA SAU SINTEZA ȘTIINȚEI?

DE

TEODOR DIMA

Știința poate fi abordată din diverse puncte de vedere în scopul dezvăluirii determinărilor, funcțiilor, relațiilor și limitelor sale. De exemplu, din perspectivă logică și metodologică, știința interesează prin structurile sale formale, prin procedee, tehnici și metode; din perspectivă filozofică, știința e confruntată cu interogația vizînd statutul, posibilitatea și menirea sa ca activitate și formă particulară a conștiinței sociale; odată cu nașterea disciplinelor sistematice despre societate, știința a fost abordată și din perspectiva sociologiei, căci singurul cadru natural al constituirii și dezvoltării științei este societatea.

Rațiuni ce țin de situația și nivelul contemporan al dezvoltării științei au dus la conturarea unor perspective noi, de ordin *„metaștiințific"*, pentru care știința însăși a devenit obiect de cercetare teoretică independentă. Aceste perspective diferite de abordare ridică inevitabil problema relațiilor dintre ele în raport cu știința considerată ca un obiect sau „sistem" complex ale cărui determinări se cer dezvăluite și caracterizate dintr-o perspectivă teoretică superioară, care să pună în joc atît virtuțile metodei dialectice cît și ale viziunii sistemice moderne. Dacă vom considera știința ca un sistem complex, elementele sale constitutive revelează pentru preocupările metaștiințifice contemporane dimensiuni și zone de interes destul de eterogene, care conduc în mod firesc la problema raportului dintre ele într-o teorie cuprinzătoare a științei. În plus știința însăși se cere privită la rîndul său ca „subsistem" al unei unități mai largi care, în cadrul marxismului, este conștiința socială și societatea însăși.

Din accentul pus asupra unor sau altor dimensiuni ale sistemului știință s-au conturat cîteva direcții principale în abordarea lui ca obiect de preocupare metaștiințifică.

(A) Abordarea aspectelor logice, semantice, teoretic-informaționale și epistemologice. Aceasta este *perspectiva analitică* în care s-a angajat empirismul logic contemporan.

(B) Abordarea genezei produselor științei, formarea cunoașterii factuale și teoretice, precum și răspunsul la întrebarea: „cum progresează cunoașterea științifică?". Aceasta este *perspectiva genetică* întrevăzută mai ales de J. Piaget, de neoraționaliștii contemporani și de filozofii științei care utilizează istoria

științei drept fundament al concepției lor (Thomas Kuhn, N. R. Hanson, Stephen Toulmin etc.).

(C) Abordarea socială a științei prin includerea omului, a agentului, în dubla sa ipostază de *producător* și *beneficiar* al cunoașterii științifice. Se studiază astfel aspectele sociologice, psihologice, culturologice, politice etc. Aceasta este perspectiva care a primit denumirea de *știință despre știință* sau *scientică* și a fost inițiată, în forma sa actuală, de J. D. Bernal.

(D) Abordarea științei drept o cucerire umană care constituie o forță culturală remarcabilă. Pentru aceasta, se realizează un agregat: *societate-știință-om* — un sistem total în care se enunță scopurile umane și modalitățile de influențare a lor. Se speră într-o *antropologie filozofică* a cunoașterii științifice, bazată pe conjugarea cercetărilor dintr-o știință umană cu cercetările metaștiințifice respective sau bazată pe combinarea studiului metaștiințific al unei științe sociale cu filozofia politică (J. Habermas). S-ar oferi răspunsuri la întrebări de felul: care este relația dintre teorie și practică în științele sociale? Care este rolul judecăților de valoare în științele umane? S-ar realiza efectiv un model pentru schematizarea procesului de producere a cunoașterii în toate științele umane, precum și perfecționarea acestui proces. Un astfel de model au încercat K. O. Apel. J. Habermas, P. Ricoeur, H. Marcuse pornind de la psihanaliză. El a eșuat într-o critică a ideologiilor concepută ca „psihanaliză a societății".

(E) Abordarea științei din punct de vedere *viitorologic* orientată spre *praxis*-ul vieții (sociale, politice etc.). În filozofia occidentală această orientare progresistă a metaștiinței are în vedere *emanciparea* individului de forțele ipostaziate ale istoriei și ale societății, precum și emanciparea societății în ansamblu, concepută ca un proces dialectic prin care indivizii, grupurile sociale etc. devin succesiv mai conștienți de structurile care-i înconjoară. Din păcate, nu sînt enunțate cele mai propice căi ale acestei emancipări. În această orientare, se încadrează *teoria critică* a științei, care se vrea conștientă „în mod critic" de complexitatea obiectului său pentru ocolirea pericolelor ce ar izvorî dintr-o atitudine dogmatică. Idealul său este reconsiderarea sa perpetuă în funcție de transformarea și evoluția științei, pentru a putea interpreta și judeca adecvat atît proliferarea contemporană a teoriilor științifice precum și dezvoltarea logicii cercetării științifice. Programul teoriei critice a științei este expus în lucrarea *Wissenschaftstheorie*, editată de Heinrich Rombach, cu contribuții ale mai multor autori (edit. Herder, Freiburg — Basel — Wien, 1974). Unii din coautorii volumului, Lutz Geldsetzer și Gert König, sînt editorii unei prestigioase reviste: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*.

Aceste cinci direcții principale de abordare metateoretică a științei nu epuizează diversitatea opiniilor, dar probează suficient că este destul de dificil de găsit o definiție neutră și generală a științei. *O teorie generală a științei este totuși posibilă*, și anume una care să fie nu numai o *logică* a științei, ci și o *filozofie* a științei și o *sociologie* a ei, fără a nega posibilitatea și importanța ramurilor ei detașate: logica științei, sociologia științei etc., și chiar psihologia științei, etica științei ș.a.

Posibilitatea caracterizării generale a științei trebuie deosebită de programul ambițios al neopozitivismului de *unificare a tuturor științelor*. De asemenea, trebuie să facem precizarea că unificarea științei nu este totuna cu *unitatea științei*.

Unitatea științei este necesară. Nici o știință nu este o îngrămădire de cunoștințe și cercetări adunate la întîmplare, ci este domeniul ordinii și al unității. Condițiile care determină unitatea ingredientelor unei științe sînt multiple.

Pe prim plan se situează *obiectul* științei. Orice ansamblu de cunoștințe și cercetări poate pretinde statutul de organizare într-un corp unitar care să primească denumirea de știință, numai în momentul în care a atins, din punctul său de vedere, o anumită precizie în delimitarea specificității obiectului său, cînd a reușit să cuprindă într-un sistem unic totalitatea elementelor pe care le studiază. „Înainte de acest moment, obiectele stau răzlețe, legăturile esențiale scapă privirii, clasificările sînt stîngace, legile sînt puține și sărace în conținut. Deodată se face lumină. Fiecare obiect își găsește locul natural și vecinii firești, clasificarea devine un sistem rațional, legile se dezvăluie. Știința ne apare acum ca un ansamblu armonios" [1]. Într-un asemenea moment, de exemplu, Karl Marx a putut să prevadă trăsăturile societății socialiste, care pe vremea sa nu exista încă, iar D. I. Mendeleev să determine proprietățile unor elemente ce s-au descoperit ulterior.

Complexitatea fenomenelor face totuși dificilă unitatea cunoștințelor în cadrul fiecărei științe. De aceea, în al doilea rînd, unitatea științei depinde și de „găsirea unei *idei fundamentale* care să se refere la esența obiectului și să fie de natură genetică. Ea dă la iveală acea însușire esențială din care derivă și poziția obiectului respectiv în univers și celelalte proprietăți ale lui" [2].

---

[1] P. Botezatu, *Semiotică și negație*, Iași, Edit. Junimea, 1973, p. 255.

[2] *Ibidem*, p. 255—256.

Subliniem că ideea fundamentală se referă la esența obiectului și este de natură genetică pentru a evita *apriorismul*. Kant considerase că principiile care unifică științele sînt date *a priori*.

În al treilea rînd, unitatea cunoștințelor științifice în teorii și sisteme de teorii este asigurată și de *metoda deductivă*. „Este suficient să comparăm matematica preeuclidiană cu *Elementele* lui Euclid cu toată imperfecțiunea lor, pentru a surprinde ce înseamnă progresul uriaș al organizării cunoștințelor. De o parte, cunoștințe sporadice, de cealaltă parte, un întreg bine organizat, ceea ce instituie o teorie, un sistem. În sistemul deductiv, fiecare enunț își are locul său bine determinat și relații de rudenie bine precizate cu congenerii săi" [3].

Programul de unificare a tuturor științelor a fost elaborat de empiriștii logici și se sprijină pe doi piloni: *enciclopedism* și *fizicalism* [4].

În ceea ce privește *enciclopedismul*, empiriștii logici voiau să reia activitatea enciclopediștilor francezi și să construiască în jurul unui nucleu format dintr-un formalism „pur", *interpretat* în diferite domenii, o *Enciclopedie*. Precum o varză sau o ceapă (metafora le aparține), teoriile științifice cresc dintr-un trunchi comun, unificate prin limbaj și prin reconstrucție logică, de la matematică și fizică la biologie și așa mai departe pînă la cele mai concrete și mai complexe, formalizabile din ce în ce mai parțial.

Însă enciclopedismul francez nu fusese uniform, de aceea, așa cum rezultă din *programul oficial* (O. v. Neurath, Ch. Morris etc.)[5], empirismul logic se voia asemănător enciclopedismului iluminist din viziunea lui Diderot și d'Alembert. Aceștia se opuneau unificării artificiale a științei, pe baza logicii, și nu voiau să continue *scientia generalis* a lui Leibniz a cărei unitate se voia întemeiată pe un sistem conceptual apriorist. Din scrierile empiriștilor logici rezultă de fapt o afinitate mai strînsă cu enciclopedismul lui Saint-Simon care lansase lozinca: „fizicismul este noua religie cel puțin pentru clasele educate".

Forumul activității empiriștilor logici era *International Encyclopedia of Unified Science*, care succeda periodicul *Einheitswissenschaft*, editat de O. v. Neurath, în 1934. Neurath vorbește de fapt primul despre „știința unitară". Ideea a surîs membrilor Cercului de la Viena, încît unele din congresele neopozitiviștilor vor avea drept temă „unificarea științei". Apoi, *teoria unificării* științei a fost elaborată de Rudolf Carnap pe baza ideii că „nu există științe diferite, cu metode fundamentale diferite" [6]. Carnap a întrevăzut două „sisteme de constituire" a *științei unitare*: pornind de la datul psihic („pozitivism metodic") sau plecînd de la datul fizic („materialism metodic"). „În acest mod, analiza logică, procedeele logicii noi, conduc la o *știință unitară* (ȘTIINȚA). Toate cunoștințele își află acolo locul lor și aceste cunoștințe sînt toate de aceeași natură. Aparenta lor diversitate nu este decît efectul diversității limbajelor folosite în părțile științei" [7].

Înainte de a vedea cît s-a realizat din programul empiriștilor logici, să vedem ce i-a determinat pe aceștia să se angajeze într-o astfel de activitate.

Mai întîi, însăși evoluția științei, care după 1920, manifesta o categorică tendință de integrare, îndemna la unificare. Al doilea îndemn îl dădea primatul matematicii și logicii asupra tuturor științelor (în măsura în care se voiau științe exacte) și, în genere, tendința oricărei științe mature de a-și obține „formalizarea". Vechea distincție—a lui Dilthey, Windelband și Rickert — între științe ale naturii și științe ale spiritului trebuia combătută, și a fost aspru criticată de Neurath și de alți neopozitiviști, sub acuzația că ar duce la dualități teologice, de genul „trup și suflet" [8].

Pentru a vedea cît s-a realizat din doleanțele neopozitiviste, să urmărim volumele care au apărut din *Encyclopedia*. Primele două volume arată că acțiunea n-a trecut dincolo de faza programatică. În afară de volumul I care formula manifestul unificării științelor, lucrările care au apărut în serie nu dovedesc o unitate tematică și nu folosesc abordarea interdisciplinară. Volumul al treilea conține lucrarea lui Carnap care precizează ideea de formalism „pur" și de fizică sub forma matematicii aplicate, asemănătoare „mecanicii

---

[3] P. Botezatu, *Valoarea deducției*, Edit. științifică, București, 1971, p. 159.

[4] Vezi Gerard Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Akademiförlaget, Göteborg, 1970, vol. I, p. 78—92.

[5] Vezi O.v. Neurath, *Encyclopedia and Unified Science*, vol. I, nr. 1, Chicago, U. of Chicago P., 1938.

[6] R. Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique*, VIII, p. 32, publicat prima oară în „Erkenntnis", 1, 1930.

[7] R. Carnap, *op. cit.*, p. 33

[8] Frank Fiedler, *Einheitswissenschaft oder Einheit der Wissenschaft?*, Berlin, Dietz Verlag, 1971, p. 83.

raţionale" [9]. Cartea lui Carnap poate fi considerată în esenţă drept o încercare de întocmire a unui *Konstitutionssystem* unificat pentru toate ştiinţele naturale. Cartea a fost inspirată de Mach, dar a luat mai ales forma unor exerciţii logistice şi este în întregime aistorică [10].

În volumul următor, Philipp Frank a reluat un aspect al activităţii lui Mach pe care neopozitiviştii nu-l agreau. Mach nu era formalist; el era interesat de dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice şi, pentru aceasta, a elaborat o metodă istorico-critică. Împărtăşind toate acestea, Ph. Frank s-a dovedit un continuator al lui Mach.

Multe din volumele *Enciclopediei* care au urmat, au fost studii fundaţionale ale unor discipline speciale. Altele (ale lui Dewey, Ch. Morris) fie au articulat punctul de vedere pragmatist asupra ştiinţelor umane fie s-au rupt total de programul ştiinţei unificate şi de empirismul logic [11].

Fizicalismul, cea de-a doua cale de realizare a ştiinţei unificate, însemna de fapt *reducţia* teoriilor. Ea se putea încerca pe două căi: (a) prin *reducţia vocabularului*, în sensul realizării unităţii conceptuale prin reducerea vocabularului la un cadru conceptual fundamental; (b) prin *reducţia propoziţiilor*, în sensul derivării propoziţiilor din alte propoziţii fundamentale sau legi, adică reducerea la o disciplină fundamentală. Mulţi empirişti logici credeau că aceste două acţiuni pot fi independente. De exemplu, J. Jørgensen era optimist faţă de prima cale şi sceptic faţă de-a doua [12]. Această pretinsă independenţă este însă o greşeală, deoarece pentru ca propoziţiile să poată fi formulate depind în mare măsură de vocabular; aşa cum a arătat Feyerabend [13], termenii îşi schimbă sensul cînd funcţionează în contexte teoretice diferite — mai ales în teoriile formalizate; dar tocmai aceste teorii îi interesau pe empiriştii logici.

Fizicalismul empirismului logic recomanda prima cale de reducţie — a cadrului conceptual — , făcînd un apel secret la simţul comun, introducîndu-se în realismul naiv al limbajului comun şi raliindu-se *manierei fundaţionaliste* de constituire a ştiinţei.

Ideea despre conceptele şi enunţurile *imediate* sau *fundamentale* (sau „protocolare") are o istorie filozofică îndelungată care începe cu Aristotel. Astfel de enunţuri ar fi obţinute într-o manieră directă tipică aprehensiunii senzoriale imediate a culorilor sau a mirosurilor fenomenale. Astfel de enunţuri au menirea de a fundamenta alte enunţuri care se sprijină pe ele: aşa cum axiomele sistemului deductiv constituie suportul ultim pentru întreaga structură teoretică. Rescher numeşte „concepţie aristocratică" o astfel de concepţie în care enunţurile nu sînt egale [14].

Programul fundaţionalist, cu rădăcini adînci în antichitate, a fost reasertat decisiv, în epoca modernă, de Descartes. În secolul al XX-lea, afară de neopozitivişti, programul şi-a găsit adepţi devotaţi în şcoala lui Brentano [15]. Însă programul are dificultăţi caracteristice. Cerinţa enunţurilor protocolare ca fundament pentru cunoaşterea empirică s-a sprijinit întotdeauna pe tensiunea dintre două obiective incompatibile: *certitudine indubitabilă* şi *obiectivitate factuală*. În măsura în care enunţul exprimă o informaţie asupra lumii (de ex., „Eu acum văd la microscop bacilul Koch" — ceea ce implică, *inter alia*, că bacilul Koch există) el nu este vulnerabil de-a fi descoperit eronat; în măsura în care apare o îndoială („Eu am impresia că văd bacilul Koch"), enunţul are legătură cu aparenţa, nu cu realitatea, şi este dezbrăcat de conţinut obiectiv. El are sens, dar nu conţine informaţie obiectivă. De aceea, neopozitiviştii au fost nevoiţi să introducă *principiul intersubiectiv al verificabilităţii:* el asigură acum obiectivitatea informaţiei, dar aceasta

---

[9] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*. Această carte a fost continuată de însuşi Carnap în *Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen*, Wien: Springer, 1954 şi de J. Komeny în *A Philosopher looks at Science*, New York, 1959.

[10] În această privinţă, cartea lui Carnap a fost continuată de N. Goodman care a operat tot un sistem de limbaj nominalist. Numai că Goodman nu a încercat să întocmească un *Konstitutionssystem* al ştiinţelor, ci s-a îndreptat direct către *filozofia primă*.

[11] De exemplu, vezi A. Edel, *Science and the Structure of Ethics*, în *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. II, nr. 3.

[12] Vezi J. Jørgensen, *The Development of Logical Empiricism*, în *Idem*, vol. II, nr. 9.

[13] P. Feyerabend, *Knowledge without Foundations*, Oberlin College, 1962.

[14] N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, At the Clarendon Press, 1973, p. 317.

[15] F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz* (ed. O. Kraus), Leipzig,1930. Astăzi cel mai înfocat apărător este R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J., 1966. De comparat cu R. Firth, „Ultimate Evidence", în *The Journal of Philosophy*,53/1956, p. 732—739. Pentru o prezentare critică a fundaţionalismului vezi Anthony Quinton, *The Foundations of Knowledge*, în B. Williams şi A. Montefiore (ed.), *British Analytical Philosophy*, London, 1971, p. 55—86.

rămîne vulnerabilă la eroare. Incompatibilitatea este evidentă.

Limitele fundaționalismului și implicit ale fizicalismului au fost arătate, de o parte, de Popper, de pe pozițiile *falsificaționismului*, și, de altă parte, prin *teoria adevărului prin coerență*.

Popper a respins enunțurile protocolare, precum și întregul program al logicii inductive care cere constituirea epistemologiei științifice sub forma unei structuri de aflare a concluziilor din premise infailibile, pe cale inductivă. Însă teoria falsificaționistă a lui Popper are o tendință negativă cerînd abandonarea concepției tradiționale a adevărului — adevărul prin corespondență — , din domeniul factual, oferind în schimb un surogat: „verosimilitudinea".

Pe de altă parte, *teoria adevărului prin coerență*[15] se dispensează de apelul la adevăruri factuale fundaționale, menționînd că adevărul este accesibil în domeniul *extralogic* fără o fundamentare a certitudinii factuale. Toate enunțurile înainte de a fi testate sînt *candidate* cu drepturi egale la adevăr și formează o mulțime *inconsistentă*. Pe baza unor considerații *preferențiale* se restrînge domeniul posibilităților. De exemplu, se poate proceda printr-o analiză probabilistă bazată pe un „principiu de indiferență", ajungîndu-se astfel la o preferință *alethică* emergentă din însăși mulțimea candidatelor la adevăr, fără a prejudicia veridicitatea. Se realizează o concepție asupra adevărului fără fundamente adevărate, fără adevăruri prealabile ca bază de plecare indispensabilă.

Reducția fizicalistă a fost falimentară. De aceea, empiriștii logici de astăzi au renunțat în parte, dacă nu chiar în întregime, la tema științei unitare, cel puțin la formularea ei. Substratul *ideologic* al doctrinei poate fi făcut public din perspectiva materialismului dialectic: acceptarea tacită a unui *ideal de „cultură unificată"*, a unei forme de viață în care enunțurile perceptuale sau de valoare devin naturale. Aripa *pragmatistă* (Dewey) face și mai clar acest substrat ideologic: unificarea trebuia să includă nu numai științele nomologice ale naturii, ci și etica și estetica, în numele *monismului ontologic*. O foarte clară exprimare a acestui deziderat monistic o găsim la Ch. Morris: teoria valorilor și toate științele umane sînt presupuse a fi reductibile la semiotica behavioristă prin intermediul unei analize, în stilul lui Dewey, a valorilor și evaluărilor[16].

Neopozitivismul a avut totuși meritul de a fi enunțat și unele idei de natură dialectică pe care evoluția științei le-a confirmat. Astfel, M. Schlick a făcut observația că, pe măsură ce științele se diversifică, ele se și unesc, ceea ce s-a adeverit. Nu numai că au apărut discipline de graniță, dar în unele cazuri s-a petrecut chiar o contopire de specialități. În deceniile din urmă, cibernetica a venit să arate cît de adînc se poate merge în procesul de unificare a științelor. Îi rămîne neopozitivismului meritul de-a fi urmărit cu perseverență unitatea științei și de-a fi influențat direct unele capitole de seamă ale culturii științifice de astăzi[17].

În ceea ce ne privește, credem că știința contemporană tinde în special spre *sinteză* și nu spre unificare. Deosebirea dintre aceste două procese nu este deloc neglijabilă. Sinteza corespunde tendinței firești a științei de a se constitui din continente legate între ele printr-o puternică rețea și nu din insulițe „înconjurate și separate de un vast ocean de ignoranță". Vechile științe fundamentale au realizat între ele legături, dînd naștere la o serie de discipline mixte, ca biochimia și biofizica, chimia fizică și chimia matematică. În locul analogiilor și similitudinilor artificiale s-au realizat sinteze parțiale firești, organice, precum aceea care cuprinde toate radiațiile electromagnetice, de la radiațiile gamma cosmice pînă la undele lungi radiofonice. Astfel de sinteze dau orientări cu totul noi în știința contemporană. De exemplu, noțiunea de *structură* care a schimbat cu totul imaginea oferită de știință asupra lumii. O mare parte a științei secolului al XIX-lea stătea sub semnul ideii de *continuitate* care rezulta din modul de prezentare a legilor de tip newtonian. Se spera în înțelegerea lumii numai prin folosirea legilor continue, ceea ce ar fi extrapolat mecanicismul de tip newtonian la întregul univers format în consecință din corpuri date inițial și neexplicate, dar ale căror legături ar fi fost guvernate de legi satisfăcătoare pentru spirit.

Istoria recentă a științei secolului nostru arată că imaginea lumii s-a schimbat brusc tocmai prin introducerea ideii de *discontinuitate* în domeniul energiei, cel mai puțin predispus la astfel de tratament. Energia, considerată o mărime fizică tipică, o substanță simplă care se deplasează fără pierderi de la un sistem la altul, a fost primul concept care s-a lăsat structurat, dovedind că schimbările de energie dintre corpuri încetau să mai asculte de frumoasele legi continui, fiind necesare legi statistice. Noțiunea de structură a declanșat un larg *proces de sin-*

[15] N. Rescher, *op. cit.*, p. 317—320.

[16] Ch. Morris, *The Science of Man and Unified Science*, în „Proceedings of The American Academy of Arts and Sciences", 80: 37—44, 1951.

[17] F. Fiedler, *op. cit.*, p. 173.

ieză a științelor folosind, în mod paradoxal, ideea de discontinuitate. Fizica, chimia, biologia, sociologia etc. ultimilor ani stau sub semnul studiilor structurale. De exemplu, analiza componentelor protoplasmei celulare a condus la recunoașterea unor obiecte figurate din ce în ce mai mici care ating dimensiunile moleculelor mari și care fac din biologia moleculară o răscruce între fizică, chimie și biologie. Chiar matematica dezvoltă concepte abstracte de natură structurală.

Dar această sinteză științifică nu se poate realiza prin izgonirea continuului de către discontinuu, ci dimpotrivă prin unirea lor dialectică. S-a descoperit că rolul unificator îl joacă noțiunea de *informație*. Această noțiune a explicat și una din enigmele secolului trecut. Se constatase surprinzător că diversele tipuri de proteine, care aveau compoziții chimice globale absolut asemănătoare, posedau proprietăți radical diferite unele față de altele și față de ființele vii în componența cărora intrau. Se spunea că există o comportare *specifică* a acestor proteine. Astăzi se știe că aceste proprietăți specifice sînt înscrise sub forma unei *informații*, adică a unor șiruri, sau a unor aranjări spațiale a elementelor componente care, deși foarte numeroase, aparțin unui număr foarte mic de tipuri. De aici, comparația cu informația conținută într-o pagină scrisă, și cu alte tipuri de informație, s-a realizat ușor încît teoria informației a început să ocupe, în toate științele, un loc din ce în ce mai important. O moleculă mare sau o genă cromozomică, o pagină scrisă, o înregistrare pe disc sau pe bandă magnetică, cartelă perforată, un clișeu fotografic, sînt tot atîtea suporturi solide ale unei informații conținute într-un structură mai mult sau mai puțin microscopică.

Noțiuni fundamentale și generale, precum cele de *sinteză* și *informație*, concură, prin urmare, la realizarea unei dezirabile sinteze științifice. Sinteza este dezirabilă nu numai din motive gnoseologice, dar pentru că știința are o profundă semnificație umană. Realitatea contemporană a științei este legată de rezolvarea unor probleme esențiale ale omenirii.

Discuțiile actuale dintre oamenii de știință au în vedere tocmai acest aspect. De exemplu, UNESCO a organizat, în 1965,un colocviu pe tema : ,,Știință și sinteză", cu prilejul împlinirii a 10 ani de la moartea celor doi savanți eminenți : A. Einstein și G. Teilhard de Chardin și cu prilejul împlinirii a 50 de ani de la apariția teoriei relativității generalizate.

Spiritul de sinteză are o importanță vitală pentru echilibrul civilizației noastre — aceasta a fost ideea centrală a colocviului amintit. Operele lui Einstein și Theilhard oferă exemple tipice pentru o astfel de reflecție. Modelul matematic al legilor fizice ale materiei, pe care l-a oferit primul dintre ei, prin teoria relativității generale, interpretarea evoluției formelor și dimensiunilor vieții, pe care cel de-al doilea le-a dezvoltat, de la paleontologie la escatologie, constituie, incontestabil, cele mai vaste și cele mai dense sisteme de cunoștințe, care au putut fi concepute pînă în prezent[18].

De o deosebită importanță a fost comunicarea lui Julian Huxley, care a arătat că ,,știința trebuie să participe fără rezerve la o nouă sinteză necesară sistemelor noastre de gîndire și de convingeri care sînt pe punctul de a se prăbuși, precum și la restaurarea lor după un model nou și superior ; dar, deocamdată, ea trebuie să înceapă prin a se organiza pe sine însăși, căci, în această privință, are unele aspecte care trebuie rezolvate" [19].

În primul rînd, arată Huxley, există un dezechilibru între diferitele științe. Acest dezechilibru afectează atît puterea lor cît și prestigiul de care se bucură. Astfel, dintre toate științele, de cea mai mare considerație se bucură fizica. În schimb, este neglijată psihologia, ceea ce duce la consecințe negative în cunoașterea misterelor sufletului uman.

Observația lui Huxley nu ne afectează. În țara noastră, există o dezvoltare proporționată a tuturor disciplinelor științifice. Din păcate, în lumea țărilor capitaliste dezvoltate, dezechilibrul constatat de Huxley este real și el afectează dezvoltarea științei de pretutindeni.

În al doilea rînd, cum spuneam, nu există Știință ca entitate unică, ci există doar un anumit număr de științe. Diferitele științe se ocupă de anumite fenomene la diferite nivele de organizare și urmează deci o mișcare progresivă de la abstract la concret și de la simplu la complex. Acest lucru are consecințe : a) nu pot fi înțelese nivelele de organizare superioare, recurgînd la explicații și principii valabile pentru nivele inferioare ; b) o consecință istorică este faptul că diferitele științe s-au dezvoltat succesiv, cele mai simple și mai abstracte precedînd pe cele mai complexe și mai concrete și evoluînd mai rapid ; c) dezvoltarea științifică a fost în mare parte centrifugă, fiecare știință tinzînd să-și urmeze propria sa cale în mod izolat, cu toate contactele fecunde care au

---

[18] Vezi volumul *Science et synthèse*, Gallimard, Paris, 1967 ; tr. rom., Edit. politică, București, 1969.

[19] *Ibidem*, tr. rom., p. 72—86.

avut loc între ele și care au dat naștere la discipline științifice noi. În orice caz, există o supraspecializare crescîndă, iar informația științifică necoordonată este pe cale de a spori peste necesar.

O sinteză a științelor ar trebui să înlăture aceste consecințe. Ea ar trebui să asigure: împlinirea mai mare pentru un număr din ce în ce mai mare de indivizi; realizare mai totală pentru un număr mai mare de societăți umane; un simț mai pronunțat al importanței persoanei; o participare mai profundă la opera de evoluție care constă în cooperarea la dezvoltarea lumii sub toate aspectele ei; în sfîrșit, o răsturnare a valorilor care să ne facă să preferăm calitatea vieții și modul de a o trăi cantităților de obiecte și de produse.

Acestea sînt doleanțele izvorîte din bunele intenții ale unui om de știință animat de idealuri umaniste. Superioritatea construcției noastre se vădește plenar, căci astfel de obiective nu rămîn simple doleanțe, la noi, ci sînt conștient incluse în *Programul P.C.R. de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.*

VALOAREA EURISTICĂ ȘI METODOLOGICĂ A ȘTIINȚEI SISTEMELOR

DE

CORNEL POPA, VLAD IONESCU

Expresia „teoria sistemelor" (sau „știința sistemelor") desemnează astăzi în literatura logico-metodologică, matematic-formală, tehnico-inginerească, biologică, economică, sociologică, psihologică etc. un corp de doctrine eterogene nu numai prin domeniul principal de referință și intenționalitatea lor, dar și prin nivelul de rigoare, eficiența și fertilitatea lor teoretică și practică. În ciuda acestei imense diversități este util și necesar să distingem, dincolo de manifestările fenomenale, un mănunchi de concepte fundamentale, de teze și principii, de reguli și proceduri care conferă o relativă *unitate* și *autonomie* științei sistemelor.

Această nouă disciplină conturată în deceniile trei și patru și elaborată în multiple versiuni după cel de-al doilea război mondial, se caracterizează printr-un nivel *metateoretic* de abordare și *interdisciplinaritate*. Dacă obiectul disciplinelor științifice clasice ne apare parcelat în multiple subdomenii, riguros delimitate după criteriul domeniului ontologic de referință, într-un stadiu mai avansat al dezvoltării cunoașterii științifice — începînd îndeosebi cu sfîrșitul secolului nostru — au apărut *disciplinele de graniță* (astrofizica, geofizica, biochimia etc.) care încalcă compartimentările tradiționale și instituie transferul de idei și metode de la o disciplină la alta; au apărut unele *discipline de sinteză* cu un pronunțat caracter *logico-metodologic*, *metateoretice* a căror notă definitorie nu rezidă în domeniul ontologic de referință ci în *perspectiva* sau *unghiul de vedere* din care cercetează problemele. S-ar părea că acestea secționează *altfel* decît științele clasice, domeniile aceleiași realități și mai presus de obiect ele se încheagă prin *metodă* și *țel*.

Teoria sistemelor, ca și semiotica, teoria generală a utilizării semnelor și limbajelor sau praxeologia, teoria generală a acțiunilor eficiente, aparține acestei familii de științe situate undeva între disciplinele științifice de ramură și filozofia, logica și metodologia științelor. Luînd în considerare proprietăți și relații ale unor sisteme și procese fizico-naturale, biologice, tehnologice, economice etc., teoria sistemelor descoperă și analizează un număr de adevăruri, îndeplinind ca orice știință o funcție *asertotică, descriptivă*. Dar prin aria sa largă de cuprindere, prin sesizarea identității dincolo de deosebiri, prin mijloacele de prelucrare formală a informației captate și mai ales prin capacitatea sa de a explora nu numai realul, ci și *posibilul*, știința sistemelor îndeplinește o netăgăduită *funcție metodologică*, facilitînd raționamentul prin analogie, explorarea alternativelor în funcționarea unor procese reale și luarea deciziei optime.

Virtuțile logico-metodologice ale științei sistemelor vor putea fi mai ușor evidențiate după ce vom trece succint în revistă momen-

tele principale ale dezvoltării științei sistemelor și după ce vom fi cercetat unele dintre conceptele de bază ale științei sistemelor.

Am afirmat mai sus că știința sistemelor s-a conturat ca un domeniu aparte de investigație în deceniile al treilea și al patrulea. Ludwig von Bertalanffy revendică pentru o lucrare a sa din 1920 paternitatea programului de construire a unei teorii sistemice despre organisme[1], iar pentru o comunicare a sa din 1930 proiectul construirii unei *teorii generale a sistemelor*, proiect ilustrat printr-o serie de lucrări publicate după cel de-al doilea război mondial.

Pretenții legitime asupra edificării unei teorii generale a obiectelor și a proceselor complexe pot fi atribuite între alții lui A. A. Bogdanov (1873—1928), autorul unei lucrări intitulată *Tectologia*, publicată la Moscova în 1922. (Prima parte a acestei lucrări a apărut în 1912, a doua în 1916, fiind tradusă și în germană în 1924). În intenția autorului, *Tectologia* urma să inaugureze știința despre construirea obiectelor complexe, despre raportul dintre componente și agregat, despre rolul structurii și al organizării în conceperea și realizarea acțiunilor umane complexe

Lista precursorilor teoriei sistemelor, asemenea listelor de precursori din alte discipline științifice, răzbate peste secole pînă în antichitatea greacă oprindu-se la aceeași genială minte a lui Aristotel (acesta a formulat primul enunțul după care întregul nu este reductibil la suma componentelor sale). Sînt enumerați între înaintași Nicolaus Cusanus, Descartes și Leibniz. Accentul pus pe filiația de idei ne-ar putea conduce la concluzia eronată că nu e nimic nou sub soare !

Bertalanffy recunoaște un loc de cinste în întemeierea teoriei sistemelor lui Karl Marx, întemeietorul dialecticii materialiste și de asemenea lui Hegel, marele dialectician din filozofia clasică germană.

Știința sistemelor sau *teoria generală a sistemelor* se dovedește a fi, așadar, în accepțiunea largă a cuvîntului, o colecție structurată de concepte generale, principii, proceduri, probleme, metode și tehnici, asociate noțiunii de sistem. Această pretenție, care sub raport practic trebuie să reflecte un *bogat conținut* și o *largă aplicabilitate*, este puternic condiționată de *semnificația atribuită conceptului de sistem*. Sau, altfel formulat, o teorie a sistemelor poate fi construită și dezvoltată pentru un înțeles bine precizat al cuvîntului „sistem". Acest înțeles este acceptat în prezent ca referindu-se esențialmente la un model abstract a ceva fizic sau conceptual existent, care reflectă, cu gradul de fidelitate posibil sau dorit, așa-numitele trăsături sau caracteristici „sistemice" ale originalului. Această *reflectare*, în funcție de gradul de generalitate și de spectrul de teorii și discipline pe care le ia în considerare, impune caracterul de metanoțiune al conceptului de sistem și face din teoria generală a sistemelor o construcție metateoretică. Realizarea acestei construcții este actualmente privită ca parcurgînd patru stadii sau *tipuri*.

Stadiul I îl constituie *teoriile sistemice specifice sau speciale*. reprezentînd un nivel coborît de generalitate și un pronunțat conținut de specificitate. Ele au în vedere înțelesul sistemic puternic încadrat disciplinar și privesc, de exemplu, sistemele mecanice, electrice, lingvistice, biologice, economice, etc. luate ca atare. Conținutul acestor teorii prezintă interes numai în cadrul disciplinelor respective și degajă o informație sistemică foarte vagă în sensul că obiectele și fenomenele studiate sînt privite sistemic numai dintr-un punct de vedere definitoriu foarte general.

Stadiul II conține *teoriile sistemice generalizate*, aplicabile simultan și rapid în mai multe, dar nu prea numeroase, discipline. Ele generalizează acele aspecte care sînt comune în disciplinele considerate, dîndu-le acestora un conținut comun, generalizare care se efectuează de regulă pe baza unor trăsături izomorfe sau analogii. Se evidențiază în acest sens izomorfismul între sistemele electrice și mecanice, care a condus la teoria circuitelor generalizate aplicabilă deopotrivă circuitelor termice și acustice. De asemenea, anumite aspecte comune din lingvistică și calculatoare s-au combinat formînd o serie de teorii cum ar fi teoria limbajelor regulate, și a automatelor cu număr finit de stări, teoria limbajelor independente de context și automatelor cu memorie stivă etc. Este de așteptat ca în viitor să apară noi teorii furnizate de analogii de tipul menționat între alte domenii și discipline. Cu toate acestea nivelul de generalizare al acestor teorii, care pînă nu demult erau privite ca formînd ele însele teoria generală a sistemelor, este relativ scăzut și de aceea se preferă astăzi pentru acestea termenul de teorii sistemice generalizate.

Abia în *stadiul III* se poate vorbi de o teorie generală a sistemelor sau mai exact de teorii sistemice generale captînd în aria lor trăsăturile sistemice fundamentale și alcătuind știința sistemelor. O teorie sistemică generală trebuie să satisfacă trei deziderate : a) să fie aplicabile cel puțin tuturor sistemelor mărginite din toate disciplinele ; b) să reflecte acele trăsături fundamentale, sau trăsături sistemice, comune tuturor sistemelor disciplinar constituite ; c) să *furnizeze principii metodologice generale*, această ultimă

[1] L. von Bertalanffy, *Modern Theories of Development*, trad. de Y. H. Woodger, Oxford, Univ. Press, 1934.

caracteristică fiind de cea mai mare importanță practică.

Teoriile încadrate în stadiul al III-lea au un puternic caracter integrator, caracter menținut atît prin transferul primit de la stadiile inferioare cît și prin revenirea permanentă la aceste stadii unde contactul cu specificitatea reînnoiește și validează principiile metodologice ale acestor teorii din stadiul al III-lea.

Trebuie totodată menționat că sînt multe teorii care manifestă un foarte ridicat grad de generalizare dar care nu satisfac cele trei deziderate enumerate mai sus și în consecință nu pot fi recunoscute ca apartenente la știința generală a sistemelor.

În fine în ultima vreme, mai precis în ultimii doi ani, se vorbește de un al *IV-lea stadiu* care, din punct de vedere formal, este de cel mai ridicat ordin de generalitate, conținînd cu precădere *teoria matematică a sistemelor* și care, în fond, poate fi privit ca un arsenal teoretic al stadiului al III-lea, furnizînd acestuia o serie de rezultate și principii directoare.

Relativ la valoarea metodologică a teoriilor din stadiul al III-lea, adică teoriile sistemice generale, trebuie să evidențiem unele aspecte esențiale degajate din însuși ciclul dialectic al cunoașterii.

Așa cum arăta Klir, o teorie generală a sistemelor poate fi construită numai pentru o definiție bine precizată a noțiunii de sistem iar definiția este în general motivată de problemele ce se cer rezolvate. De asemenea, teoria poate să ia în considerare o clasă de sisteme, fiecare sistem fiind unic definit într-o anumită manieră care trebuie să reflecte numai trăsăturile sistemice generale, adică cele care sînt comune din punct de vedere al definiției, pentru toate sistemele specifice apartenente la o disciplină sau alta. Apare acum însă întrebarea cheie, care în fond permite validarea metodologică a teoriei respective : cum se conectează și cum rezolvă o teorie sistemică generală o problemă specifică dintr-o disciplină specifică. Răspunsul constă în aceea că teoria sistemică generală utilizată, trebuie să conțină în mod obligator acea definiție a conceptului de sistem, care particularizată la nivel disciplinar, să coincidă cu definiția de sistem acceptată de teoria sistemică specifică. Această particularizare și coincidență ascunde în fond parcurgerea unor etape. În prima etapă se izolează din cadrul disciplinar specific problema care trebuie investigată, aceasta formînd *obiectul studiului*. În cea de-a doua etapă care de fapt este cea mai dificilă, pe baza unui anumit *punct de vedere*, se selectează acea definiție generală de sistem din stadiul al III-lea care este consistentă cu problematica sistemică a obiectului de studiu, acesta din urmă devenind obiect sistemic față de definiția selectată. În etapa a treia se construiesc transformările sau homomorfismele care transferă obiectul sistemic în cadrul unei teorii sistemice generale, analizîndu-l, după care în etapa a patra rezultatele sînt transferate din nou, prin transformări adecvate, la nivel disciplinar unde are loc confruntarea cu practica efectivă. Această confruntare va conduce la acceptarea punctului de vedere inițial sau va obliga cercetătorul la adoptarea unui nou punct de vedere. Obligativitatea parcurgerii ciclice „specific—general—specific", cu confirmarea sau infirmarea de către practică a rezultatelor obținute, explică de ce în prezent sînt cunoscute în stadiul al III-lea cel puțin două duzini de definiții generale de sistem. Această diversitate de definiții, cît și ciclul menționat, reflectă în fond demersul cunoașterii științifice în acord cu triada : activitate empirică — cunoaștere teoretică — verificare practică. Mai mult, punctul de vedere care impune selectarea definițiilor din stadiul al III-lea subliniază autonomia relativă a gîndirii teoretice abstracte impunînd știința ca o reflectare a unui domeniu al realității și ca o elaborare și o reconstrucție logic-rațională, ca o explorare a domeniului posibilului.

Întrucît *conceptul* de sistem este așa de divers și reprezintă în fond cheia succesului metodologic, vom trece în revistă cîteva din trăsăturile conceptuale cele mai remarcabile ale teoriilor sistemice generale.

Construcția acestor definiții are în vedere două noțiuni primare : prima este noțiunea de *comportare* — care reprezintă o relație invariantă în timp specificată pentru o anumită mulțime de cantități și un anumit nivel de rezoluție. Comportarea poate fi permanentă, relativ-permanentă și temporară. A doua noțiune primară este cea de *organizare* și care, reprezintă clasa tuturor proprietăților ce impun comportarea sistemului. Acea parte din organizare care este persistentă, fixată sau constantă și formează o bază pentru comportarea permanentă sau relativ permanentă poartă numele de *structură*. Structura presupune decompozabilitatea în subsisteme sau *elemente*, fiecare element fiind caracterizat prin comportarea sa proprie.

Universul discursului unui sistem este reprezentat de colecția tuturor elementelor sistemului. Conexiunea a două elemente este reprezentată prin mulțimea tuturor cantităților externe și comune acestora.

În prezent, pe baza noțiunilor primare introduse mai sus și în funcție de necesitățile disciplinar-specifice, sînt acceptate în stadiul al III-lea, cinci definiții privind sistemele generale : *prima* definiție consideră sistemul

ca o mulțime a cantităților externe și a nivelului de rezoluție; *a doua* definiție privește sistemul sub aspectul activității acestuia, adică al variațiilor în timp a cantităților luate în considerare; *a treia* definiție consideră conceptul de sistem ca fiind exprimat prin comportarea sa permanentă; *a patra* definiție ia în considerare universul de discurs al sistemului și conexiunile acestuia; și în fine *a cincea* definiție — cu precădere acceptată în aplicațiile tehnice — este cea bazată pe noțiunea de stare și de tranziție a acesteia.

Cu aceste definiții se poate vorbi în prezent, la nivelul stadiului al III-lea, de clasa sistemelor generale și de utilitatea lor metodologică. Această utilitate este pusă operant în evidență prin noțiunea de similaritate sau de *analogie în sens slab* care constă în stabilirea unui izomorfism între entitățile specifice și entitățile cu care operează cele cinci definiții menționate. Acest izomorfism, în fond operația metodologică fundamentală, presupune următoarele etape: a) stabilirea unui sistem S_1 grefat pe obiectul de studiu și care încorporează acele trăsături care formează o bază pentru construcția analogiei sau izomorfismului; b) stabilirea unui sistem general S_2 din cadrul definițiilor enumerate pe baza unui anumit punct de vedere; c) definirea unor transformări sau homomorfisme T între S_1 și S_2. În aplicarea acestei proceduri metodologice generale distingem două mari categorii de problematici (plasate formal în cadrul definitoriu general): *problematica analizei*, care reprezintă determinarea comportării sistemului din punct de vedere al tranziției stărilor — deci în cadrul definiției a V-a — atunci cînd se cunoaște universul discursului și al conexiunilor, adică din punct de vedere al definiției IV; *problematica sintezei* care reprezintă stabilirea universului discursului sistemului pentru o anumită structură a tranziției stărilor. De menționat că cele două problematici nu sînt singurele. O problematică de mare actualitate este așa-numita investigație în sensul „cutiei negre", împreună cu întreaga subcolecție de metodologii existente.

Față de problematicile enumerate, cît și față de acelea pe cale de apariție, știința contemporană a sistemelor face apel nemijlocit la progresele remarcabile din tehnologie, în special la progresele care privesc tehnica de calcul, adică știința calculatoarelor în perspectiva sistemică a acesteia. Astăzi se vorbește din ce în ce mai mult despre așa-numitul *metaprogram sistemic-interactiv* destinat ariei de investigație sistemică cît și de captare în această sferă a problemelor de cea mai diversă natură. Acest metaprogram se compune din: 1) un sistem de interogare care permite utilizatorului să-și caracterizeze sistemul avut în investigație; 2) din stocarea informațiilor obținute de utilizatorii anteriori, domeniul disciplinar de lucru al acestora, tipologia problemelor rezolvate. Această parte din program trebuie să fie aptă de a selecta trăsăturile cele mai reprezentative ale informațiilor furnizate; 3) din o listă a tuturor procedurilor metodologice aplicabile tuturor sistemelor, cu exemple simple și sugestive de utilizare; 4) din apelarea și listarea procedurilor metodologice care par a fi învecinate cu metodica cu care s-a acomodat utilizatorul și în fine 5) din stocarea tuturor metodologiilor apărute în anul în curs, în vederea actualizării permanente a sistemului de interogare. Utilizarea cu succes a unui astfel de program incumbă o serie de ameliorări care privesc sistemul educațional și care au în vedere: aspectele aplicative ale algebrei universale și ale matematicii euristice, cunoașterea procedurilor de sinteză sistemică, cu interpretarea acestor proceduri în domenii diferite de cele inginerești, o vedere de ansamblu asupra tuturor procedeelor formale cunoscute completată cu documentarea de rigoare.

Am afirmat mai sus că teoria sistemelor îndeplinește, în raport cu cercetările din științele particulare, o funcție logico-metodologică; ea este expresia ridicării cunoașterii științifice la un înalt grad de abstractizare, nivel la care specialistul tratează, indiferent de intenția sa, probleme cu vaste implicații filozofice. Sîntem, deci, îndreptățiți în acest stadiu al expunerii noastre să ne întrebăm ce raport există între teoria sistemelor și gîndirea filozofică actuală, între dialectica materialistă și metoda cercetării sistemice.

Dialectica este definită de clasicii filozofiei marxiste ca știința despre conexiunea universală dintre lucruri sau ca teorie generală a dezvoltării sistemelor lumii materiale prin opoziția și lupta componentelor lor. Este lesne de văzut că, atît o definiție cît și celalaltă, nu numai că este pe deplin compatibilă cu perspectiva sistemică dar presupun *avant la lettre* metoda abordării sistemice. Se cuvine să reamintim cu acest prilej faptul istoric bine cunoscut că definind conceptul de *formațiune social-istorică* sau de orînduire socială, distingînd în cadrul acesteia baza tehnică materială, baza economică, structura de clasă și comunitară a societății, suprastructura instituțional-politică și suprastructura ideologică, *Marx a interpretat sistemic viața socială* dezvăluind, totodată, mecanismul dezvoltării acesteia.

Acesta este temeiul pentru care manualele moderne și studiile de materialism dialectic și istoric acordă o atenție deosebită cercetării conceptelor de *structură* și *sistem*, manifestă deschidere și interes pentru cuceririle științe

sistemelor, ciberneticii, teoriei deciziei, informaticii etc.

Perspectiva filozofică materialist-dialectică, însușită în legătură indisolubilă cu achizițiile cunoașterii științifice contemporane și cu experiența construcției socialiste din patria noastră, asigură înțelegerea deplină a valorii și limitelor metodei sistemice de investigare a fenomenelor naturii, a fenomenelor vieții sociale.

Teoria sistemelor a apărut ca urmare a descoperirii unor izomorfisme între procese și clase de fenomene diferite, ca urmare a sesizării unității în diversitate, a identificării elementelor, constantelor și ivarianților din procese și fenomene diferite prin natura lor și exprimării lor abstracte într-un limbaj adecvat. Temeiul filozofic al acestor izomorfisme rezidă în ultimă instanță în teza unității materiale a lumii. Vom conchide deci, în mod firesc, că dialectica materialistă, stă la baza metodologiei cercetării sistemice.

Invers, reconstituirea corelațiilor dintre sistemele lumii materiale, la diferite nivele: particule elementare, atom, molecule, corpuri solide, formațiuni cosmice, sau la nivelul lumii vii: celulă, țesut, organism, individ, specie, ecosistem etc. și în mod analog la nivelul vieții sociale contribuie la elaborarea tabloului fizic-natural și cosmologic al lumii materiale, la dezvoltarea ontologiei materialist dialectice.

Fără a intra în detalii de ordin tehnic vom menționa aici îmbogățirea teoriei materialist dialectice despre determinism și dezvoltare ca urmare a asimilării unor achiziții ale teoriei generale a sistemelor.

Se afirmă astăzi nu fără temei că *abordarea sistemică a devenit o paradigmă a modului de gîndire științific contemporan*, așa cum în secolele trecute paradigma dominantă era reprezentată de investigația analitico-sintetică, de teoria și modelul mecanicist cauzal de explicare a fenomenelor.

Teoria sistemelor propune un nou model explicativ și constructiv al științei, precum și o ontologie a sistemelor, legată indisolubil de viziunea și tabloul cosmologic închegat pe baza datelor științelor contemporane.

Relevînd valoarea metodologică a științei sistemelor se cuvine să arătăm că aceasta nu este simplă descriere sau cartografiere a obiectelor și proceselor lumii reale ci, captînd informația primară din lumea reală, transpunînd-o într-un limbaj simbolic adecvat, știința sistemelor ne îngăduie *explorarea, dincolo de realitatea inițială, a sistemelor de lumi posibile și a devenirii acestora*, apărînd astfel ca o *formă specifică de îmbinare a teoriei cu practica*, de conducere și sporire a eficienței acțiunilor umane.

Metodele sistemice, cibernetice și informaționale se aplică astăzi într-o măsură mereu sporită în conducerea economiei noastre naționale, în optimizarea activității întreprinderilor și a centralelor industriale, în proiectarea și în conducerea proceselor industriale, în organizare și aprovizionare etc.

Interpretarea dialectică, din perspectivă sistemică, a dezvoltării vieții materiale și spirituale din țara noastră este strălucit ilustrată de Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism. Sintetizînd experiența construcției socialiste din țara noastră, programul determină direcțiile și ritmul de dezvoltare a bazei tehnice materiale, a relațiilor economice socialiste, consemnează linia de evoluție a structurii sociale și de clasă, a raporturilor dintre sat și oraș, dezvoltarea demografică și a forței de muncă, sarcinile ce revin învățămîntului, cercetării științifice, ocrotirii sănătății, culturii și ideologiei — într-un cuvînt tuturor compartimentelor majore ale vieții sociale moderne.

Perspectiva sistemică este evidențiată, între altele, de rolul acordat în Program organismelor de conducere, execuție și control, problemelor creșterii rolului conducător al partidului, dezvoltării democrației socialiste, perfecționării stilului de conducere a activităților economice, politice și cultural-educative.

Nu vom încheia considerațiile noastre filozofice și metodologice înainte de a menționa valoarea metodei sistemice pentru elaborarea unor noi viziuni teoretice în teoria învățării și a cunoașterii, în morală și drept, în teoria acțiunii și a valorilor.

Subiectul cunoscător, care îndeplinește simultan și funcția de agent al acțiunii practice, poate fi privit ca un sistem dinamic deschis care recepționează, fixează, prelucrează și emite o cantitate de informații despre lumea reală și despre lumea posibilului logic captată în sistemul de concepte și enunțuri al limbajului științei. În această perspectivă actul cunoașterii nu mai poate fi explicat prin raportarea nemijlocită a subiectului la lumea fizică înconjurătoare, ci prin corelarea simultană a acestuia atît cu lumea fizică imediată cît și cu orizontul sistemelor de semne, nivelului semiotic discursiv și cu demersul acțiunilor practice și valorilor asociate acestor acțiuni.

Abordarea sistemică a activităților practice ca și a celor teoretice *preîntîmpină modul de gîndire metafizic*, dezvăluie caracterul parțial și relativ al oricărui demers cognitiv, contribuie la definirea locului acestuia în strategia activităților economico-sociale, prac-

tice şi teoretice. Metoda cercetării sistemice, expresie a gîndirii dialectice din ştiinţele contemporane, este opusă deopotrivă materialismului metafizic şi *reducţionismului logic-pozitivist*. De acest lucru şi-a dat perfect de bine seama şi Ludwig von Bertalanffy care afirmă că epistemologia sistemelor este profund deosebită de pozitivismul logic şi de empirismul acesteia [2]. În timp ce epistemologia pozitivismului logic se întemeiază pe tezele fizicalismului, pe încercarea de a reduce fenomenele biologice, neurofiziologice şi sociale la complexe de fenomene fizice elementare, ignorînd dictonul aristotelic despre ireductibilitatea întregului la suma părţilor sale, teoria sistemelor propune concepte şi categorii noi (interacţiune, comportament, structură, informaţie, stabilitate, finalitate etc.) pentru caracterizarea sistemelor integrale complexe a căror funcţionare este determinată de mai multe variabile.

Legată organic de rezultatele cercetărilor experimentale din biologie, psihologie şi ştiinţele tehnice, de metoda modelării şi de tehnicile de calcul formal, inclusiv de modelarea pe calculator, ştiinţa sistemelor este un instrument puternic al *raţionamentului prin analogie*, al ipotezelor euristice cu caracter de explorare şi, totodată, un mijloc de întemeiere a deciziilor umane. Prin aplicaţiile ei în automatizare, teoria sistemelor ne apare ca o pîrghie importantă în vederea realizării progresului economic şi social.

[2] Ludwig von Bertalanffy, *The history and Status of general Systems theory*, în *Trends in General Systems Theory*, edited by George Klir, Edit. John Willey-Interscience, N.Y. London, 1973, p. 37.

CU PRIVIRE LA CONTRADICŢIILE INTERNE ALE FENOMENELOR FIZICE

DE

NICOLAE BĂRBULESCU

Dacă între oamenii de ştiinţă şi filozofii idealişti au existat în toate timpurile neînţelegeri grave, cu neputinţă de rezolvat, în schimb între oamenii de ştiinţă şi filozofii materialişti (dialecticieni) s-a înregistrat mai totodeauna o înţelegere deplină.

Legătura dintre ştiinţă şi filozofia materialist-dialectică este aşa de strînsă în zilele noastre, încît obligă pe orice om de ştiinţă să posede cunoştinţe filozofice, după cum obligă pe filozofi să aibă cunoştinţe ştiinţifice.

Totuşi, dacă se constată cîteodată nepotriviri, mai mari sau mai mici, între unele afirmaţii cu caracter filozofic şi unele date, respectiv opinii ale unor oameni de ştiinţă, să ne amintim de o dublă observaţie pertinentă a fizicianului Jánossy Lájos: „filozofii vorbesc adesea despre problemele fizicii fără să ştie destulă fizică, din care cauză fac tot felul de afirmaţii naive", cu completarea la fel de îndreptăţită: „...dacă îi criticăm pe filozofii insuficient de competenţi în problemele fizicii, trebuie, în numele dreptăţii, să criticăm şi pe fizicienii care, neavînd suficientă pregătire filozofică, se exprimă deseori necugetat despre problemele filozofiei" [1].

În multe cazuri neconcordanţele sînt repede înlăturate, descoperindu-se eroarea şi stabilindu-se modul cum poate să fie înlăturată. Bunăoară, cînd fizicienii au anunţat descoperirea fenomenului pe care l-au denumit „materializarea energiei", s-a arătat de către filozofii, materialist-dialecticieni că denumirea nu este corectă, întrucît se interpretează greşit fenomenul respectiv. În realitate este vorba de o transformare a materiei dintr-o formă în alta: din forma radiantă (cîmp) materia trece în forma ponderală (substanţa). Am arătat că ceva analog se întîmplă şi cu substanţa, care poate trece prin diverse stări de agregare [2].

Sînt însă şi situaţii în care insuficienta preocupare a unor oameni de ştiinţă pentru

[1] *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 80.

[2] N. Bărbulescu, *Bazele fizice ale relativităţii einsteiniene*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, p. 141—143.

problemele filozofice mai apropiate de domeniul lor de activitate se conjugă cu perseverența, mai ales în unele manuale de filozofie, a vehiculării dogmatice a unor propoziții filozofice formulate în veacul trecut, cînd datele științifice nu erau suficient aprofundate filozofic și cînd, dealtfel, aceste date nu erau suficient de clare și precise nici pentru oamenii de știință.

În cele ce urmează ne vom referi la două cazuri și probleme filozofice de acest fel.

Este vorba, mai întîi, despre *contradicția mișcării mecanice*, semnalată de clasicii marxismului și care merită să fie readusă în discuție, deși în ultima vreme, la noi, a început să fie dată uitării [3]. Sînt, însă, cercetători, cum remarcă îndreptățit Stelian Popescu, care cred că „știința a rezolvat problema contradicției mișcării, acceptînd o judecată dialectică de forma: « un mobil se găsește și nu se găsește în același timp în același loc »" [4].

De asemenea, într-un manual mai vechi de materialism dialectic, citim: „Cea mai simplă formă de mișcare, deplasarea corpului în spațiu, este o contradicție, o unitate de contrarii între continuitatea și discontinuitatea spațiului și timpului. Un corp ce se mișcă se află în fiecare moment într-un anumit punct (deoarece corpul există în mod real în spațiu și timp) și în același timp nu se află în acel punct (deoarece suferă procesul de deplasare). Permanenta apariție și rezolvare a acestei contradicții este însăși mișcarea mecanică" [5].

Această idee, că un corp în mișcare se găsește și nu se găsește în același timp într-un anumit punct de pe traiectorie, pare cu totul bizară omului de știință. În manualele de mecanică n-am întîlnit o astfel de afirmație. Din punct de vedere științific, un corp în mișcare se găsește într-un anumit moment într-un punct de pe traiectorie, iar în momentul următor (și nicidecum în același moment) se găsește în alt punct. Numai că această frază nu dezvăluie vreo contradicție a mișcării, ci constituie o *simplă descriere* a ei.

Faptul îl remarcă, judicios, și manualul de materialism dialectic apărut în anul 1973: „...mult discutata contradicție a deplasării mecanice reprezintă doar *o descriere a acestei deplasări* ca unitate a stabilității și nestabilității... ea nu cuprinde nici o indicație cu privire la cauzele deplasării mecanice" [6].

Într-un alt manual de materialism dialectic, strădania de a elucida filozofic (nu științific) contradicția mișcării mecanice se întemeiază pe afirmații pe care omul de știință nu le poate accepta. Bunăoară, autorii lui scriu: „Teza că un corp în mișcare se află în fiecare moment dat numai în punctul dat al spațiului *mortifică* mișcarea. Mișcarea este transformată într-o sumă de stări de repaus" [7]. Este exact argumentul lui Zenon, prin care se susține că o săgeată în zbor se află în repaus. Am arătat mai de mult [8] în ce constă eroarea raționamentului lui Zenon. Cînd o săgeată zboară ea se *află*, susține Zenon, la un moment dat într-un anumit loc. Dar dacă se află înseamnă că *stă* în acel loc; cu alte cuvinte, în cursul mișcării ei, săgeata stă pe loc! La concluzia aceasta se ajunge din cauza unei exprimări incorecte. În adevăr, în timpul zborului săgeata *nu se află* la un anumit moment într-un anumit loc ci *trece* prin acel loc. În felul acesta postulăm ca element al mișcării tot o mișcare și nu nemișcarea, cum face în mod nepermis Zenon. După cum se vede, identitatea dintre argumentul lui Zenon din antichitate și cel invocat de unii autori contemporani este evidentă.

Pentru a ajunge la *contradicția reală a mișcării* trebuie să analizăm fenomenul mecanic, să pătrundem în adîncul lui și să exprimăm corect datele științifice pe care le putem scoate la iveală. Este, dealtfel, calea recomandată de Stelian Popescu, cînd susține că: „In perspectiva concepției materialist-dialectice despre mișcare ca unitate a contrariilor, trebuie să fie precizat *modul în care teoria științifică reflectă mișcarea și, în general, contradicțiile* existente în lumea obiectivă, care este drumul urmat de știință în această problemă" [9]. Din păcate, recomandarea aceasta nu a fost urmată de către cercetătorii problemei, socotindu-se probabil că singură filozofia ar fi chemată să precizeze lupta contrariilor, făcînd abstracție de ceea ce spune și stabilește știința cu privire la esența mișcării.

Să considerăm un punct material; cînd se află în repaus, el are un singur parametru de stare, anume masa *m*. După cum se știe,

---

[3] *Filozofie. Materialism dialectic și istoric*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976.

[4] Stelian Popescu, *Contradicția dialectică în problema obiectului microfizic*, în *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*, București, Edit. politică, 1959.

[5] Ministerul Învățămîntului, *Materialism dialectic. Manual*, București, Edit. politică, 1963, p. 242.

[6] Ministerul Educației și Învățămîntului, *Materialismul dialectic. Prelegeri*, București, Edit. politică, 1973, p. 361 (subl. ns.).

[7] *Bazele filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1959, p. 299. (subl. ns.).

[8] N. Bărbulescu, *Cunoașterea științifică*, Edit. Casa Școalelor, 1946, p. 35.

[9] Stelian Popescu, *op. cit.* (subl.ns.).

acest parametru măsoară inerția punctului: cu cît masa punctului este mai mare, cu atît el manifestă o tendință mai mare de a se opune la orice variație a stării lui de repaus, adică la trecerea de la repaus la mișcare. Astfel, inerția punctului material „se luptă" în orice moment cu factorii care ar tinde să pună punctul în mișcare, ceea ce dovedește că trecerea unui punct material (sau a unui corp) de la repaus la mișcare este un proces dialectic, în care două tendințe se înfruntă între ele.

Presupunem acum un punct material în mișcare variată; de data aceasta el are doi parametri de stare: masa m și viteza v. Pentru a produce mobilului o variație a stării de mișcare trebuie să-i variem impulsul $\vec{K} = m\vec{v}$:

$$\Delta\vec{K} = m\Delta\vec{v} + \vec{v}\Delta m.$$

După cum se vede, variația $\Delta\vec{K}$ a impulsului nu se regăsește toată în variația $m\Delta\vec{v}$ a stării de mișcare; o parte din această variație este preluată de factorul $\vec{v}\Delta m$. Deci, cînd viteza unui mobil variază, trebuie să se producă concomitent o variație a masei care, prin factorul $\vec{v}\Delta m$ să reducă din efectul cinetic. În felul acesta, la mișcarea variată tendința de variație a vitezei se luptă în tot momentul cu tendința de variație a inerției lui. Această tendință de variație a vitezei mobilului constituie cel de al doilea factor al luptei contrariilor în cazul mișcării mecanice.

Așadar, *la orice variație de stare (de repaus sau de mișcare) a unui punct material, se produce o luptă între două contrarii, care se manifestă prin cei doi parametri de stare: masa* **m** *și viteza* **v**. *Cînd viteza* **v** *a mobilului tinde să crească, inerția lui se opune acestei creșteri, intensificîndu-se și ea, ceea ce se traduce prin creșterea masei.*

Iată un rezultat important la care conduce lupta dialectică a contrariilor, în cazul mișcării mecanice: masa mobilului trebuie să varieze odată cu viteza lui. Fizica a ajuns la acest rezultat numai pe la sfîrșitul secolului trecut, infirmînd postulatul mecanicii clasice după care masa nu ar depinde de viteză. Teoria relativității a regăsit această proprietate a masei, ceea ce a constituit unul din marile ei succese. Faptul că dialectica materialistă ne permite să luăm cunoștință de variația calitativă a masei, cu viteza mobilului respectiv, este o dovadă în plus de existența luptei contrariilor în mișcarea mecanică, în care factorii contradicției sînt masa (inerția) și viteza.

Cînd vorbim despre „lupta contrariilor" trebuie să avem totdeauna în vedere existența unui proces în plină desfășurare. Acest proces poate fi (după terminologia întîlnită astăzi în manualele de materialism-dialectic): dezvoltare, devenire progresivă (sau regresivă), evoluție (sau involuție). În mecanică, atunci cînd un sistem se găsește în echilibru (nici un parametru de stare nu variază) există în cuprinsul lui contrarii latente, care nu se luptă între ele. Bunăoară, să considerăm un punct material în mișcare rectilinie și uniformă. Starea lui dinamică se definește tot prin cei doi parametri despre care am vorbit: masa m și viteza v. Deoarece acești parametri sînt constanți în tot timpul unei astfel de mișcări, nu se produce nici o luptă între ei; nevariind viteza mobilului, inerția lui nu are de ce să varieze, așa că nu poate să apară o luptă între acești factori. Ceea ce înseamnă că mișcarea rectilinie-uniformă a unui punct material se desfășoară fără lupta contrariilor și, deci, această mișcare nu constituie un proces de devenire.

Infirmă, oare, acest caz generalitatea legii dialectice a luptei contrariilor? Cîtuși de puțin, deoarece mișcarea rectilinie-uniformă nu are o realitate fizică, ci numai matematică. După principiul inerției, numai un punct material izolat poate să aibă o astfel de mișcare. Or, dialectica susține că în lume există o interacțiune universală, care împiedică realizarea stării de izolare a punctelor materiale. Nici un mobil real nu poate să execute o mișcare, complet izolat de restul lumii, astfel că viteza lui (în mărime și direcție) nu se poate menține constantă un timp mai îndelungat. Intervin mai totdeauna fenomene de frecare (externă sau internă), datorită cărora mișcarea tuturor mobilelor se încetinește treptat. Pierderea de viteză aduce după sine micșorarea masei mobilului, ceea ce dă naștere luptei contrariilor.

Numai în felul acesta, după opinia mea, poate fi înțeleasă de către omul de știință unitatea și lupta contrariilor, *în cazul mișcării mecanice*. Cu mobilul care este și totodată nu este într-un punct de pe traiectorie, fizicianul nu se poate împăca, deoarece o atare formulare *reduce* opoziția dialectică din realitate *la o contradicție logică în termeni*. Dacă mișcarea reală prezintă contrarii, știința trebuie să le identifice și să le dea expresia dialectică în termenii ei, ai științei.

Trecem acum la cea de *a doua problemă*.

Într-un manual de materialism dialectic menționat anterior[10] este expusă, după însemnările lui V. I. Lenin, ceea ce autorii

[10] Ministerul Învățămîntului, *Materialism dialectic. Manual*, 1963, p. 242.

numesc „o schemă sugestivă" a universalității contradicțiilor :

„În matematică, + și —. Diferențială și integrală.
«mecanică, acțiunea și reacțiunea.
«fizică, electricitatea pozitivă și negativă.
«chimie, asocierea și disocierea atomilor.
«știința socială, lupta de clasă".

Precizăm, mai întîi, că această „schemă" nu are în contextul ei asemenea virtuți. Dealtfel, după opinia mea, ea nu reprezintă cîtuși de puțin universalitatea contradicțiilor. Cum se poate ca + și — din matematică să reprezinte o contradicție, cînd nu intervine aici nici un proces de devenire (dezvoltare)? Ce proces de dezvoltare (devenire) se produce prin „lupta" dintre diferențială și integrală? De asemenea, nu se înțelege cum simpla prezență a electricității pozitive și negative poate să reprezinte o contradicție cînd nu se specifică procesul respectiv de dezvoltare?

Este de neînțeles și afirmația autorilor manualului că : „Atomul reprezintă o unitate contradictorie între nucleu (cu sarcină pozitivă) și învelișul electronic (cu sarcină negativă)" [11]. Ce proces de dezvoltare se produce cu atomul, cînd este știut că, în mod obișnuit, nucleul se află în echilibru cu învelișul său electronic? Astfel de exemple nu ni se par cîtuși de puțin adecvate, deoarece nu se indică (și nici nu vedem cum s-ar putea indica !) procesele de dezvoltare, bazate pe lupta contrariilor cuprinse în tabela precedentă. A vorbi despre contrarii, fără a specifica *procesul* real, natural în cadrul căruia se desfășoară lupta lor, înseamnă a nu spune nimic din punct de vedere *dialectic*.

În încheiere mă voi referi la o lege cunoscută de mult timp în fizică sub numele de *principiul deplasării echilibrului*, sau *principul echilibrului mobil*. I se mai spune și *principiul lui Le Châtelier-Braun*, după numele savanților care l-au impus ca lege generală a fenomenelor fizice. (Denumirea de „principiu" nu mai convine astăzi, întrucît s-a arătat că este vorba de o lege, putînd fi demonstrată cu ajutorul principiului II al termodinamicii). Deoarece această lege a fost descoperită și studiată inițial de fizico-chimiști (van't Hoff, Le Châtelier), ea se întîlnește mai mult în manualele de chimie-fizică, de pildă în manualul lui H. M. Carapetianț [12], unde însă, contrar așteptărilor, i se dă o formulare care nu permite să întrezărim legătura cu legea dialectică a luptei contrariilor. A existat, totuși, în trecut un impunător tratat de fizică generală, datorat lui O. D. Chwolson, fost profesor de fizică la universitatea din Leningrad, în care această lege este expusă pe opt pagini, în ediția franceză din 1910 [13]. La noi, manualele de fizică nu menționează această lege, cu excepția manualului meu de fizică moleculară [14]. De asemenea, nici manualele de materialism dialectic nu se referă la această lege cu implicații atît de importante în filozofie.

Iată cum prezintă O. D. Chwolson această lege. Să considerăm un corp sau un sistem supus la transformări, care se traduc prin variația cel puțin a unui parametru de stare. Principiul deplasării echilibrului indică în ce sens variază acest parametru, dacă el devine mai mare sau mai mic. Enunțul principiului este următorul : *orice acțiune exterioară produce într-un corp sau într-un sistem o transformare al cărei sens este în așa fel, ca rezistența opusă de corp sau de sistem acțiunii exterioare să crească.* Dar, pentru a determina în care caz rezistența crește, trebuie să cunoaștem în prealabil un alt fenomen fizic, ce poate avea loc în corpul sau în sistemul considerat. Principiul la care ne referim presupune, deci, întotdeauna o relație determinată între sensurile respective a două transformări care pot avea loc în corpul sau sistemul respectiv. Dacă una dintre transformări este cunoscută, principiul indică necesitatea producerii celei de a doua și sensul în care ea se desfășoară.

Acest principiu poate fi formulat și într-altfel. Cînd corpul se transformă, se produce variația directă a unui parametru oarecare x, care determină starea corpului sau a sistemului. În același timp un alt parametru y variază în așa fel, ca variația parametrului x să se micșoreze.

Transformarea care are loc în corp (variația parametrului y) mărește deci puterea de rezistență a corpului împotriva acțiunii exterioare, care tinde să-i modifice starea. Corpul se apără, ca să zicem așa, împotriva acțiunii exterioare și tinde, într-un fel oarecare, să o slăbească tot mai mult. Se mai poate spune că corpul are tendința să-și mențină, pe cît este posibil, starea sa, fără nici o schimbare.

În tratatul său de fizică, O. D. Chwolson indică o serie de exemple, din toate capitolele fizicii, arătînd cum se aplică de fiecare dată principiul deplasării echilibrului. Reproducem, aici, numai considerațiile referitoare la primul capitol.

---

[11] *Ibidem.*

[12] M. H. Carpetianț, *Termodinamica chimică*, București, Edit. tehnică, 1953, p. 99.

[13] O. D. Chwolson, *Traité de Physique*, tome troisième, seconde fascicule, p. 476—483, Paris, 1910.

[14] N. Bărbulescu, *Fizica moleculară și căldura*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1962, p. 450.

Presiunea exterioară, care acționează asupra unui corp, crește la un moment dat. Parametrul direct interesat este aici volumul v al corpului, deci $x = y$. Micșorarea lui v este însoțită de variația temperaturii, astfel că $y = t$. În ce sens se produce această ultimă variație? După principiul deplasării echilibrului, variația lui t trebuie să crească puterea de rezistență a corpului contra acțiunii exterioare, care tinde să-i micșoreze volumul; trebuie, deci, să se producă o creștere de volum. De unde rezultă imediat că: un corp care se dilată prin încălzire, trebuie să se încălzească prin comprimare.

În manualul meu de fizică moleculară am dat o altă definiție acestui principiu, pentru a scoate mai bine în evidență analogia cu legea dialectică a luptei contrariilor: *cînd un sistem începe să se transforme sub acțiunea unei cauze externe sau interne, apare în sistem o transformare suplimentară, care tinde să slăbească pe prima (cu alte cuvinte se produce în sistem o luptă între două efecte contrarii).*

Este regretabil că manualele de fizică și cele de filozofie dialectică nu scot în evidență caracterul dialectic al celor mai importante fenomene din fizică.

Un alt fenomen fizic important, avînd un caracter dialectic prin excelență, este *inducția electromagnetică.* Am subliniat în altă parte că legea lui Lenz, prin care se precizează sensul curentului indus, este de esență pur dialectică: „Ea reflectă prima lege a dialecticii, întrucît exprimă lupta contrariilor, lupta dintre fluxul magnetic indus și fluxul magnetic inductor"[15]. Caracterul dialectic al legii lui Lenz l-am redat mai precis în manualul de fizică moleculară menționat: „Cînd variem fluxul inducției magnetice, care străbate un circuit, ia naștere un curent electric, al cărui flux magnetic se opune variației fluxului magnetic inductor. Astfel, producerea fenomenului de inducție electromagnetică apare ca lupta între două contrarii: fluxul magnetic indus și fluxul magnetic inductor". Am încercat totodată să descifrez existența acestei „lupte a contrariilor" la toate fenomenele de inducție ce se pot imagina, generalizînd astfel legea lui Lenz, cunoscută numai pentru inducția electromagnetică[16]. Am fost tentat să fac această generalizare, condus de legea filozofică a luptei contrariilor, ceea ce dovedește că ideile fundamentale ale materialismului dialectic pot fi o bună călăuză în cercetarea științifică.

[15] N. Bărbulescu, *Elemente de fizică generală*, ed. II, Edit. didactică și pedagogică, 1962, p. 561.

[16] *Ibidem.*

O METODOLOGIE DIALECTICĂ DE STUDIERE A VIITORULUI

DE

PAVEL APOSTOL

Prin „metodologie a cunoașterii științifice" înțelegem:

— (*A*) teoria generală a metodelor de cunoaștere științifică și a regulilor de folosire a acestora;

— (*B*) practica științifică de folosire a acestor metode, în conformitate cu principiile și regulile stabilite în (*A*).

Vom defini „metoda de cunoaștere"[1] drept o serie ordonată — program și/sau strategie — de operații de achiziționare, prelucrare și verificare de informație, formulată în limbaj (de obicei specializat) de comunicare umană. Operațiile amintite sînt condiționate între ele (ordinea sau succesiunea lor nefiind indiferentă), finalizate (urmăresc un scop) în vederea constituirii unui sistem consistent de enunțuri adevărate (sau considerate ca atare) care reproduce, sub forma unui model ideal (mintal), — avînd un grad de adecvare, respectiv de congruență determinată, — un original.

Totalitatea metodelor aplicate în vederea obținerii unui rezultat cognitiv sau a atingerii unui scop cognitiv anumit (o cantitate determinată de informație, interpretată drept cunoștință adevărată) formează un *sistem de*

[1] P. Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969, p. 93 și urm.; cf. și studiile noastre în: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1966, nr. 12, și „Dialectica", vol. 26, nr. 24, 1972.

metode. În cadrul unui sistem de metode de cunoaștere, fiecărei metode în parte i se poate atribui o *valoare epistemică* determinată (eficacitate cognitivă) și în legătură cu aceasta o anumită *valoare* și funcție *metodologică*.

Regulile de formare a unui sistem de metode reprezintă *principiile* sale. În raport cu valoarea epistemică și valoarea, respectiv funcția metodologică a fiecărei metode, principiile stabilesc ordinea specifică a acestora pentru fiecare situație epistemică (de cunoaștere științifică) dată.

Factorii informaționali care condiționează aplicarea unui sistem de metode sînt: (*a*) informații despre natura „obiectului" cunoașterii (ontologia acestuia), (*b*) informații despre scopul sau obiectivul epistemic (ce anume scop se urmărește în procesul cunoașterii științifice), (*c*) informații despre strategia sau programul de cercetare, principiile și metodele alese, împreună cu ordinea aplicării acestora din urmă, (*d*) informații despre desfășurarea programului sau a strategiei menționate la (*c*), inclusiv despre atingerea scopului urmărit.

În conformitate cu definiția dată studierii viitorului [2], metodologia acesteia va reprezenta, de fapt, o *metodologie științifică de elaborare a unor modele (strategice) de creare a viitorului de către un subiect istoric colectiv determinat*.

Într-o primă aproximație, am propus o depășire a ceea ce a fost numit „criza studierii viitorului" și prin elaborarea unor *sisteme de metode de studiere a viitorului*, în care metodele și tehnicile proliferate într-un număr mare, dar folosite, de obicei, numai izolat, să fie *integrate* în funcție de valoarea lor epistemică și metodologică.

Un asemenea demers nu este deloc ușor, presupunînd un travaliu meticulos. Acesta debutează bineînțeles, cu stabilirea domeniului de evenimente pentru care o metodă sau alta poate fi *validată* [3]. Odată determinată aria de validitate a acesteia, urmează precizarea valorii și a funcției sale metodologice [4] în cadrul sistemului de metode creat în vederea realizării unui program sau a unei strategii de cercetare.

Integrarea metodelor într-un sistem sau elaborarea unei strategii de cercetare în perspectiva unei abordări integrative (*integrative approach*, — J. Mellale) [5] necesită precizări în continuare.

Vom înțelege metodele prospective drept procedee de *simplificare, abstractizări izolatoare* care sesizează numai un aspect determinat al obiectului, prin eliminarea celorlalte. Pe cît de eficace este acest demers pentru descrierea unei laturi sau a alteia, pe atît de impropriu va fi pentru sesizarea complexității. Cu ajutorul fiecăreia dintre metodele studierii viitorului putem construi *un anume model* [6] de creare a viitorului. Este însă vorba de *modele-asemenea* ce prezintă *unele* proprietăți comune cu sistemul (obiectul) original, dar nu de un *model adevărat* (în același timp, analog și omolog cu originalul). Un model adevărat se caracterizează prin *aceleași* relații analitice ca și originalul (făcînd abstracție de factorii de transformare) și, totodată, prin aceea că pentru fiecare element al sistemului există un element corespunzător în model. Or, metodele curente de previziune reprezintă mijloace de construire a unor modele-asemenea, nu și a unor modele adevărate. Firește, nu dispunem de *o* metodă de elaborare a unui model adevărat al viitorului. De aceea, o apropiere asimptotică de modelul adevărat se realizează prin *totalizarea dialectică a unor metode*, formînd amintitele sisteme de metode, precum și a modelelor corespunzătoare.

Integrarea metodelor și a rezultatelor aplicării acestora (a modelelor respective de creare a viitorului) nu înseamnă o simplă *însumare* sau *agregare*. Integrarea aceasta este, de fapt, o *totalizare dialectică* în care „ne-adevărul" unora sau altora dintre metode și modele nu duce la excluderea acestora, ci la găsirea „adevărului" care constă în totalitatea sau într-o totalitate de metode și modele.

Pentru o asemenea integrare nu poate fi stabilit un algoritm analitic, ci intervin întotdeauna criterii de conținut (intensionale): criterii impuse (*1*) de caracteristicile ontologice ale obiectului cercetării, (*2*) de obiectivele epistemice și (*3*) de obiectivele pragmatice.

În mod evident, metodele și rezultatele aplicării lor, modelele obținute, nu oferă *modelul adevărat* al creării viitorului, dar integrarea lor ne conduce la modele *mai apropiate* de un model adevărat decît o *anumită* metodă

---

[2] P. Apostol, *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București, Edit. politică, 1975, p. 36—38, 185 și urm.

[3] Înțelegem prin validarea unei metode sau tehnici de explorare a viitorilor determinarea mulțimii de evenimente, relații și proprietăți pentru cunoașterea cărora acestea au *o valoare epistemică pozitivă*, permițînd fundamentarea rațională a unor enunțuri viitoriste (previzionale, prognostice etc.).

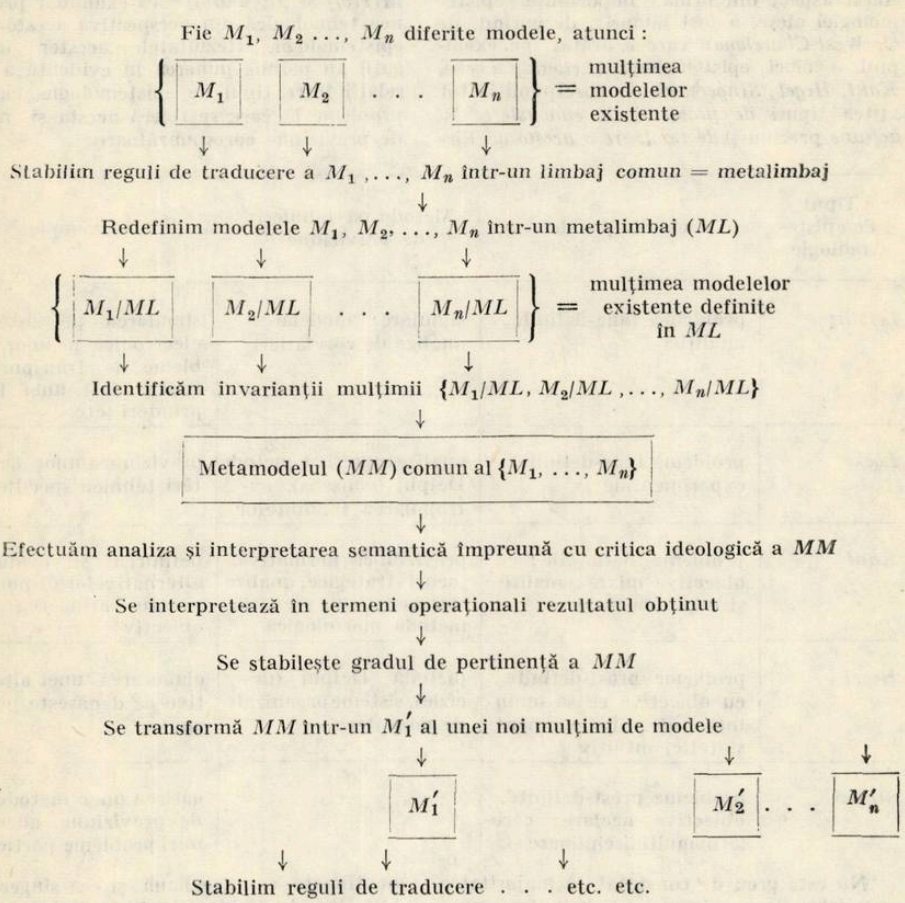
[4] Adică, a statutului ierarhic al metodei considerate într-un sistem de metode și într-o strategie de cercetare, cu alte cuvinte, a capacității sale de a duce, cu maximum de probabilitate, la atingerea scopului investigației.

[5] J. McHale, *The Future of the Future*, Braziller, New York, 1969.

[6] Cf. definirea modelului, în *Cibernetică...*, p. 94—95, 149 și urm.

și un *anumit* model (asemenea). De regulă, fiecare metodă și fiecare model corespunzător sesizează, respectiv „spune ceva" despre obiect (original), dar congruența cu acesta (construirea unor modele din ce în ce mai adevărate) se realizează prin integrarea metodelor în sisteme din ce în ce mai complexe (și mai flexibile), precum și a modelelor în mulțimi structurate.

Deși, deocamdată, nu o prezentăm într-o formă riguroasă, integrarea unor modele disparate — în parte congruente, în parte incongruente — constituie un demers după cum urmează : [7]



De fapt, valoarea *metodologică* a demersului de mai sus este condiționată de acuratețea (1) analizei și interpretării semantice, adică a raportării modelului la caracteristicile ontologice ale originalului, (2) a analizei (criticii) ideologice a scopurilor și obiectivelor incluse și (3) a epistemologiei presupuse.

Precum se știe, dintre metodele de previziune unele sînt apte, de pildă, să sesizeze stabilitatea, continuitatea, altele, dimpotrivă, discontinuitatea. Primelor li se asociază o ontologie a continuității, adică metoda presupune că originalul e stabil, ultimelor — o ontologie a discontinuității, adică se presupune că acesta se află în continuă transformare. Aceste presupuneri depind, desigur, de datele despre originalul de care dispunem, dar o analiză ideologică dezvăluie că în alegerea unei ontologii sau a alteia pot interveni și interese sociale (de clasă, de grup). Ca atare,

[7] Cf. articolul nostru, *Glanz und Elend der Zukunftsforschung*, în : *„Analysen und Prognosen"*, mai 1976, precum și raportul, prezentat la reuniunea de la Hamburg (Haus Rissen) sub egida Clubului de la Roma, aprilie 1976.

critica iedologică poate invalida și ea opțiunea pentru o anumită metodă în perspectiva altor interese sociale decît cele avute în vedere inițial. În sfîrșit, în cazul fiecărei metode se poate stabili că ea se bazează pe o anumită concepție epistemologică, înțelegînd cunoașterea științifică și metodologia sa într-un anumit fel. Acest aspect din urmă, importanța epistemologiei alese, a fost lămurit, de curînd, de *C. West-Churchman* care a arătat, pe exemplul a cinci epistemologii (*Leibniz, Locke, Kant, Hegel, Singer*), că ele corespund la tot atîtea tipuri *de probleme de cunoaștere*[8] *și acțiune* precum și *de rezolvare a acestora*. Fiecare din aceste epistemologii poate oferi principii de rezolvare (chiar computerizată) de probleme *într-un anumit domeniu* și, ca atare, oferă o bază pentru un program corespunzător de simulare pe calculator a soluționării acelei anume clase de probleme.

Dezvoltînd această perspectivă, *I. I. Mitroff* și *M. Turoff*[9] au examinat previziunea tehnologică din perspectiva acestor cinci epistemologii. Rezultatele acestor investigații au permis punerea în evidență a unor relații între tipul de epistemologie, clasa de probleme la care se referă acesta și metoda de previziune corespunzătoare:

Tipul de epistemologie	Clasa de probleme	Metode (și tehnici) de previziune	Exemple
Leibniz	probleme bine-definite, analitice	simulare, modelare, analize de corelație	simularea pe sisteme electronice a unor probleme de transport, a funcționării unei întreprinderi etc.
Locke	probleme bine-definite, experimentale	analize regresive, metoda Delphi (consens), extrapolarea tendințelor	previziunea unor dezvoltări tehnice specifice
Kant	probleme definibile; cu obiective mixte: analitice și experimentale	previziunea normativă, jocuri strategice, analize cost-beneficiu, scenarii, metoda morfologică	definirea și evaluarea alternativelor disponibile pentru atingerea unui obiectiv
Hegel	probleme prost-definite; cu obiective ce se opun între ele; raționament sintetic, intuitiv	metoda Delphi (decizie), sisteme organizate de dezbatere	elaborarea unei alternative ce depășește pe cele opuse
Singer	probleme prost-definite, obiective neclare; corelații multidisciplinare	—	găsirea unei metodologii de previziune adecvată unei probleme particulare

Nu este greu de constatat că majoritatea metodelor de previziune este tributară unor poziții epistemologice unilaterale [raționaliste — *Leibniz*, sau empiriste — *Locke*, sau criticiste (kantiene)] adecvate doar rezolvării unor probleme ce pot fi aduse într-o formă simplă și definite analitic. O atenție deosebită merită ultimele două poziții epistemologice menționate, cea hegeliană și cea singeriană*. Atît *Churchman* cît și *Mitroff-Turoff* intuiesc o ieșire din criza epistemologică a studiilor asupra viitorului printr-o *epistemologie dialectică*. Aici nu discutăm dacă interpretarea dialecticii hegeliene, dată de ei, este satisfăcătoare sau nu. Semnificativ și important este

[8] C. West Churchman, *The Design of Inquiring Systems*, Basic Books, New York, London, 1971; cf. și obiecțiunile noastre în „Theory and Decision", nr. 5, 1974.

[9] I. I. Mitroff, M. Turoff, *Technological Forecasting: Science and/or Mythology*, în „Technological Forecasting and Social Change", 6 (1973), p. 113 și urm.

* Filozofia lui Ch. Singer este o combinație a pragmatismului și hegelianismului.

că *prin logica internă a dezvoltării studiilor asupra viitorului s-a maturizat convingerea cu privire la dialecticitatea procesului de abordare prospectivă.*

Pasul hotărîtor în direcția *metodologiei dialectice materialiste* constă, însă, în :

(*I*) determinarea obiectului studiilor asupra viitorului ca domeniul posibililor definiți în termeni de realizabilitate și dezirabilitate (și complementar, înțelegerea viitorului ca o creație efectivă a oamenilor reali, acționînd în condiții real-obiective) ;

(*II*) înțelegerea dependenței epistemologiei studiilor asupra viitorului de ontologia sa (indicată la punctul precedent) ;

(*III*) stabilirea dependenței metodelor și modelelor viitoriste de ontologie și epistemologie ;

(*IV*) admiterea dependenței metodelor, și modelelor de opțiuni axiologice și ideologice ;

(*V*) recunoașterea necesității de a depăși tendințele *reducționiste* existente atît în domeniul metodelor, cît și în acela al ontologiei și epistemologiei.

Acest reducționism — echivalent cu o abordare ,,metafizică", în sensul în care *Hegel*, *Engels* sau *Lenin* folosesc termenul — are cîteva teze de bază :

(*1*) există *o* metodă, și una singură,

(*2*) există *un* model, și unul singur,

(*3*) există *o* modalitate de cunoaștere rațională, și una singură,

(*4*) viitorul trebuie să fie ca un obiect (lucru) spre a putea vorbi despre el cu sens și, ca atare, este neutru, sub aspect ideologic.

Am respins pînă acum aceste teze, arătînd că :

(*1'*) nu există *o* metodă, una singură, ci *o mulțime structurată de metode* (sisteme de metode),

(*2'*) există o mulțime structurată de modele, și nu un singur model pertinent,

(*3'*) modalitatea de cunoaștere adecvată constă în folosirea integrată a tuturor metodelor cunoașterii științifice,

(*4'*) viitorul nu este obiectual (nu este ca un obiect, un lucru), ci este un proiect de creație socială complexă înfăptuit prin intermediul acțiunii umane, de aceea presupune angajare ideologică.

Metodologia, epistemologia și ontologia prin care poate fi depășit reducționismul se constituie pe baza principiilor dialecticii materialist-istorice.

După cum a reieșit din cele spuse pînă acum, criza în teoria și metodologia studiilor asupra viitorului se datorește îndeosebi pretențiilor exclusiviste de *a reduce* metodologia la una sau la cîteva metode. Or, abordarea dialectică — spre care s-au făcut primii pași — constă în recunoașterea :

(*a*) validității și valorii metodologice *limitate* a metodelor și tehnicilor existente,

(*b*) necesității de a opera cu sisteme de metode flexibile, adaptabile caracteristicilor ontologice ale obiectului *,

(*c*) naturii intrinsec dialectice a domeniului explorat de studiile asupra viitorului, dialecticitate ce determină manifestarea stocastică a evenimentelor înscrise în cîmpul viitorilor posibili.

În această privință *din urmă*, s-au făcut progrese remarcabile. *Problemele sociale globale* a căror rezolvare este proiectată, prognozată sau planificată *nu fac parte din clasa problemelor bine-definite*[10], analitice, cum pretindeau concepțiile reducționiste. Ele sînt probleme ,,păcătoase" (*wicked*) adică ,,prost-definite" din punct de vedere analitic, ceea ce înseamnă că asemenea probleme :

— nu au o formulare definitivă, ci se *reformulează* necontenit ;

— nu au o regulă de delimitare, căci se află cuprinse într-un context social guvernat de cauzalitate structurală, de tip cibernetic ;

— soluțiile nu se supun în exclusivitate unei raționalități logice formale (adevărat, fals), ci uneia pragmatice (în situația dată : bine, rău) ;

— nu există o probă ultimă și nemijlocită pentru testarea soluției ;

— *soluțiile nu pot fi amînate și nici căutate* prin metoda ,,încercare și eroare" ;

— nu au o mulțime de soluții, ce poate fi scrisă exhaustiv ;

— au un caracter de unicitate ;

— orice problemă de acest fel este și simptomul unei (unor) alte probleme.

Domeniul acțiunii umane la care se referă studiile asupra viitorului se caracterizează

---

* O meritorie încercare de operaționalizare a unei metodologii flexibile în cercetarea prospectivă o constituie la noi, concepția prezentată de colectivul de la Centrul internațional de metodologie pentru studii asupra viitorului și dezvoltării de la București vizînd găsirea unor căi de abordare a complexității sociale. Aceasta constă în constituirea unei metodologii denumită a *multimodelării deschise*. În abordarea unei probleme sau a unui domeniu se construiesc mai multe modele reprezentînd *perspective* diferite. Deschise între ele, aceste modele multiple pot fi total sau parțial convergente sau divergente, permițînd astfel o continuă optimizare a gradului lor de pertinență.

[10] H. W. J. Rittel, M. M. Webber, *Dilemas in a General Theory of Planning*, în ,,Policy Science", 4 (1973), p. 155 și urm.

prin probleme ce se refuză unei tratări analitice cu pretenții de exhaustivitate și exclusivitate. Vom vedea că această situație a determinat și transformări notabile în dezvoltarea aparatului matematic.

După cum se știe, depășirea situației de criză în studierea viitorilor a fost și este căutată în *abordarea sistemică*. Aceasta cu atît mai mult cu cît orientarea studiilor asupra viitorului spre problemele de proiecție, prognoză și planificare socială *globală* a impus necesitatea găsirii unui instrument de integrare a previziunilor sectoriale, iar teoria sistemelor, analiza și proiectarea de sisteme, cu un cuvînt *abordarea sistemică* se oferea de la sine în această privință.

Se impune însă o precizare esențială față de amatorii de aplicații naiv-simpliste și grăbite ale teoriei sistemelor în domeniul social. Anume, după „prima generație de teorii ale sistemelor", caracterizate prin amintitele tendințe reducționiste și prin predominarea modelelor deterministe în sens laplacean, astăzi *ne aflăm în perioada celei „de a doua generații"*, ce se distinge prin efortul de a crea un formalism matematic adecvat proceselor sociale — îndeosebi reinterpretarea teoriei sistemelor în termenii „logicii vag-ului" (*fuzzy logic*)[11] — și preferă modelele probabilistice. În aceeași direcție au evoluat și dezbaterile metodologice în studiile asupra viitorului.

Necesitatea unei noi perspective sistemice asupra prognozei și planificării fusese recunoscută încă în 1968 prin cunoscuta „declarație de la Bellagio"[12] care prevedea:

(*A*) Cîmpul planificării trebuie să cuprindă formularea unor politici (strategii) cu *diferite variante*, examinarea, analiza și stabilirea explicită a valorilor și normelor presupuse de acestea.

(*B*) Planificarea trebuie să facă față situațiilor noi și *să imagineze instituții noi*; simularea pe computere lărgește în mod considerabil capacitățile noastre în acest domeniu.

(*C*) Spre a asigura o fundamentare și o aplicare mai bună a planificării, trebuie promovată *experimentarea socială*, realizată instituțional, cu grijă și responsabilitate.

(*D*) Arta de a planifica trebuie înțeleasă ca o raportare la consecințele ce rezultă din planificare, îndeosebi la *urmările pe care le au asupra indivizilor* deciziile și acțiunile înfăptuite în cadrul sistemelor sociale. Planificarea trebuie, așadar, să se efectueze mergînd, pe cît posibil, pînă la bază, spre a permite un *maximum de participare* atît în planificare, ca atare, cît și în aplicarea ei.

(*E*) Planificările să fie făcute simultan, pe diferite *niveluri integrate* între ele. Ideea de bază pentru *planificarea sistemelor finalizate* (*purposive*) constă în necesitatea integrării *orizontale* a planificării pe scara întregului sistem.

Planificarea, în faza veche, se desfășura în cadrul unui orizont de timp considerat pe termen scurt și se referea la schimbarea unora din variabilele unui sistem dat; în faza a doua, predomină viziunea pe termen lung, iar planificarea privește și *transformarea sistemului însuși*; nu numai a unor variabile privite separat, ci a structurii sale[13].

Prognoza și planificarea, în acest sens, nu urmăresc, în principal menținerea structurii sistemului (invarianța), prin simpla creștere a variabilelor sale, ci schimbări ale structurii. Reducerea dezvoltării la creștere (cantitativă) duce, pe termen lung, la sporirea accelerată a problemelor irezolvabile în cadrul sistemului respectiv, ceea ce determină în mod inevitabil introducerea unor noi factori de perturbare (criză). Prognoza și planificarea se fac, de fapt, în vederea schimbării, a dezvoltării, iar aceasta presupune că sistemul social este autoorganizator și autostabilizator. Stabilitatea sistemului, în acest caz, nu înseamnă însă stagnare, o stare staționară pe termen lung, ci capacitatea sistemului de a-și inova structura *cu resurse proprii*.

În același timp cu integrarea orizontală a planificării, cu ajutorul conceptului de sistem, cea de-a „doua fază" accentuează *necesitatea integrării pe verticală* a prognozei și planificării activînd *toate* nivelurile ierarhice ale sistemului. Problema cheie a acestui aspect o constituie *democratizarea*, realizarea planificării participative, de la „bază". „Faza a doua a planificării" sau „planificarea nouă" se caracterizează, totodată, prin efortul de a pune în lumină opțiunile și criteriile de valoare ce stau la baza oricărei decizii privind viața socială. Fără a renunța la achizițiile metodologiei și tehnologiei planificării științifice-tehnice și economice, acestea se aplică asupra domeniului social și, îndeosebi, asupra trebuințelor individului[14]. Așadar, soluțiile teoretice și metodologice în vederea depășirii

[11] O privire de ansamblu în excelenta lucrare de sinteză: H. Bossel, S. Klaczko, N. Müller (eds), *Systems Theory in the Social Science*, Birkhäuser, Basel-Stuttgart, 1976; cf. și C. V. Negoiță, D. A. Ralescu, *Applications of Fuzzy Sets to Systems Analysis*, Birkhäuser, Basel-Stuttgart, 1975.

[12] E. Jantsch (ed.), *Prospective et politique*, OCDE, Paris, 1969, p. 7—9.

[13] *Ibidem*, p. 20—22.

[14] Cf. *Calitatea vieții...*, p. 160 și urm.

crizei studiilor asupra viitorului fac apel la abordarea sistemică.

Am arătat şi subliniem încă o dată că este vorba de teoriile sistemelor de ,,generaţia a doua", putînd avansa, de pe acum, că nici acestea nu pot îndeplini speranţele legate de ele decît prin relevarea nu numai a analogiilor, dar şi a disanalogiilor dintre teoria abstractă a sistemelor şi cea a sistemelor sociale. Tocmai aceste disanalogii definesc *specificul sistemelor sociale*.

Dar, mai întîi, o precizare cu valoare principală.

Societăţile umane sînt mulţimi *structurate* de indivizi, de grupe sociale, de activităţi conflictual-cooperative etc. Ele se comportă *ca şi cum* ar fi sisteme (deci, acţionează şi reacţionează, *ca un tot*), ,,elementele" componente se află în relaţii de interdependenţă, sînt structurate pe nivele, care sînt ierarhic co- şi supra-ordonate între ele etc. De fapt, însă, *societăţile nu sînt sisteme*, în sensul strict în care se definesc acestea în teoria matematică a sistemelor, în analiză şi proiectare (*design*) de sisteme, deoarece interdependenţele nu numai că nu sînt şi, în majoritatea cazurilor, nici nu pot fi, cuantificate la nivelul practicii sociale actuale şi al celei previzibile, dar nu sînt şi, o bună perioadă de timp, nici nu vor putea fi definite exact (în sens matematic). De aceea, societăţile (şi majoritatea sub-unităţilor lor) pot fi numite doar *metaforic* sisteme, fiind de fapt, *cvasi-sisteme*.

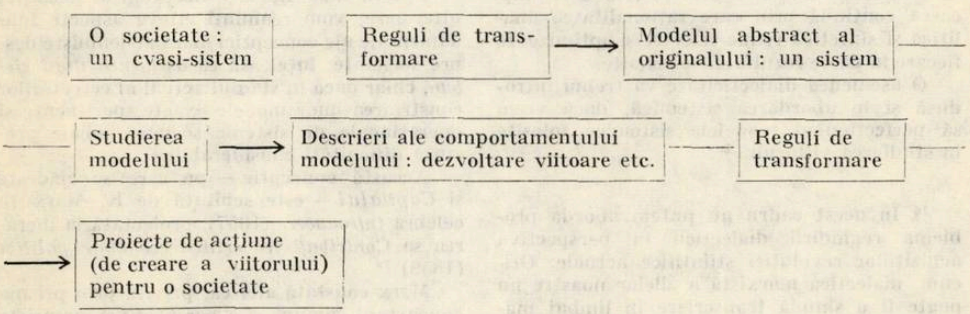
Un *cvasi-sistem* este un complex structurat cu comportament sistemic în care relaţiile relativ invariante ale întregului pot fi percepute şi descrise empiric, fără să fie definite în termenii teoriei (matematice a) sistemelor; din această cauză, acţiunile şi interacţiunile caracteristice pot fi indicate, dar nu sînt măsurabile pînă cînd cercetarea nu poate stabili legităţile într-o manieră suficient de clară pentru ca relaţiile dintre acţiuni sau interacţiuni şi efectele lor să poată fi formulate în termeni matematici.

Această precizare nu implică, nicidecum, renunţarea la abordarea sistemică.

Conceptul de ,,sistem" este fundamental în gîndirea ştiinţifică modernă. Nici studiile asupra viitorului nu se pot lipsi de el. Metodologic însă nu putem trece cu vederea că *realitatea socială se structurează în cvasi-sisteme* şi, de aceea, conceptul de sistem reprezintă un *model idealizat* al societăţilor.

Ca atare, rezultatele demersurilor cunoaşterii ştiinţifice care operează cu conceptul de sistem în domeniul social cvasi-sistemic trebuie *interpretate critic*, iar această interpretare critică implică şi *dialectizarea abordării sistemice*.

Acest demers poate fi redat schematic după cum urmează:



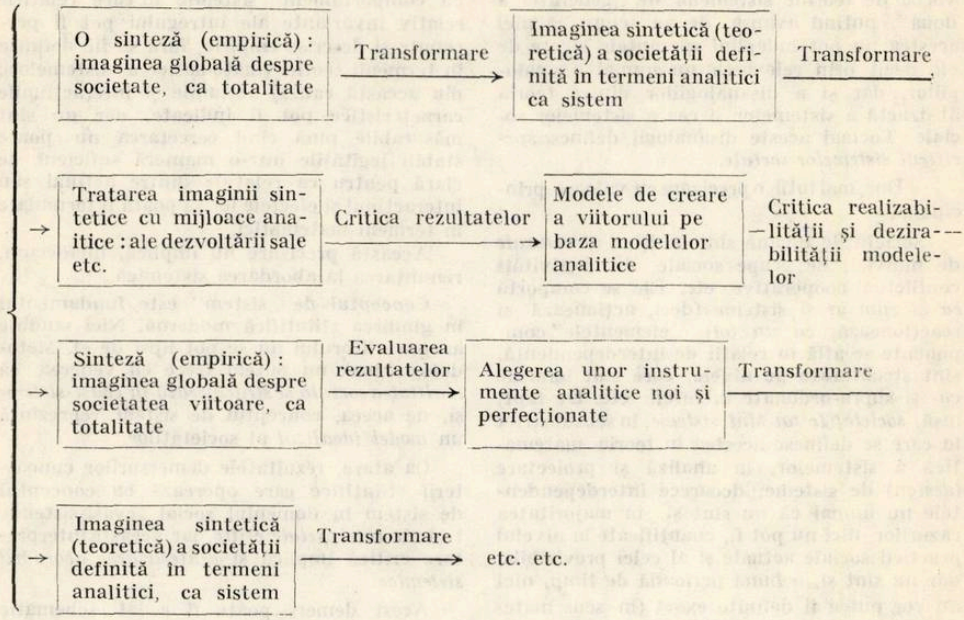
Între diferitele blocuri postulăm procese de instruire (învăţare) prin care modelul abstract este mereu corectat în funcţie de eficienţa şi ineficienţa sa constatată.

Această schemă simplificatoare necesită explicaţii în continuare.

Examinînd *în conţinut* demersul de mai sus vom observa şi aici o *mişcare dialectică*, asemenea celei pe care o descrie *R. T. De George*[15], arătînd că în opoziţie cu raţiunea analitică, *nu raţiunea sintetică* (sistemică, *whole-istă*) *reprezintă dialecticitatea*, deoarece aceasta din urmă depăşeşte, se află dincolo de opoziţia formală analitic-sintetic. *Raţiunea dialectică* ,,ne fereşte să fim mulţumiţi cu rezultatele demersurilor noastre sintetice şi analitice. Ea se mişcă de la o perspectivă la alta, de la un punct de vedere la altul; niciînd satisfăcută, niciodată încheiată. Ea insistă că nici o totalizare nu este încheiată, nici un cuvînt nu este ultimul, nici o sinteză nu este vreodată completă şi nici o analiză — ulti-

[15] R, T. De George, *Technology and Reason*, în *Proceedings of the XVth World Congres of Philosophy*, vol. I, Sofia, 1973, p. 305 şi urm.

ma". Înțelegînd astfel dialecticitatea la nivelul de abstractizare la care ne-am referit, în schema prezentată mai înainte observăm următoarele procese de conținut:



Dialectica în acest demers rezidă în mișcarea continuă prin care raționalitatea analitică și sintetică reduc selectiv și optimizează fiecare în parte rezultatele celeilalte.

O asemenea dialecticitate va trebui introdusă și în abordarea sistemică, dacă vrem să perfecționăm modelele sistemice folosite în studierea viitorului [16].

Spre a fixa cadrul conceptual al discuției ulterioare, vom reaminti cîteva aspecte fundamentale ale concepției marxist-leniniste despre societate, înțeleasă ca *asemenea unui sistem*, chiar dacă în stadiul actual al cercetărilor construirea unor modele exacte, pertinente și operaționale de sisteme sociale globale prezintă dificultăți considerabile [17].

Această concepție — pe care se clădește și *Capitalul* — este schițată de K. Marx în celebra *introducere* (1857), proiectată la lucrarea sa *Contribuții la critica economiei politice* (1859) [18].

Marx constată aici că, privită prin prisma cunoașterii comune și a perspectivei empiriste ce rezultă din ea, societatea apare, mai întîi, ca o mulțime nedeterminată („populație" = = „idee haotică despre întreg"). Analiza acestui dat, din unghiul de vedere al cunoașterii științifice și al perspectivei teoretice corespun-

[16] În acest cadru nu putem aborda problema regîndirii dialecticii în perspectiva achizițiilor revoluției științifice actuale. Oricum, dialectica marxistă a zilelor noastre nu poate fi o simplă transcriere în limbaj materialist a celei hegeliene, ci o explicitare a dialecticii proprii a lui *Marx* [„exact contrariul" celei hegeliene, — *K. Marx, Capitalul* (1867), vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 54] avînd structuri și principii radical diferite de dialectica lui *Hegel*, convergente cu orientarea sistemică și probabilistă a gîndirii științifice contemporane. A se vedea, în afara monografiei hegeliene din 1957 și 1964, comunicările noastre: *Cum este posibilă o «logică umană» în cadrul «logicii divine» a lui Hegel?* Congresul Asociației Internaționale de studii hegeliene, Chantilly 1971, și *Structuri dialectice hegeliene și non-hegeliene*, Al X-lea Congres internațional Hegel, Moscova, 1974.

[17] A se vedea *Bazele teoretice și metodologice ale științei conducerii societății socialiste*, în *Introducere în știința conducerii societății socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 13 și urm.

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 674 și urm.

zătoare, scoate în evidență că societatea nu este o mulțime nedeterminată, ci una determinată prin existența unor relații definite („categoriile"). Totalitatea acestora („numeroase determinări și relații") constituie structura societății, caracterizată prin anumite grupări — subsisteme sau sisteme parțiale („clase") — îndeplinind funcții specifice („munca salariată", „capital" ...), în cadrul unei anumite organizări.

Numai cu ajutorul conceptului de sistem societatea poate fi înțeleasă științific, numai în acest fel „ideea haotică despre întreg" poate fi înlocuită printr-una clară. Cu alte cuvinte, societatea nu reprezintă o mulțime nedeterminată de oameni, ci o mulțime ale cărei componente sînt interdependente, putînd exista și putîndu-se dezvolta numai întrucît folosesc, într-o privință anumită, rezultatele activității celorlalte componente: indivizi, clase, pături sau grupuri sociale. Altfel spus, societatea poate exista *dacă și numai dacă* indivizii, clasele, păturile, grupurile sociale componente se află în anumite relații de interdependență, suficient de durabile. Relațiile de interdependență dintre indivizii, clasele, păturile și grupurile sociale, asigură posibilitatea cooperării, precum și efectuarea acțiunii de conducere coordonatoare a diferitelor activități, integrarea și convergența acestora, în cadrul unor relații relativ invariante de interdependențe asimetrice, datorită cărora, activitățile sistemului global (subsistemele) și grupurile sociale purtătoare ale acestor activități (sistemele parțiale) se raportează unele față de altele potrivit unei ierarhizări funcționale (și/sau structurale)[19].

În perspectiva problematicii pe care o dezbatem aici deosebit de importantă este relevarea *dis-analogiilor* dintre modelul abstract — sistemul — și originalul — societatea înțeleasă ca un complex cvasi-sistemic. Aceste disanalogii permit să precizăm *specificul* cvasi-sistemului *societatea*. Acesta constă în faptul că (**1**) oamenii — componentele de bază ale „sistemului" — sînt (în diferite grade) *conștienți* de apartenența lor la „sistem" (sau de dorința, respectiv capacitatea lor de a crea un alt sistem social); (**2**) *poziția* elementelor *în „sistem"*, în subsistemele și sistemele parțiale ale acestuia condiționează, motivează atît activitatea, cît și interesele, scopurile, valorile după care se orientează acestea (poziția de clasă fiind decisivă); (**3**)*dinamica* „sistemului" social e determinată de contradicțiile sale (forțe-relații de producție, luptă de clasă etc.) și de conștientizarea acestora; (**4**) funcțiile fundamentale se realizează potrivit specificului *concret-istoric* al structurii, reflectînd, pe de o parte, condițiile de existență ale oricărui sistem social, pe de altă parte, condițiile de existență ale sistemului social dat etc.

Aceste caracteristici specifice sistemului social și numai acestuia — relevate și cu alt prilej — au consecințe remarcabile pe care orice model — descriptiv-explicativ și/sau prognostic — trebuie să le ia în considerare.

Caracterul conștient al „elementelor de construcție" ale sistemului social global condiționează natura cu totul specifică a integrării acestora în sistem și în interdependențele acestuia. În timp ce în sistemele tehnice, fizicale și în cele mai multe din cele biologice integrarea se impune cu necesitate ineluctabilă, în „sistemele" sociale, deși acționează mecanisme coercitive (constrîngerea economică și extra-economică: politică, juridică), *integrarea este condiționată de gradul de identificare intelectuală, afectivă și volițională a factorului uman (individualul și/sau colectiv) cu scopurile, obiectivele, cu comportamentul și funcționarea „sistemului" social global, respectiv cu poziția sa în cadrul acestuia și al sistemului parțial din care face parte.*

La rîndul său, procesul de identificare depinde în cel mai înalt grad de măsura în care fiecare individ sau grup, — cu toate că își desfășoară principala activitate în cadrul unui subsistem determinat (de exemplu, un muncitor — în producția economică) și al unui sistem parțial bine definit (de exemplu, în clasa muncitorilor industriali), — *participă, în același timp, la diferite alte activități prin care se integrează și se identifică (în diferite grade) cu alte subsisteme* (de exemplu cel politic) *sau sisteme parțiale* (de exemplu, un anume partid). Apartenența simultană, concomitentă a elementelor sistemului social global (=oamenii) la mai multe subsisteme și sisteme parțiale determină posibilitatea unor variate forme și tipuri de integrare socială și de identificare, o mare *libertate potențială* în conștientizarea și realizarea apartenenței active la sistemul social global.

Ca atare, comportamentul individului și al grupurilor sociale nu este univoc determinat și determinabil. Chiar un regim politic autoritar sau dictatorial poate anihila numai temporar manifestarea *deschisă* a rezistenței față de integrarea în sistem, fără a putea anihila definitiv pe cea mascată. Tot spre deosebire de sistemele de alt tip, cel social face posibil ca un grup de indivizi (un „sistem" parțial) să intre în luptă cu „sistemul" parțial de conducere, să preia funcția acestuia (revoluție politică)

[19] Pentru detalii, trimitem la lucrarea citată în nota nr. 17, precum și la studii publicate în „Revista de filozofie", „Era socialistă", „Revista economică", „Viitorul social", etc. din ultimii ani.

și, eventual, să reproiecteze sistemul social global (revoluție socială).

Datorită acestor caracteristici specifice „sistemelor" sociale, modelele explicative și prognostice trebuie să ia în considerare nu numai scopurile, obiectivele și resursele, respectiv metodologia și tehnologia socială corespunzătoare, ci și reacția „sistemului" social global, respectiv a subsistemelor și sistemelor parțiale față de liniile de dezvoltare alese. Din acest punct de vedere, previziunea centrată asupra dezvoltării structurii se cere combinată cu una centrată asupra persoanei. Această particularitate a sistemelor sociale globale și a activităților previzionale adecvate dovedește încă o dată că un model pertinent și operațional al sistemelor sociale trebuie conceput neliniar și probabilistic.

Desigur, considerațiile de mai sus sugerează o apropiere între dialecticitatea complexului cvasi-sistemic societatea și neliniaritate, respectiv *fuzzy*-citate. Totuși, mi se pare hazardată și prematură o astfel de încheiere, pe care o face, pe de o parte, *M. Kosok* [20], pe de alta, o sugerează argumentarea lui *L. A. Zadeh* [21].

Neliniaritatea și *fuzzy*-citatea reprezintă condiții necesare ale prezenței unei structuri dialectice, dar nu sînt și suficiente pentru a o determina.

Aceste considerente arată destul de clar de ce *teoria complexelor sociale cvasi-sistemice nu poate fi construită prin simpla transpunere a unor concepte din diferite teorii ale sistemelor în domeniul social*, ci necesită cercetarea empirică asupra „sistemelor" sociale, precum și o teorie care să țină seama de disanalogiile relevate mai sus.

Examinînd perspectivele asimilării teoriei sau a abordării sistemice în metodologia studierii viitorului, am ajuns să punem în lumină complexitatea acestui demers. Aceasta presupune, cum am văzut, (*1*) *reliefarea specificității „sistemului" social* (model abstract al cvasi-sistemului social real) și a ireductibilității sale la teorii ale altor clase de sisteme, și (*2*) necesitatea găsirii unor *temeiuri metateoretice pentru transferul de concepte și metode din teoria sau analiza de sistem în domeniul social*.

Sub ambele aspecte, se impune *dialecticizarea* abordării sistemice. Dialectica proprie complexelor sociale cvasi-sistemice [22] comandă introducerea unor *concepte noi*, prin care teoria „sistemelor" sociale se delimitează de alte teorii ale sistemelor. Dintre acestea, conceptul de *identificare*, precum și libertatea ireductibilă de *neidentificare* a individului și grupelor sociale cu scopurile, obiectivele și valorile „sistemului" social global are un rol pivotal, fiind conceptul-cheie cu ajutorul căruia se poate *dialecticiza* teoria sistemelor.

Într-adevăr, omul, ca *subiect individual și colectiv al acțiunii de creare a viitorului*, — privit ca „element" al „sistemului" social —, introduce în acesta o tensiune ireductibilă, manifestată sub forma unor contradicții sociale, ce-și găsesc expresia concentrată în identificarea sau neidentificarea (opoziția) sa cu „sistemul" social global, cu sistemele sale parțiale. Această *natură intrinsec dialectică a „sistemelor" sociale* scapă în abordările convenționale. Înțelegerea caracterului său *constitutiv* pentru „sistemul" social — constitutiv, fiindcă este *definitoriu* pentru subiectul istoric individual și colectiv — reprezintă condiția de bază pentru o *teorie dialectică a sistemului social*.

Transformarea acestor achiziții în *principii metodologice* ale studierii viitorului confirmă intuiția lui *Churchman-Mitroff-Turoff* despre *planificare* și *prognoză dialectică* și o poate transforma într-un *demers operațional*.

Este cu totul evident că o asemenea *metodologie dialectică în studiile asupra viitorului* reașează — prin logica internă a teoriei dialectice a „sistemelor" sociale — *omul* în centrul studiilor asupra modelelor de creare a viitorului. Reflecția asupra fundamentării metateoretice a transferului de concepte și metode sistemice în studierea viitorului a arătat, la rîndul său — și într-o deplină convergență cu dialectica procesului de construire a modelelor de creare a viitorului — că întregul proces de întemeiere ontologică, epistemologică și metodologică, deși include logica modernă (simbolică), recurge la analiza filozofică și ideologică, componentă de nelipsit a conceptualizării în studiile asupra viitorului.

Oare este o întîmplare că întemeierea studiilor asupra viitorului are implicații ce reclamă o reconstrucție filozofică radicală?

---

[20] M. Kosok, *The Formalization of Hegel's Dialectical Logic*, în „International Philosophical Quarterly," 6 (1966), nr. 4, Același, comunicarea la Congresul de la Chantilly amintit în nota nr. 16 și în corespondență.

[21] Zadeh, în culegerea citată în nota nr. 11.

[22] Acest specific poate fi dedus teoretic și din modelul abstract al acțiunii umane pe care l-am descris în *Modelarea cibernetică a acțiunii umane*, în volumul *Teoria acțiunii umane*, „Forum — științe sociale", București, 1970.

DESPRE CONCEPTUL DE PURTĂTOR MATERIAL AL MIȘCĂRII

DE

ELENA BELLU

Ideea existenței unui *purtător material* al mișcării este cosubstanțială gîndirii filozofice materialiste. Ea își are originea în realismul naiv, întemeiat pe generalizarea unor observații nemijlocite privind procesele naturale și activitățile umane; toate transformările și activitățile păreau să indice existența uni obiect material care efectua sau suferea lucrarea, transformarea, în ultimă instanță — mișcarea. În antichitate aceste observații și-au găsit expresia cea mai completă în filozofia lui Aristotel, care insistă asupra unității indisolubile dintre mișcare și lucrul mișcat. „Nu există mișcare în afara lucrurilor" (1 , p. 58), spunea el, fără nici o rezervă, privind necesitatea existenței unui *lucru* care să efectueze mișcarea. Într-adevăr, pentru Stagirit „devenirea e peste putință dacă nu există *mai înainte* (s.n.) *ceva* care să devină" (2, p. 235). Se afirmă aci *anterioritatea lucrului*, respectiv a substanței față de lucrare, de mișcare. Aristotel, în spiritul concepției sale generale despre raportul substanță — formă, admitea că relația între purtător (lucru) și mișcare (devenire) implică întotdeauna succesiunea temporală. Lucrul era gîndit ca ceva inert, lipsit de mișcare, ca ceva care trece în stare de mișcare pe baza unui principiu activ: „Ceea ce devine, devine prin ceva — principiul generațiunii — și din ceva — materia" (2, p. 235).

Aristotel introduce și termenul de „specie de mișcare", subliniind caracterul determinat al mișcării în funcție de natura obiectului: „Mișcarea și schimbarea au atîtea specii cîte are existența" (1, p. 58). Astfel, *substanța* (sub stantia — ceea ce suportă) apărea ca suport material universal pasiv al tuturor transformărilor, constituind totodată premisa pentru ideea filozofică privind unitatea lumii. Concepția aristotelică despre raportul dintre substanță — mișcare a avut o imensă înrîurire asupra gîndirii din epocile următoare. Cercetătorii proceselor de transformare a substanței, menținîndu-se la observații de ordin calitativ, încercau să asocieze diferitelor procese, anumite „principii universale" admise ca suport substanțial al proceselor studiate. Astfel, *apa* afirmată de van Helmont drept suport universal al tuturor transformărilor, *flogisticul*, introdus de Stahl ca principiul arderilor, *caloricul*, termen introdus de Lavoisier pentru a desemna principiul căldurii. Dacă chimia, știința despre substanțe, se menținea într-o fază calitativă, fizica însă, angajîndu-se pe calea deschisă de Galilei și Newton, cercetează mișcarea corpurilor sub aspect cantitativ și se orientează ferm spre acele laturi ale fenomenelor care pot fi măsurate, cîntărite și exprimate numeric. „Natura este scrisă în limbaj matematic" spunea Galilei în aceeași perioadă în care chimiștii desconsiderau complet aspectul cantitativ al reacțiilor chimice. Ca atare, în fizica clasică una din noțiunile centrale vizînd latura esențială a corpurilor devine *masa* ponderabilă, concepută drept *cantitatea de materie* cuprinsă în fiecare corp în parte, suport al tuturor transformărilor.

Concepția newtoniană privind raportul mișcare — purtător material poate fi rezumată în felul următor: un corp se poate afla în stare de mișcare sau de repaus; corpurile sînt alcătuite din substanță, al cărei atribut fundamental — *masa* — considerată *cantitatea de materie* proprie corpurilor și entitate măsurabilă pe cale experimentală — apare ca forța de rezistență a corpurilor împotriva scoaterii din starea lor inițială. Ca atare, masa apare ca un factor de proporționalitate al **greutății** corpurilor și ca o *măsură a inerției*. Masa, suportul material al mișcării, este o mărime *invariabilă*, constantă, indiferentă față de mișcarea corpurilor.

Pentru a explica structura internă a substanței, Newton recurge la teoria corpusculară a materiei, teorie de origine naturfilozofică: substanța formată din *corpusculi minusculi, discreți* de materie, omogeni sub aspect calitativ, cu masă constantă, indivizibili și impenetrabili. În spiritul principiului aditivității mișcărilor, mișcarea mecanică a macrocorpurilor era rezultatul însumării mișcării de același fel a corpusculilor materiali. Prin extrapolarea principiului inerției care vizează raportul dintre starea de mișcare și de repaus a corpurilor materiale la scara universului, Newton admite că Universul presupune o stare inițială de repaus și că, totodată, toate corpurile ajung într-o stare finală de repaus, un fel de „locuri imobile" concepute ca fiind „toate acelea care din veci în veci păstrează pozițiile reciproce date" (3, p. 33), construind astfel o imagine încremenită despre Univers și deschizînd calea spre soluții spiritualiste privind afirmarea unui *primum movens* pentru generarea mișcării universale. Și astfel, cum remarca Engels,

„știința naturii, inițial revoluționară, stătea în fața unei naturi absolut conservatoare" (4, p. 492).

Filozofii materialiști din secolele 17—18 au îmbrățișat fizica newtoniană pe care au întemeiat ontologia lor materialistă, abandonînd totodată o serie de inconsecvențe de natură spiritualistă ale concepției newtoniene despre lume. Ei recunoșteau în substanță purtătorul material al mișcării, iar mișcarea atributul ei universal, afirmînd ideea unității materie—mișcare. La Mettrie arată că „substanța posedă întotdeauna facultatea de a se mișca" (5, p. 49). D'Holbach întărește această idee prin afirmația: „mișcarea este *un mod de a fi* (s.n.) care decurge în chip necesar din esența materiei" (6, p. 79). În ceea ce privește cauza mișcării, el precizează că „mișcarea se produce ... fără ajutorul vreunui agent extern" (6, p. 65). În felul în care d'Holbach interpretează mișcarea ca „mod de a fi" al materiei găsim o anticipare a formulării dată de Engels mișcării ca „modul de existență a materiei" (4, p. 58).

Se impune , așadar, o linie de demarcație între filozofia lui Newton profund ancorată în teologie, și de sistemele filozofice materialiste, antiscolastice și antimistice, care au depășit în mare măsură inconsecvențele de natură spiritualistă proprii gîndirii filozofice a întemeietorului fizicii clasice.

În privința concepției despre materie, interpretările filozofice rămîn tributare științelor timpului. Dacă cunoașterea legilor mișcării mecanice se întemeia pe cercetări experimentale și teoriile mecanicii se dovedeau adevăruri obiective, verificate, ideile despre *substratul* mișcării păstrau încă un conținut obscur. Filozofiile materialiste au preluat din fizica newtoniană și reprezentarea corpusculară a substanței, admițînd un ultim constituent al materiei — corpusculul de substanță. Dacă acest concept ipotetic nu afecta rigurozitatea fizicii ca știință a legilor mișcării corpurilor, el aducea însă prejudicii teoriilor filozofice materialiste care au identificat un concept al științei — și încă un concept cu încărcătură neștiințifică — cu conceptul filozofic de maximă generalitate — *purtător material universal al mișcării*. Substituirea conceptului general filozofic cu o noțiune particulară a științei, noțiune care nu depășea stadiul ipotezei, avea să genereze inconsecvențele cunoscute ale materialismului mecanicist, precum și neputința acestuia de a învinge dificultățile ce rezultau din confruntările ulterioare cu datele experimentale ale științelor naturii, aflate în plină transformare revoluționară.

Noțiunea de substanță, concepută ca materie, se dovedește treptat prea îngustă pentru a întemeia o concepție unitară asupra lumii. Intră tot mai mult în sfera cercetării fenomene naturale care nu pot fi înglobate în tabloul lumii construit în spiritul substanțialismului mecanicist. Monismul substanțialist cedează locul, treptat, unei imagini care promovează dualismul substanță—forță, lumea fiind concepută ca un ansamblu de substanțe și forțe care interacționează.

Engels a sesizat impasul în care se afla materialismul mecanicist datorită incapacității sale de a integra într-o imagine unitară noile date ale științelor naturii, îndeosebi acele date care se refereau la cîmpuri de forță — electricitate, magnetism, lumină — ce contraveneau concepției dominante asupra suportului substanțial al tuturor mișcărilor. Engels critică reducerea unui concept filozofic de un grad maxim de abstracție — materia — la una din formele ei de manifestare: substanța. Materia este o abstracție, „o abreviație în care cuprindem multe lucruri diferite — după criteriul proprietăților lor comune" (6, p. 533).

Engels previne, totodată, oamenii de știință împotriva identificării materiei cu una din însușirile substanței — greutatea: deoarece prin materie noi trebuie să înțelegem tot ceea ce există. Cîteva decenii mai tîrziu, V. I. Lenin, în perioada de derută a multor oameni de știință care vedeau năruindu-se tabloul mecanicist al lumii, considerat pilon de necontestat al materialismului, reia precizarea făcută de Engels și formulează celebra sa teză după care *materia* este o categorie filozofică nereductibilă la vreuna din noțiunile științei (7).

Dezvoltarea impetuoasă a științelor naturii, îndeosebi a fizicii și chimiei, aduc date care impun construirea unei noi reprezentări despre raportul materie—mișcare și, implicit, a noțiunii de „purtător material al mișcării". Iată unele din principalele înnoiri ale științei în interpretarea materiei și mișcării:

1. Substanța încetează să dețină monopolul materialității fizice; *cîmpul* este recunoscut ca o altă formă de existență a materiei, chiar cu o sferă mai largă de manifestare decît particula.

2. Interdependența dintre masa și energia tuturor sistemelor fizice, conform ecuației lui Einstein $E = Mc^2$.

3. Variabilitatea masei sistemelor în funcție de viteza de mișcare, în cazul cînd aceasta are o valoare apropiată de viteza luminii.

4. Transformabilitatea reciprocă a particulelor de substanță în particule de cîmp în procesele de ciocnire a particulelor și a antiparticulelor.

5. Unitatea dintre continuitatea şi discontinuitatea materiei, manifestată prin caracterul dual corpuscular-ondulatoriu, atît al particulelor de substanţă, cît şi al celor de cîmp.

6. Reprezentarea obiectelor, ca *obiecte sistem* ierarhizate pe nivele distincte de organizare, între care se află relaţii genetice, dar care se deosebesc calitativ între ele, dominate de legi specifice, de forme proprii de mişcare ireductibile la nivele inferioare.

Caracterul relativ al elementarităţii particulelor materiale şi demonstrarea experimentală a inexistenţei unui nivel ultim, elementar de organizare a materiei, prin recunoaşterea capacităţii de transformare reciprocă drept una din trăsăturile esenţiale ale particulelor „elementare".

În lumina acestor noi aspecte ale materiei, care constituie achiziţii treptate ale ştiinţelor din secolul nostru, au fost infirmate dogmele de bază ale mecanicismului care întemeiau imaginea mecanicistă asupra lumii; şi anume, în principal: a) invariabilitatea masei; b) universalitatea substanţialităţii materiei şi c) reducţionismul.

Toate datele fundamentale privind însuşirile materiei converg către o reprezentare dinamică a lumii, întemeind faptic principiul dialectic al unităţii dintre materie—mişcare.

Se înţelege că aceste mari transformări nu puteau lăsa indiferente gîndirea filozofică menită să generalizeze datele faptice noi ale ştiinţelor şi să le înglobeze în sistemul conceptual propriu.

O primă încercare a unui om de ştiinţă de a salva din impas concepţia unitară despre lume, întemeiată pe noţiunea de substanţă a fost „teoria energetistă" a lui Ostwald care a propus înlocuirea noţiunii de substanţă (ponderală, corpusculară) cu noţiunea de energie, deci o formă de existenţă a materiei, cu una din proprietăţile materiei. Recunoscînd meritul lui Ostwald în combaterea mecanicismului, energetismul a fost criticat, începînd cu Lenin, de către numeroşi gînditori marxişti, îndeosebi pentru unilateralitatea lui şi pentru pretenţia de a deschide o a treia cale în filozofie, deasupra materialismului şi idealismului. Cum am menţionat însă, cu alt prilej (9), considerăm că, ţinînd seama de contribuţia sa la dezvăluirea locului pe care îl ocupă *forma de cîmp* a *materiei*, Ostwald ar putea fi considerat drept precursor al teoriei unitare a cîmpului material.

Relaţia lui Einstein privind interdependenţa dintre masă—energie a provocat noi controverse pe terenul filozofiei. De cele mai multe ori aceste discuţii pornesc de la utilizarea noţiunilor de masă şi energie în accepţiunea lor veche mecanicistă: masa, cantitatea de materie, drept suport material, iar energia, capacitatea de a „efectua un lucru, drept „măsură a mişcării", capacitatea de a produce transformare. Drept urmare, întîlnim aprecieri diametral opuse privind unele afirmaţii ce vizează dispariţia materiei, a purtătorului material, şi dizolvarea materiei în energie, în mişcare. Astfel, după Gaston Bachelard, afirmaţia „materia posedă energie" trebuie înlocuită cu „materia este energie" (10, p. 177) În acelaşi sens se pronunţă şi filozoful Stephane Lupasco, pentru care lumea este reductibilă la o ierarhie de energii (11). Unilateralitatea acestor afirmaţii a fost sesizată şi de unii oameni de ştiinţă. Astfel, fizicianul G. Thomson recunoaşte că „o astfel de interpretare merge prea departe" (12, p. 121) în direcţia reducerii lumii la termenii energiei.

De pe poziţii diametral opuse, folosind însă o premisă analogă, şi anume identificarea masei cu materia şi a energiei cu mişcarea, unii filozofi marxişti interpretează teza lui Einstein ca fiind o dovadă a unităţii dintre materie şi mişcare. Astfel, cunoscutul şi apreciatul filozof B. M. Kedrov, analizînd evoluţia noţiunii de materie, afirmă că relaţia lui Einstein este o expresie a tezei filozofice de maximă generalitate a unităţii dintre materie şi mişcare (13). În acest raţionament, însă, categoria care desemnează generalul „materie" este exprimată prin noţiunea de *masă*, una din *însuşirile* universale ale materiei, care în ştiinţele contemporane şi-a pierdut prestigiul absolut de care se bucura în secolul dominaţiei mecanicii newtoniene. Ştiinţele contemporane au restrîns şi delimitat rolul masei în determinarea însuşirilor sistemelor materiale. De pildă, *periodicitatea* în repetarea unor însuşiri fizico-chimice ale elementelor, gruparea lor în familii analoge, nu este atît o consecinţă directă a masei atomice cît a structurii distribuţiei electronilor în jurul nucleului atomilor; *izomeria moleculară* studiată în chimie, respectiv varietatea însuşirilor chimice ale unor molecule cu mase şi compoziţie identică este provocată de structurile diferite ale moleculelor substanţelor izomerice. Deci diversitatea calitativă este determinată *nu* de masa moleculei, ci de structura acesteia. De asemeni, au fost puşi în evidenţă atomi cu mase identice, dar aparţinînd unor elemente diferite — *izobarii* — deoarece, s-a constatat că însuşirile fizico-chimice ale atomilor depind nu atît de numărul (particulelor) care determină masa atomică, cît de modul de aşezare a acestora în atomi. Se cunosc azi o seamă de antiparticule, care se deosebesc de particulele corespunzătoare nu prin masă, ci prin alte particularităţi cum ar fi sarcina electrică, valoarea spinului sau proprietăţile magnetice ş.a.

Aceste constatări au condus pe fizicienii contemporani la concluzia că: „masa devine una din diferitele proprietăți ale entităților elementare ale materiei și nu dintre cele mai fundamentale" (12, p. 124).

În sfera de aplicabilitate a teoriei relativității, cei doi parametri — masa și energia — desemnează însușiri generale ale sistemelor considerate. Filozoful sovietic Bajenov interpretează celebra relație ca o expresie a unității indisolubile dintre masă și energie — însușiri universale ale sistemelor materiale, și a integrării organice a celor două legi generale de transformare și conservare într-o unică lege a conservării și transformării masei și energiei.

Se pune problema de ce natură sînt relațiile dintre masă și energie, poate fi considerată masa ca generatoare de energie sau invers? Pot fi considerate ca termeni corelați într-o conexiune cauzală, după care masa ar fi cauza pentru producerea energiei? Abordînd această problemă, Mario Bunge consideră că între masa și energia unui sistem nu există o relație genetică, că aceste două însușiri sînt corelate funcțional, că modificarea uneia atrage după sine modificarea celeilalte și invers, dar că nu sînt angajate în relație de dependență reciprocă, deoarece „nici o relație cauzală nu este posibilă între însușirile și stările aceluiași sistem" (14). Se presupune astăzi că atît masa cît și energia sînt consecințele a ceva mai fundamental (12, p. 124) care nu se găsește încă în cîmpul vizual al științei și necunoașterea căruia provoacă unele din dificultățile contemporane ale fizicii cuantice, despre care vorbește savantul P. A. Dirac, grupîndu-le în două clase: a) dificultăți legate de interpretarea fenomenelor care se produc „îndărătul" regulilor formulate de teoria cuantică contemporană și b) dificultăți provenite din neconcordanța dintre teoriile mecanicii cuantice și noile date ale științelor (15). Aceste dificultăți temporare ale științei sînt mărturii ale procesualității și relativității cunoașterii. Ele vor fi depășite în dezvoltarea ascendentă a științei, deoarece evoluția științei are un caracter progresist (15) și nu există fenomene incognoscibile, ci doar fenomene necunoscute încă (7, p. 93).

Dificultățile de interpretare pe care știința le încearcă periodic, fenomene generate de procesul de dezvoltare, sînt adeseori exploatate de sistemele idealiste, care atentează la valențele materialiste ale științei.

Aspectele multiple și contradictorii ale unității materie — mișcare au fost abordate de gînditorii idealiști în direcția dizolvării materiei în mișcare, și a transformării mișcării în adevăratul „suport al lumii". Astfel, Henri Bergson combătînd „chose"-ismul simplificator al mecanicismului, ajunge să nege orice suport al mișcării. „Schimbarea nu necesită un suport" (16, p. 1382). Și mai departe: „mișcarea nu presupune un vehicul, nici schimbarea o substanță" (16, p. 1383). Argumentele împotriva suportului mișcării se înlănțuiesc pentru a susține concluzia: „Pretinsa mișcare a unui lucru (chose) nu este în realitate decît o mișcare a mișcărilor (16, p. 1383). Gaston Bachelard, entuziast admirator al posibilităților nelimitate de cunoaștere și anticipație a științei, afirmă că progresul cunoașterii aduce după sine „o sublimare metafizică a materiei" (17). Iar aportul mecanicii cuantice la cunoașterea proceselor chimice este apreciat de același filozof că ar fi dus la transformarea substanței chimice „în umbra unui număr", sau, în limbajul raționalismului modern, la „o armonie matematică".

Discutînd despre natura particulelor elementare, îndeosebi a electronilor, fizicianul Arthur March ajunge să nege caracterul lor obiectiv. Dacă inițial au fost reprezentate ca niște obiecte minuscule înzestrate cu mișcare, astăzi aceste particule sînt concepute ca entități dinamice a căror stare este descrisă cu funcția de undă. Observînd, întemeiat, că electronul nu este un lucru, el ajunge să afirme că „electronul este produsul unei teorii" (19, p. 211). „Electronul nu posedă substanță"... „ei se compun din calități și din nimic altceva" (19. p. 214). Iar ca o concluzie logică generalizatoare se susține „dematerializarea particulelor elementare ca o trăsătură definitorie a fizicii moderne" (19, p. 214).

Mulți savanți contemporani au preluat din științele sociale noțiunea de „eveniment", pentru a denumi *sistemele* fizice, subliniind dinamismul lor intern. Prin extinderea noțiunii de *eveniment* asupra fenomenelor fizice, gîndirea filozofică de orientare idealistă unilateralizează însă mișcarea, procesualitatea, pierzînd din vedere materialitatea, obiectualitatea.

Cu o deschidere permanentă spre științe, filozofia marxistă își îmbogățește conținutul categoriilor sale și își lărgește propriul său sistem categorial. Pătrunderea științei la nivele mai profunde ale materiei a prilejuit strălucite confirmări ale anticipațiilor materialismului dialectic privind unitatea materie — mișcare.

În lumina noilor cunoștințe, după care particula de cîmp ar fi entitatea fundamentală a erarhiei complicate a sistemelor materiale, raportul materie — mișcare se prezintă într-o lumină nouă; sistemele materiale apar în mod concomitent ca *procese* și ca *suporturi* ale mișcării. *Cîmpul material* este, în același timp, și *lucru* și *proces*. Este „lucru" pentru că are masă, dimensiune, participă la interacțiuni, dar este totodată și proces

pentru că n-are masă de repaus, nu poate fi localizat în spațiu, se desfășoară în timp. Dealtfel, între cîmpuri și particule nu mai există o graniță netă, deoarece cîmpurile se transformă în particule și invers.

Ca atare, filozofii marxiști se alătură criticii făcute unilateralității mecanicismului „chose"-ist privind reprezentarea raportului mișcare—lucru mișcat, dar se delimitează de exagerările dinamiste și relaționiste: după care lumea ar fi însăși mișcarea sau lumea a fi o ierarhie de relații.

Sensibili la înnoirile aduse de știință în reprezentările despre realitate, numeroși marxiști propun integrarea noțiunii de *eveniment* în sistemul categorial al filozofiei marxiste. Deși s-au pronunțat și unele rezerve față de admiterea acestei categorii, considerată ca un tribut plătit idealismului, treptat s-a recunoscut corespondența dintre conținutul acestei categorii și natura dinamică a realității.

Termenul de **eveniment**, în accepția filozofilor marxiști desemnează *sistemul material*, conceput ca o unitate de contrarii, și *lucru și proces*. Evenimentul constituie procesul de trecere a ceva în altceva, într-un interval spațio-temporal determinat, fiind o expresie a unității dintre materie, mișcare, spațiu, timp (20, p. 69). Opoziția metafizică „ori-ori", este și în acest caz înlocuită prin relația dialectică „și—și", respectiv *și lucru și proces*. Un eveniment fizic este *lucru* pentru că reprezintă un sistem material, cu o structură și o compoziție proprie dar este în același timp și *proces*, sediul unor mișcări desfășurate la nivele mai profunde. Numeroase sisteme materiale nu pot fi concepute astăzi *decît în mișcare*. Astfel, *fotonul*, cuanta de lumină, nu există decît în mișcare, avînd masa de repaus nulă, însă cu masă de mișcare diferită de zero; fotonul se localizează, iar cuantele incidente pe suprafețele unor corpuri sînt absorbite, localizarea fotonului însemnînd de fapt dispariția lui. *Organismul viu* constituie o unitate indisolubilă între sistem și proces. *Viața*, fiind însușirea definitorie a organismului, este rezultatul procesului neîntrerupt de schimb de substanță, energie și informație cu mediul înconjurător. *Sistemul social* este un sistem dinamic care include o multitudine de procese, transformări la nivelul vieții materiale și spirituale. Interpretările relaționiste și energetiste ale noțiunii de *eveniment* nu pot justifica refuzul unor gînditori marxiști de a recurge la această noțiune în definirea sistemelor materiale, care apar ca unități distincte a două laturi complementare de *sistem și proces*.

Desemnarea sistemelor materiale prin conceptul de *eveniment* nu înseamnă implicit identificarea materiei cu energia, cu mișcarea sau cu relația. Noțiunea de *purtător material al mișcării* nu și-a pierdut semnificația în cadrul concepției materialist dialectice despre mișcare, deoarece nu există proces, mișcare fără purtător material, dar, în același timp, purtătorul material, lucrul este și proces. Noțiunea de *eveniment* exprimă tocmai această unitate dialectică contradictorie între laturile complementare ale sistemelor materiale.

O altă problemă dezbătută în literatura filozofică marxistă este cea care se referă la raportul dintre purtătorul material și forma de mișcare. În opoziție cu reducționismul, Engels a apărat principiul indestructibilității mișcării sub aspect calitativ (4, p. 345), demonstrînd varietatea formelor de mișcare, și al ireductibilității formei superioare la cea inferioară de mișcare. El a enunțat principiul interdependenței dintre formele de mișcare și sistemele materiale, considerînd că mișcarea mecanică este deplasarea corpurilor cerești și a maselor terestre; mișcarea fizică antrenează moleculele, mișcarea chimică se produce la nivelul atomilor, iar forma biologică de mișcare, respectiv viața, este modul de existență a proteinelor (4, p. 65).

Această clasificare are o valoare metodologică, atrăgînd atenția asupra corelației dintre sistemele materiale și procesele în care sînt antrenate, specifice pentru nivele distincte ale naturii înconjurătoare. De asemeni, definind forma de mișcare ca mod de existență a sistemelor materiale, Engels anticipa asupra unității organice dintre sistem și proces la fiecare nivel de organizare a materiei.

Totodată, această clasificare trebuie privită ca istoricește condiționată de cunoștințele timpului și este necesară completarea ei cu noi aspecte. Iată unele din direcțiile formulate în vederea modernizării concepției asupra corelației dintre purtătorii materiali și forme de mișcare:

a) legătura purtător material—formă de mișcare nu este univocă. Un sistem material poate fi angajat în mai multe forme de mișcare. De pildă, molecula chimică este sediul proceselor cuantice, fizice și chimice, însă mișcarea chimică fiind definitorie pentru nivelul respectiv de organizare, celelalte forme sînt subordonate;

b) purtătorul material—forma de mișcare nu se află în relație de determinare cauzală. Este combătută părerea după care „formele de materie produc și formele corespunzătoare de mișcare". Și se afirmă că ele sînt forme complementare ale aceleiași realități. Formele de mișcare se produc în cadrul unor interacțiuni în și între sistemele materiale. Unele s'steme nu preexistă procesului, ci se nasc în cadrul interacțiunilor. Astfel, unele particule elementare cum ar fi mezonii, barionii apar în cadrul unor interacțiuni și însușirile lor sînt determinate de caracteristicile mișcării lor.

Savantul Gell-Mann, renumit pentru încercările sale de a stabili o clasificare raţională a microparticulelor materiale, numeşte aceste particule „copiii interacţiunilor tari" ;

c) se apreciază că criteriul purtătorului material a devenit insuficient pentru a stabili specificul formei de mişcare. Astfel, mişcarea mecanică nu are un purtător specific, deoarece este un însoţitor al tuturor proceselor macroscopice care implică o deplasare în spaţiu-timp ;

d) din schema de clasificare anunţată de Engels lipsesc formele de mişcare descoperite în secolul nostru, mişcarea cuantică cu cortegiul său de sisteme materiale, acţionate de legi specifice diferite de lumea macrocorpurilor ;

e) în concordanţă cu ideile privind natura dinamică a sistemelor materiale, forma de mişcare este definită ca o specie determinată de interacţiune a sistemelor materiale (21).

Cele enunţate reprezintă doar cîteva din aspectele sub care se manifestă integrarea în sistemul filozofiei marxiste a noilor contribuţii ale ştiinţelor la cunoaşterea mai completă a lumii.

BIBLIOGRAFIE

1. Aristotel, *Fizica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966.
2. Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965.
3. Isaac Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1956.
4. Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1965.
5. La Mettrie, *Omul maşină*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961.
6. D'Holbach, *Sistemul naturii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957.
7. V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, *Opere*, vol. 14, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1954.
8. Ion Tudosescu, *Evoluţia tabloului fizic asupra universului*, „Forum", 4/1972.
9. Elena Bellu, *Conceptul de energie în opera lui W. Ostwald*, în „Rev. de filozofie", 7/1974.
10. Gaston Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, PUF, 1953.
11. Stephane Lupasco, *Les trois matières*, Paris, René Juillard, 1960.
12. George Thompson, *Inspiraţie şi descoperire*, Bucureşti, Edit. enciclopedică Română, 1973.
13. Vezi B. M. Kedrov, *Evoluţia noţiunii de materie în ştiinţă şi filozofie*, în „Voprosî filosofii", 8/1975.
14. Mario Bunge, *Conjonction, succession, détermination, causalité*, în vol. *Les théories de la causalité*, PUF, 1971.
15. P. A. Dirac, *Evoluţia reprezentărilor fizicienilor asupra tabloului materiei*, în „Voprosî filosofii", 12/1963.
16. Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959.
17. Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934.
18. Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, Paris, PUF, 1970.
19. Arthur March, *La physique moderne et ses théories*, Gallimard, 1957, Paris.
20. I. D. Panţhava, B. I. Pahomov, *Dialekticeskii materialism v svete sovremennoi nauki*, Misl, Moskva, 1971.
21. E. F. Solopov, *Sootnoşenia form dvijenia i vidov, materii v prirode*, în „Voprosî filosofii", 8/1963.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Ion Didilescu, Petre Botezatu

SILOGISTICA. TEORIA CLASICĂ ŞI INTERPRETĂRILE MODERNE

BUCUREŞTI, EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ, 1977, 460 p.

Participă:

PETRU IOAN,
DRĂGAN STOIANOVICI

SYLLOGISTICA PERENNIS

DE

PETRU IOAN

Sub genericul a două nume prestigioase din logica românească, publicului filozofic i se oferă o veritabilă enciclopedie a mişcării silogistice — imagine concentrată a logicii în acţiune şi cadru excelent de evaluare a posibilităţilor instrumentarului formal de care dispune aceasta. „Cele două părţi ale monografiei, *silogistica clasică* şi *silogistica modernă* sînt clar distincte şi au fost redactate separat", ne previn autorii, profesorii Ion Didilescu şi Petre Botezatu. „Nu a fost indispensabilă o unitate de concepţie, în afară de credinţa comună în valoarea perenă a silogismului. Misiunile au fost diferite : cea dintîi a solicitat o *reconstituire*, a doua a reclamat o *reconstrucţie*. Acestea sînt teme eterogene, în contexte deosebite, executate cu unelte distincte" (p. 5). Într-adevăr, aşa cum relevă şi subtitlul amplei sinteze, într-un caz s-a urmărit tratarea sistematică a silogisticii clasice, asertorice şi modale, în celălalt caz sînt degajate liniile de interese ale cercetării silogistice moderne, respectiv : formalizarea teoriei, orizonturile expansiunii şi procedeele aferente de decizie. Cu toate acestea, credem că din punctul de vedere al cititorului primul cîştig se va exprima în planul continuităţii şi al întregirii reciproce a celor două expuneri. Şi putem aprecia că retrospectiva în ansamblu subliniază cu pregnanţă articulaţiile unitare ale unui pro-

Rev. filoz., **XXIV**, *4*, p. 505 — 514, Bucureşti, 1977.

gram de cercetare care, de la impunerea sa — odată cu însăşi logica formală, graţie geniului aristotelic — n-a încetat să-şi multiplice obiectivele şi să-şi redimensioneze soluţiile. Rîndurile care urmează vin să marcheze asemenea puncte de convergenţă ce pot fi deslușite în universul silogistic clasic şi modern, deschis cu darul captivării şi cu deplină competenţă în studiul autorilor în atenţie.

Firesc este că începem cu însuşi conceptul de ,,silogistică clasică". Ion Didilescu îi circumscrie acestuia ,,teoria raţionamentului silogistic creată de Aristotel, cu toate perfecţionările, tehnicile şi completările încorporate ulterior", ca ,,întregiri organice şi nu ca adăugiri exterioare, succesive" (p. 18). O asemenea delimitare, sîntem încredinţaţi de autor, presupune asumarea tezei că ,,în istoria logicii poate fi urmărită o linie continuă, în care una şi aceeaşi doctrină [silogistica aristotelică n.n., P.I.] creşte şi se amendează păstrîndu-şi identitatea" (*idem*). Despre ce împliniri este vorba? În esenţă: introducerea figurii a IV-a, galenice, apreciată ca o perfecţionare teoretică însemnată, avînd a accentua caracterul formal al teoriei; descoperirea şi fundamentarea legilor silogistice, a celor generale cît şi a celor specifice figurilor, de ele legîndu-se noi metode de confirmare şi rejecţie, de natură pur deductivă, în defavoarea sistematizării reductive (pe care i-o inspira Stagiritului acordarea unui rol primordial modurilor figurii întîi), precum şi a metodelor aristotelice empirice — ecteza şi contraexemplul; se adaugă apoi acreditarea teoriei distribuţiei; de asemenea, încetăţenirea judecăţilor cu termeni negativi, a judecăţilor exclusive şi a celor exceptive. Astfel de creşteri configurează în concepţia autorului de la Bucureşti ,,un mod de a gîndi gîndirea care se originează în Aristotel şi care se corectează, se perfecţionează şi îmbogăţeşte continuu" (141).

Situîndu-se pe aceleaşi poziţii, Petre Botezatu are prilejul să raporteze silogistica la nucleul ei originar prin apropieri mai hotărîte ale ,,clasicului" de actual. ,,Silogistica aristotelică — ni se spune — era construită în cadrul unor limite precise. Se cerea să fie: trei termeni, două premise, propoziţii categorice şi asertorice, propoziţii cuantificate exprimînd relaţii de incluziune între clase, termeni pozitivi, generali şi referenţiali. În această privinţă, se deschide problema pasionantă dacă aceste bariere, fixate iniţial de însuşi Aristotel, sînt inerente silogisticii sau pot fi eventual depăşite. Investigaţii începute chiar din antichitate au dovedit că limitele aristotelice ale silogisticii nu aveau un caracter absolut, că se putea fructifica depăşirea lor. De altfel însuşi Aristotel a construit, alături de silogistica categorică, un sistem de silogistică modală. Acest efort de *extensiune* a silogisticii a fost continuat de urmaşii lui Aristotel, după aceea în evul mediu şi apoi de logicienii timpurilor moderne, încît se poate spune că acesta a constituit un curent subteran al silogisticii. Logicienii moderni au preluat această tendinţă de lărgire a cadrului silogistic, oferindu-i amploarea pe care tehnica logicii simbolice o prilejuieşte" (p. 215—216).

Aşa cum este înţeleasă şi înfăţişată de Petre Botezatu, testarea construcţiilor din silogistica modernă, în perspectiva trihotomică a semioticii, relevă ca temei valoric concordanţa cu legităţile silogisticii standard, ce continuă să fie reprezentată de teoria aristotelică. Credem, de aceea, să corespundem cu vederile autorului în asimilarea direcţiilor silogisticii formalizate cu tot atîtea replieri din mers ale conceptului de silogistică clasică. Avem în atenţie, desigur, acele abordări ce întrunesc condiţiile de completitudine şi neredundanţă sintactică, de adecvare semantică şi de performanţă pragmatică pe linia decidabilităţii, în sensul pe care-l afirmă supoziţiile şi rezultatul investigaţiei. Din inventarul ce ni se propune în formula unor clase de *modele* ale silogisticii moderne (propoziţionale, predicaţionale, clasice, relaţionale şi naturale) discernem cel puţin următoarele împrejurări majore în care silogistica standard îşi prezervă valabilitatea, ca analogon ori ca sistem de bază al noilor construcţii (le evocăm în ordinea, pe cît posibil, a progresului formalizării): 1) depăşirea baremului la numărul termenilor şi premiselor, iniţiată chiar de Stagirit şi consacrată în epoca medievală prin teoria *polisilogismului*, la a cărei dezvoltare, cu mijloace moderne, a participat, între alţii, Gr. C. Moisil; 2) prelungirea registrului modalităţilor, prin înfiriparea *silogisticii deontice* alături de silogistica asertorică şi de cea modală *stricto sensu* (421sq); 3) transcenderea regimului de cuantificare standard (,,toţi", ,,unii", ,,nici unul") prin ,,logica pluralităţii", fertilizată la noi sub auspiciile *silogisticii stocastice* (sau *statistice*) de Gr. Moisil, ca şi prin încercările lui Fl. Ţuţugan; 4) adaptarea sintaxei silogistice la cerinţele impuse de promovarea *propoziţiilor inverse* (cu termeni negativi), efort în care eminentul logician Fl. Ţuţugan şi-a înscris numele alături de Boethius, A. de Morgan, A. Menne ş.a.; de asemenea, la specificul propoziţiilor cu *termeni singulari* şi al acelora cu *termeni compuşi*, această din urmă tentativă prilejuind ,,probabil contribuţia cea mai personală şi mai valoroasă a lui Fl. Ţuţugan" (p. 410); 5) modelarea silogisticii prin intermediul altor relaţii clasiale decît incluziunea, în speţă prin echivalenţă, care îngăduie controlul *propoziţiilor exclusive* şi *exceptive* — aport remarcabil pe care-l înscrie ,,logica operatorie" a lui P. Botezatu; 6) generalizări de anvergură, realizate prin *extinderea cuantificării* de la variabile individuale la variabile de predicate şi trecerea de la

predicate monadice la *predicate poliadice* (performanțe pe care le datorăm lui A. A. Zinoviev,), de asemenea prin racordarea silogisticii la *alte genuri de relații* decît cele interclasiale (prestație istorică a lui de Morgan, relansată cu succes de A. Sesmat și P. Botezatu), ca și prin *silogistica ansamblistă*, care în versiunea lui B. Iwanuś ambiționează să cuprindă „ontologia" elementară, în înțelesul lui Leśniewski, de logică a termenilor, și „algebra" Boole, ca logică a claselor (306).

În contextul primei expuneri, comunitatea elaborării *din silogistica clasică putea fi* indicată în ținuta logico-semantică a construcțiilor, respectiv în analiza raționamentelor ca relații dintre termeni[1]. Arealul impresionant pe care și-l asigură a doua expunere nu mai îngăduie să punem decît problema compatibilității sistemelor formalizate cu silogistica standard. În locul identității, vom fi satisfăcuți de supraordonarea deductivă a nucleului de referință: deplina scufundare a regularităților clasice în noile sisteme, cu statut de generalizări și extensii ale teoriei de origine. Consimțim la o atenuare sensibilă a criteriului de confruntare, ce nu pare a fi susținută totuși, în mod proporțional, de verdictele anchetei urmărite. Din multitudinea formalismelor silogistice ce sînt examinate, nu răspund condiției de *completitudine* deductivă și neredundanță decît un număr redus de interpretări: modelul *propozițional-complex*[2] Sayre, modelele *predicaționale* Brentano îmbogățit, Strawson-Smirnov și Jaśkowski-Smith-Vieru, modelul *clasial* Boole îmbogățit și modelele *relaționale* Menne-Țuțugan, Łukasiewicz, Lorenzen, iar față de interpretarea inferențială, modelele *naturale* Hasenjaeger, Smirnov, Ebbinghaus, Smiley, Corcoran și Botezatu. La aceste modele-teorii se adaugă un șir de modele decizionale, algoritmi „cu însemnătate pur pragmatică, dar fără a exclude posibilitatea unor cazuri intermediare" (p. 230). Astfel: reprezentarea prin diagrame Venn, Carroll, Kotarbiński, metoda antilogismului, „testul stelei" (Gensler), „calculul termenilor" (Sommers), toate reclamînd îmbogățiri prin premise de existență în cazul modurilor care derivă concluzii particulare din premise silogistice universale; iar ca procedee cu acțiune omogenă: interpretarea aritmetică a lui Leibniz, procedura algebrică generalizată a lui Quine, interpretarea clasială a lui Slupecki, „calculul liniilor" al lui B. v. Freytag-Löringhoff etc.

Opera de decantare întreprinsă în spațiul silogisticii moderne și comentariul comprehensiv cu care se însoțește foarte strîns ne permit sublinierea cîtorva aspecte care *luminează* firul discuției propuse — ipoteza continuității și progresului intern al silogisticii. În primul rînd se remarcă acțiunea concertată a unora din factorii expansiunii formaliste. Angajarea termenilor negativi, spre exemplu, înseamnă sporirea functorilor silogistici și a tipurilor de predicație („toți non-S sînt non-P" revine la „toți P sînt S": $\overline{S}aP = PaS = SáP$, etc.). Propozițiile exclusive și exceptive travestesc, la rîndu-le, conjuncții de predicații silogistice simple („numai S-ii sînt P" revine astfel la „toți S sînt P și toți non-S sînt non-P": $SaP = SaP.\ Sa'P$, etc.). Promovarea propozițiilor cu termeni singulari reclamă un grad superior de expresivitate a limbajului, mergînd pînă la performanța înscrisă de Russell în analiza descripțiilor hotărîte:

$$P(\iota x)Sx = (Ex)\ [Sx.(Uy)(Sy \supset y = x).\ Px].$$

Pe de altă parte, înțelegem că direcțiile generalizării nu imprimă silogisticii o creștere exclusiv cantitativă, în afară, conform sensului curent al extinderii sistemului deductiv și ontologiei subiacente. Asistăm la răsfrîngeri multiple ale echipamentului formal asupra volumului și organizării datum-ului inițial — corecturi, remanieri și adaosuri, noi piste explicative. Astfel, înmulțirea *functorilor* silogistici, de care am pomenit, facilitează transferul liber al unor moduri de la o figură la alta. Se pot urmări, în acest sens, înfățișările echivalente ale modului *Bocardo*: $OA'O-1$, $O'A'O-2$, $OAO-3$, $O'AO-4$. Tot așa, suplimentarea premiselor pe care o reclamă unele demonstrații și decizii silogistice moderne instituie o separație între silogistica absolută și cea condițională. Ajungem, cu aceasta, la o a treia remarcă, legată de imprejurarea cea mai redutabilă a tratamentului *formalist — necesitatea supoziției de* existență asupra unui termen în cazul inferențelor imediate implicaționale și al modurilor silogistice întărite sau atenuate. Prin tradiție se consideră aristotelici termenii referențiali, nevizi și neuniversali; în expresie formală, cei aflați sub jurisdicția relației (Ex)Sx. (Ex) $\overline{S}x$ (în limbaj clasial: $S \neq 0.S \neq 0$). Nu este vorba de o asumpție ontologică internă, explicită în planul sintaxei, sau cel puțin ea nu a putut fi reperată ca atare. Atît, doar, că metodele aristotelice și cele tradiționale acționează omogen în validarea tuturor inferențelor, fără discriminări în privința calității pe care trebuie să o întrunească termenii. Ruptura s-a creat odată cu transcrierea formală modernă, inaugurată prin stilul Boole

[1] Aspectul din urmă a fost relevat de cel de-al doilea autor în „Silogismul aristotelic și actualitatea sa", *An. Un. Iași*, IIIb, t. XII, 1966; cf. P. Botezatu, *Valoarea deducției*, Ed. șt., 1971, p. 23—24.

[2] La rigoare, modelul Sayre este clasial-(ori predicațional-) complex reprezentînd o replică sintactică a metodei diagramării.

și Brentano (în logica claselor și respectiv în cea a predicatelor), în conformitate cu care au valoare existențială doar predicațiile particulare: (Ex)(Sx. Px) resp. $(S \cap P \neq 0)$ pentru I, (Ex)(Sx. Px) resp. $S \cap \overline{P} \neq 0$ pentru O. Din blocul inferențelor validate tradițional se desprinde, în ciscumstanțele create de asimetria functorilor în privința semnificației existențiale, subsistemul silogisticii condiționale, stipulînd premise existențiale [3]. Este cazul modelelor „îmbogățite", dar și al altora din cele cuprinse de Petre Botezatu în rencensămîntul amplu al interpretărilor moderne — modelul Sayre, modelul Jaśkowski etc. În limbajul predicatelor, spre exemplu, formulele:

$$(Ex)Sx.(Ux)(Sx \supset Px) \supset (Ex)(Sx.Px)$$

$$(Ex)Mx.(Ux)(Mx \supset \overline{Px}).(Ux)(Mx \supset Sx) \supset$$

$$(Ex)(Sx.\overline{Px})$$

marchează asumpția ontologică în legea de subalternare a universal-afirmativei și în modul *Felapton*. În afara premiselor existențiale, importul unor termeni mai este semnalat în definițiile reale ale unor functori silogistici, de genul celor ale lui Freytag-Löringhoff, promovate în modelul Lorenzen:

$$PiQ = RaP.RaQ \text{ pentru un R,}$$

$$PoQ = RaP.ReQ \text{ pentru un R.}$$

De asemenea, în axioma globală SiS, ori în derivatul ei, $SaP \supset SiP$, asumate în sisteme tip Łukasiewicz. În sfîrșit, în formalizarea ameliorată a unor functori silogistici, precum cea adoptată de Strawson și Smirnov, cu universalele existențiale:

$$A_s \ (Ex)Sx.(Ex)\overline{P}x. - (Ex)(Sx.\overline{P}x)$$

$$E_s \ (Ex)Sx.(Ex)Px. - (Ex)(Sx.Px),$$

sau cele experimentate chiar de autor. Libere de presupoziții existențiale sau unitare, nediscriminatorii nu rămîn, din întreaga listă, decît modelul relațional Menne-Ţuţugan și sistemul expres de „silogistică fără existență" al lui J. Bacon, evocat în finalul investigației. În primul caz, se va observa, însă, că absența supoziției asupra termenilor este compensată prin desfășurarea functorilor silogistici exclusiv prin relații „bine determinate" (Ţuţugan) sau „definite" (Menne) — cele care se instituie tocmai între termeni aristotelici, referențiali și netotali (sînt astfel 7 din totalul de 16 relații interclasiale diadice). Încît, de la prima determinare, în contururi practic infinite,

$$Ar(0) = \{T_i/Ar(T_i)\},$$

„ontologia aristotelică" a silogisticii se redefinește printr-o mulțime de șapte relații satisfăcute într-o infinitate de termeni:

$$Ar(0) = \{R_k(T_m, T_n)/Ar(T_m), Ar(T_n)\}.$$

Cît privește modelul echivalențial Bacon, supoziția de existență este transparentă în formalizarea a trei functori silogistici: (Uy)(Ex)(x=y) pentru A, (Ey)(Ex) (x=y) pentru I; (Ey)(Ux) $(x \neq y)$ pentru O. În afară de aceasta, întîmpină serioase rezerve cantonarea conexiunii silogistice a termenilor la relații de identitate. Faptul că unele modele tranșează problema existenței termenilor ca și în tratamentul tradițional, prin asumarea unor inferențe condiționale precum subalternarea — procedează astfel inclusiv modelele naturale — atestă, după părerea noastră, persistența unui succedaneu și nu o complicație proprie formalismului modern. Ascendentul teoriei clasice în chestiunea spinoasă a existenței se dovedește a nu fi însemnat nimic mai mult decît estomparea dificultății.

Născută în context istoriografic, datorită cercetărilor de răsunet întreprinse de J. Łukasiewicz, problema dublei interpretări a silogismului, ca teză sau lege condițională, respectiv ca regulă de inferență, se relevă cu profunde ecouri în însuși universul sistematic al teoriei silogistice. Autorii o înregistrează cu discernămîntul și spiritul constructiv ce le animă întreaga expunere. În principiu, Ion Didilescu împărtășește distincția, acreditată la timpul său de către A. N. Prior, între maniera aristotelică de formulare a silogismelor și conceperea funcțiunii efective a acestora. Altfel spus, între teoria formelor silogistice și silogismele înseși, întrupate în discursul științei, la care textul *Analiticelor* Stagiritului apelează în chip ilustrativ. Nu mai e vorba, astfel, de respingerea sistematizării tezial-axiomatice propuse de Łukasiewicz, ci de explicarea prezenței în corpusul aristotelic a ambelor structuri silogistice. Din datele și opiniile consemnate, autorul desprinde concluzia pertinentă că „deși în teoria sa logică Aristotel a utilizat forma implicativă a silogismului, este foarte probabil că el a gîndit silogismul însuși ca instrument efectiv de demonstrație, în forma inferențială, așa cum s-a încetățenit în logica clasică încă din perioada tîrzie a antichității prin Galenus și Boethius" (p. 72).

În ceea ce-l privește, prof. Petre Botezatu a intervenit în timp cu argumente și observații prețioase în sprijinul interpretării lui

[3] În cele mai multe cazuri, supoziția de existență aplicată unui termen se răsfrînge asupra unuia sau ambilor parteneri din cadrul silogismului: de la M la S în *Felapton*, de la S la M și P în *Barbari* etc.

Jan Łukasiewicz[4]. Din punctul de vedere al actualei expuneri, se consideră, însă, cu îndreptățire, că ambele versiuni ale silogismului „sînt valoroase și ne interesează în mod egal" (p. 432). Că o confruntare a transpunerilor silogisticii în limbajele formale nu exclude posibile alinieri la polemica în jurul ținutei sistemului originar al silogisticii, autorul lasă în seama cititorului să stabilească. Înclinăm să credem că suscită un astfel de interes afirmația că prin construcția în maniera deducției naturale silogistica „devine independentă de logica propozițională (și de celelalte calcule) și se constituie ca un sistem autonom (deoarece depinde numai de regulile sale de inferență). În această ipostază, silogistica primește demnitatea de logică de bază, care poate fundamenta alte teorii științifice (așa cum, se pare, era convins Aristotel) (p. 433).

După cum se știe, literatura de specialitate a înregistrat, în formula incidentă a unei aporii[5], ideea corelativității funciare între cele două structuri silogistice, legea sau teza implicațională și regula de deducție. O asemenea constatare se dovedește valabilă în spațiul tuturor teoriilor logice. Prin ea sîntem ținuți să reflectăm asupra profilului ambivalent al logicii ca știință. Este meritul silogisticii de a fi catalizat cercetarea sistematică prin interogații și direcții de soluționare născute în contextul exegezei. O dată mai mult, tabloul sistemelor silogisticii . sintactic și semantic-naturale, urzite pe reguli silogistice sau prin intermediul unor reguli nesilogistice, ne reține atenția asupra incidenței și stimulării reciproce a strategiilor din silogistica modernă : reconstituirea cu mijloace formale a sistemului aristotelic ; reconstrucția pe temelii ample, în scopul extinderii și supraetajării teoriei de origine. Notăm, în fine, cadrul foarte larg ce se deschide în aprecierea silogisticii operatorii — contribuția cu care autorul își înscrie numele în domeniul pe care-l recenzează.

Lectura paralelă ar putea fi prelungită, cu același interes, în legătură cu analiza relației de predicație, cu alternativele transfigurării acesteia (comprehensivism și extensionism) etc. Fără ca prin aceasta să ne abatem de la obiectivele și spiritul care prezidează realizarea lor în cadrul fiecărei expuneri. Și fără ca rezervele pe care le-ar putea inspira unele detalii ale construcției sau însești aspectele ținînd de sincronizarea celor două stiluri să micșoreze în vreun fel seducția exercitată de manifestarea spiritului critic și a competenței depline, soliditatea, ținuta incitantă și celelalte calități ale ansamblului, considerat pe drept cuvînt de autori un unicat în literatura de specialitate, prin programul ca și prin dimensiunile atinse. Sentimentul de împlinire cu care ne întîmpină cartea profesorilor Ion Didilescu și Petre Botezatu ne face să mergem cu gîndul la succesul pe care l-ar întruni o realizare similară, în peri metrul teoriei argumentării.

[4] Cf. *loc cit.*, respectiv corelațiile surprinse de autor între structura implicațională a silogismului aristotelic, funcția sa epistemologică și relevanța ontologică.

[5] L. Carroll, „What the Tortoise said to Achilles", *Mind*, IV, 1895, pp. 278—80; trad. fr. în L.C., *Logique sans peine*, Herman, Paris, 1966, pp. 242—6. Cf. și W. A. Wisdom, „Lewis Carroll's Infinite Regress", Mind, LXXXIII, 332, 1974, pp. 571—3.

BOGĂȚIA ȘI ACTUALITATEA SILOGISTICII

DE

DRĂGAN STOIANOVICI

Cartea profesorilor Ion Didilescu și Petre Botezatu își propune să aducă în fața cititorului imaginea, obținută prin examinare minuțioasă, sistematizare și sinteză, a unei materii a cărei istorie este, după cum se știe, la fel de lungă ca istoria logicii în întregul ei, dar a cărei poziție înăuntrul ansamblului problematicii desemnate într-o epocă sau alta cu numele de „logică" a înregistrat schimbări, uneori radicale. Deosebind înăuntrul acestei materii partea clasică de cea modernă, autorii au optat pentru formula tratării separate și independente a fiecăreia, tabloul de ansamblu rezultînd din alăturarea celor două texte. Una din rațiunile principale ale acestei opțiuni a fost, de bună seamă, aceea că, pe de o parte, între silogistica veche și cercetările actuale omonime există mari disimilitudini de limbaje

și de metodă — am spune chiar și de substanță, deoarece în acestea din urmă domină ca interes perspectiva meta-logică, fiind vorba cel mai adesea de studii *despre* silogistică și nu *de* silogistică. Cea de a doua rațiune a fost, credem, valoarea de sine stătătoare pe care ambii autori o recunosc logicii clasice, socotind că teoria silogismului așa cum s-a cristalizat pe temelia operei aristotelice nu prezintă numai un interes istoric, ci rămîne o piesă valabilă a teoriei logice, ce nu trebuie să lipsească din cultura logică și filozofică actuală. Astfel înțeleasă, silogistica tradițională cerea o expunere amplă, în înlănțuirea ce-i este proprie, și nu doar ca un preambul la expunerea cercetărilor moderne.

Firește că expunerea silogisticii clasice are în carte și acest din urmă rol. Fără a face formal referiri la ea, partea a doua a cărții o presupune pînă la un punct, de vreme ce începe cu un tabel al inferențelor recunoscute valide în logica tradițională, fără a mai explica procedurile prin care se obțin ele în acest cadru. Ar fi fost, într-adevăr, o repetiție inutilă. Din aceleași considerente s-ar fi putut, eventual, renunța, la începutul părții a doua, și la explicarea clasificării propozițiilor categorice, a noțiunilor de inferență imediată și de silogism, iar ceva mai departe (p. 265) la redarea pătratului opozițiilor și a informațiilor istorice privitoare la el, întrucît fuseseră prezentate deja, în același fel, în prima parte. Astfel de suprapuneri sînt însă puține la număr și justificabile, în parte, și ca reîmprospătări pentru cititor ale unor noțiuni de bază, prealabil abordării subiectelor noi în tratarea cărora apar.

În scurtul *Cuvînt înainte* cu care se deschide volumul, autorii evidențiază deosebirea dintre cele două părți ale lui, spunînd că în prima este vorba de o *reconstituire*, iar în cea de a doua, de *reconstrucție*. Cuvîntul „reconstituire" nu vrea să însemneze însă că în prima parte avem o exegeză propriu-zisă a textelor lui Aristotel sau o istorie a logicii de tradiție aristotelică. Ci avem, în cuvintele autorului însuși, „o tratare *sistematică* a silogisticii clasice", considerată ca o doctrină logică unitară în miezul ei, chiar dacă în jurul ei sau în unele din problemele ei au avut loc, în timp, înfruntări de opinii și de tendințe. Pe de altă parte, cuvîntul „reconstrucție", folosit în legătură cu partea a doua, se potrivește în fapt conținutului cercetărilor variate care sînt prezentate și comentate acolo, dacă privim aceste cercetări în relație cu conținutul *Analiticelor* lui Aristotel, în timp ce demersul autorului, în cadrul unei sistematizări personale, este în esență unul de explicare și de evaluare critică a fiecărei reconstrucții în parte. Dacă am fi obligați la o formulare concisă și pregnantă, am putea spune (simplificînd, desigur, și folosind cuvîntul „istoric" în două accepțiuni secundare) că în prima parte a volumului avem de-a face cu un material istoric (= închegat de mult) oferit într-o prezentare dominant neistorică (= sistematică), iar în cea de a doua, un material contemporan tratat într-o manieră istorică (= de expunere succesivă) și analitică.

★

Scriind partea de silogistică tradițională în manieră sistematică, prof. Ion Didilescu s-a preocupat desigur, să evite o expunere ce s-ar fi înfățișat ca un manual tipic de logică clasică și care, astfel, nu ar fi adus cititorului ceva cu adevărat nou în prezentarea silogisticii. Credem că dînsul a izbutit lucrul acesta, în principal pe următoarele căi: (a) făcînd loc unei ample tratări a silogisticii modale; (b) dînd silogisticii asertorice o expunere mai largă și mai complexă decît cele care se găsesc în manuale; (c) întovărășind în ambele cazuri expunerea sistematică de o valorificare adecvată a textelor din Aristotel și, uneori, de excursuri în comentariile vechi și noi asupra lor. Ne vom referi în cele ce urmează, pe rînd, la cele trei puncte.

(a) Aproape o treime din spațiul lucrării prof. Ion Didilescu este rezervată expunerii și analizei teoriei aristotelice a inferențelor modale. Manualele și tratatele de logică clasică, în măsura în care includeau în genere judecățile modale, se mărgineau la înfățișarea raporturilor de opoziție, evitînd cu totul sau făcînd doar sumare incursiuni în teoria silogismelor alcătuite din astfel de judecăți. Lucrarea de față reprezintă prima expunere amplă, în literatura noastră de logică, a silogisticii modale a lui Aristotel. Faptul se cuvine subliniat cu atît mai mult, cu cît este vorba, cum bine se știe, de o întreprindere dificilă, din cauza imperfecțiunilor ce afectează această parte a operei logice a lui Aristotel, la înlăturarea cărora logica tradițională post-aristotelică nu s-a angajat. Prof. Ion Didilescu și-a condus investigația cu multă meticulozitate, demontînd atent mecanismele argumentării aristotelice și valorificînd totodată lucrările mai multor cercetători contemporani care s-au aplecat asupra acestei problematici. Expunerea silogisticii modale, care urmează după caracterizarea judecății modale, a opoziției și a conversiunii modalelor, tratează în paragrafe distincte toate tipurile diferite de silogisme modale care rezultă din combinațiile posibile de premise necesare, asertorice și contingente, și rezumă, de asemenea separat, discuția asupra silogisticii apodictice și pe aceea asupra silogisticii contingente. În mai multe locuri sînt semnalate defecte sau lacune în teoria aristotelică și sînt indicate căi de înlăturare a lor. Cu ochi critic sînt examinate, de asemenea, alternativele la unele soluții aristotelice, pentru ca în final, fără a se respinge aprecierile exegeților contemporani

privind confuziile și pe alocuri chiar arbitrariul detectabile în textul aristotelic, să fie exprimată încrederea autorului în posibilitatea descifrării pînă la urmă a tot ce a lăsat Aristotel în domeniul logicii modale.

(b) Partea referitoare la silogistica asertorică depășește conținutul celor mai multe expuneri tipice ale logicii clasice prin :

— tratarea detaliată a celor cinci feluri de inferențe imediate (inferențele bazate pe raporturile de opoziție, conversiunea, obversiunea, contrapoziția și inversiunea), folosindu-se pentru determinarea listelor primelor trei reprezentarea exhaustivă prin diagramele Euler a raporturilor posibile dintre clasele ce formează extensiunile celor doi termeni ai judecății, iar ultimele două fiind tratate ca aplicări combinate ale conversiunii și obversiunii

— cuprinderea unor probleme cum sînt : interpretarea silogismului ca schemă de inferență și interpretarea lui ca teză ; funcțiile cognitiv-demonstrative specifice ale diferitelor figuri silogistice ; statutul figurii a patra ; acuzația de *petitio principii* adusă silogismului ș. a.

— expunerea amplă a teoriei reducerii silogismelor, cu lămurirea, rînd pe rînd, a mecanismelor reducerii directe, reducerii indirecte și ectezei, precum și cu un comentariu mai general privind semnificațiile posibile ale reducerii în sistemul silogisticii.

Să ne oprim acum în cîteva cuvinte asupra punctului (c). Cum am spus deja, autorul nu face o istorie a silogisticii clasice, ci o expunere sistematică. Însă una care ține totuși mereu legătura cu opera fondatorului, într-o asemenea măsură încît cele mai importante pasaje din *Analiticele prime* și din *Despre interpretare* și un număr de pasaje din alte opere aristotelice sînt reproduse și însoțite de comentariul necesar. Cu privire la modalitatea de expunere pe care a ales-o, autorul însuși spune : „Punctul de plecare în fiecare problemă îl va constitui opera aristotelică, iar completările și perfecționările care au intervenit ulterior vor fi introduse ca întregiri organice și nu ca adăugiri exterioare, succesive. Pe această cale poate fi păstrată unitatea cerută de sistemul teoriei tratate, poate fi asigurată cuprinderea construcției în ansamblul ei, dîndu-se în același timp și imaginea dezvoltării istorice" (p. 18).

În ceea ce privește ordonarea de ansamblu a materiei : analiza inferențelor imediate și a silogismului este precedată, ca și în manualele și tratatele de logică tradițională, de o examinare a termenilor și a propoziției (judecății).

Claritatea și siguranța analizei formale a inferențelor imediate și a silogismelor cu propoziții asertorice sînt fructul firesc al frecventării îndelungate și devotate de către autor a logicii clasice, precum și al experienței sale în redactarea de manuale în această materie. (Încît, deși grație particularităților pe care am căutat să le evidențiem în cele de mai sus, textul prof. Ion Didilescu este, cum am spus deja, altceva decît un manual de logică clasică, el poate servi — și autorul a dorit-o scriindu-l — și în acest scop).

Dezvoltările formale au o acuratețe și eleganță pe care le vor prețui și cel ce abia se familiarizează, pe această cale, cu logica aristotelică, și cititorul inițiat și exigent.

Propunîndu-și, în partea a doua a cărții, să cuprindă și să evalueze conținutul aproape al tuturor cercetărilor contemporane importante ce țin de silogistică și de meta-teoria ei, prof. Botezatu s-a angajat în întreprinderea extrem de laborioasă de a da o organizare edificatoare și utilă pentru cititorul interesat a unui material foarte vast și variat („un fluid — spune plastic autorul — care amenință să devină torent"). Sistematizarea adoptată și socotită convenabilă ia ca principiu de grupare limbajele logice moderne folosite în reconstrucția și studierea silogisticii. Autorul folosește noțiunea de „model silogistic" prin care înțelege „orice teorie logică (modernă) care își propune să formalizeze silogistica clasică (eventual cu unele extensiuni)" (p. 225). Avem, astfel, modele propoziționale ale silogisticii, modele predicative, modele clasiale, modele relaționale (după cum aparatul noțional folosit în studiul silogisticii aparține logicii propoziționale, logicii predicatelor, logicii claselor sau logicii relațiilor) și, în fine, modele naturale, caracterizate nu doar prin utilizarea deducției naturale, ci și prin luarea în considerare a naturii operatorii a argumentării și a specificității semantice a structurilor propoziționale din limba naturală. Fiecărui tip de modele i se rezervă cîte un capitol separat, iar înăuntrul capitolelor sînt urmărite sistematic : modalitatea de formalizare a teoriei silogismului, procedeele de decizie disponibile și tentativele de extindere a silogisticii într-o direcție sau alta. Gradul de corespondență cu sistemul silogisticii clasice sub aspectul listei inferențelor validate (sau al tezelor) reprezintă, în terminologia autorului, aspectul sintactic al adecvării modelelor ; gradul de fidelitate cu care sînt „traduse" structurile propoziționale cu care are de-a face silogistica reprezintă măsura adecvării semantice ; iar eficiența și eleganța procedeelor de decizie constituie, dacă am înțeles bine, ceea ce autorul numește (dînd astfel termenului „pragmatic" o accepțiune nestandard) punctul de vedere pragmatic în evaluarea comparativă a diferitelor modele.

Autorul a avut în vedere, de bună seamă, și dezavantajele pe care le comportă modul de organizare a materialului pentru care a optat, în speță faptul că astfel unul și același

lucru poate să apară de două sau trei ori în travestiuri diferite (de pildă, nevalidarea, în cazul mai multor modele, a inferențelor, cu premise universale și concluzie particulară). Autorul a căutat să atenueze acest din urmă neajuns, semnalînd corespondențele și explicîndu-le.

Numeroasele cercetări înfățișate în această parte a cărții sînt nu numai eterogene în conținut și intenție. Ele diferă foarte mult și prin gradul de complexitate, unele nepretinzînd cititorului decît familiarizarea cu logica clasică, altele presupunînd, pentru urmărirea demonstrațiilor lungi și complicate pe care le conțin, o stăpînire a limbajelor și tehnicilor logicii matematice. Este de la sine înțeles, de asemenea, că primele au putut fi explicate exhaustiv într-un spațiu mic, pe cînd dintre cele mai complexe, unele au trebuit să fie prezentate doar parțial. La începutul fiecărui capitol autorul a inserat un număr de noțiuni introductive din compartimentul corespunzător al logicii moderne, în ajutorul cititorului care s-ar întîmpla să nu le posede deja.

Prezentarea reunită a multitudinii cercetărilor asupra silogisticii întreprinse din perspectiva logico-matematică este cu atît mai binevenită pentru cititorul interesat în acest domeniu, cu cît textele originale prin care ele au fost comunicate inițial se găsesc împrăștiate în publicații numeroase de pe toate meridianele și, de asemenea, distanțate în timp între ele, unele fiind greu accesibile astăzi. Va fi pentru cititor un motiv în plus de a primi cu recunoștință rodul acestei investigații, care, deși s-a folosit, cum e și firesc, de sintezele parțiale existente deja în literatura mondială, a necesitat, cu siguranță, pe lîngă competență, un mare volum de muncă. Cititorul va profita, de asemenea, în multe rînduri, de comentariul instructiv al autorului, de evaluările critice ale acestuia, de observațiile sale privind punctele ce rămîn încă în suspensie și care invită la noi cercetări.

★

În continuarea prezentelor însemnări despre cartea prof. I. Didilescu și prof. P. Botezatu nu ne vom opri la detalii dintr-un text sau din celălalt (cu toate că în jurul unor puncte s-ar putea angaja discuții stimulative), ci preferăm să abordăm, în puține cuvinte, una sau două chestiuni cu caracter mai general, care privesc în ultima instanță noțiunea însăși de silogistică clasică și, implicit, prin delimitare, și pe aceea de silogistică modernă și care, grație noilor cercetări de istoria logicii, ne apar mai pline de semnificație, dar de aceea și mai dificile, astăzi decît ar fi părut cu cîteva decenii în urmă.

Cei doi autori caracterizează în termeni foarte apropiați conținutul silogisticii clasice. În primul text, aceasta este definită drept „teoria raționamentului silogistic creată de Aristotel, cu toate perfecționările, tehnicile și completările încorporate ulterior, păstrîndu-i caracteristicile care o deosebesc de alte tipuri de logică" (p. 18). În cel de-al doilea se arată că „în accepția tradițională, silogistica este teoria inferențelor cu 1—2 premise care se pot alcătui cu cele patru tipuri de propoziții generale ce au fost determinate de Aristotel" (p. 218). Ambii autori menționează, tot așa, depășirea limitelor pe care le-a avut teoria silogismului la fondatorul ei, Aristotel (admiterea numai a termenilor generali, pozitivi și cu extensiunea nevidă[1]) prin luarea în considerare și a propozițiilor cu termeni singulari, cu termeni negativi și cu termeni a căror extensiune nu e neapărat nevidă (p. 64, resp. p. 215 și 220). Se precizează (în prima parte) că aceste limite au fost depășite chiar de logica clasică, și deci că, în speță, teoria obversiunii, contrapoziției și inversiunii sînt contribuții post-aristotelice.

La întrebarea ce alte completări și perfecționări s-au adus silogisticii în cadrul logicii tradiționale, răspunsul pe care-l conține textul prof. Didilescu este, credem, următorul: individualizarea figurii a patra silogistice; dezvoltarea teoriei distribuției termenilor și edificarea, pe această bază, a procedurii uniforme de testare a validității modurilor silogistice în termeni de legi generale și legi speciale (proprii figurilor); completarea și rectificarea — în puține puncte, ce-i drept — a clasificării aristotelice a propozițiilor și, odată cu aceasta, standardizarea nomenclaturii pentru diferitele rubrici ale acestei clasificări; elaborarea noțiunilor de intensiune (comprehensiune) și extensiune a termenilor; reprezentarea prin forme geometrice a relațiilor dintre extensiunile termenilor ce intră în alcătuirea propozițiilor și silogismelor.

Că toate aceste lucruri sînt post-aristotelice este o constatare de fapt. Afirmația că sînt perfecționări și completări (în sensul de întregiri binevenite și „organice") ale teoriei lui Aristotel comportă însă, pe deasupra, o judecată de valoare. Această judecată este asumată de prof. I. Didilescu și în mod implicit, adică prin modalitatea adoptată de prezentare a inferențelor imediate și a silogisticii în sens restrîns, și, în cîteva locuri, și explicit. Despre teoria distribuirii termeni-

[1] Nu interesează, pentru cele ce urmează, dacă la Aristotel lucrurile stau în mod sigur așa și, în caz că da, dacă el procedează așa în mod conștient și sistematic, sau nu. Cititorul va găsi în carte cîteva referiri la această problemă.

lor [2], de pildă, autorul spune că i-a lipsit lui Aristotel și că lipsa ei s-a repercutat asupra întregii sale silogistici (p. 29). Judecata de valoare la care ne referim, în privința teoriei distribuirii termenilor, nu ar avea, desigur, nici ea oponenți dacă ar viza această teorie numai în raport cu obiectivul determinării legilor (sau regulilor) generale și speciale, fără implicația că acest mod de tratare a silogisticii este în genere superior celui aristotelic (și că este nu o deviere de la acesta, ci o desăvîrșire a lui). Altfel, părerile în jurul ei ar fi, credem, împărțite. (Ne gîndim de pildă la organizarea deductivă a silogisticii lui Aristotel prezentată de Lukasiewicz și despre care acesta pretinde că a extras-o din textul aristotelic). Mai sigur încă putem spune că teoria distribuției nu este privită uniform favorabil sub aspectul virtuților intrinseci pe care le-ar avea ca analiză semantică a propoziției categorice. (Aici putem cita critica pe care i-o face P. Th. Geach, în cartea sa *Reference and generality*, 1952, chiar cu referire la o formulare rafinată a ei, pe care i-a dat-o, în prestigiosul său manual de logică, J. N. Keynes).

Aceste semnalări nu le aducem aici pentru a propune o alternativă la punctul de vedere cuprins în textul lucrării despre care discutăm. Intenția noastră este doar de a indica un punct în care conceptul de silogistică clasică ni se înfățișează ca susceptibil de problematizare. Putem merge un pas mai departe pe această cale, tot în legătură cu teoria termenilor, dacă ne întrebăm asupra *originii* ideii de distribuție. Din cîte știm, se consideră despre ea că a rezultat prin desprinderea unui fragment din teoria medievală despre *suppositio*, odată cu alterarea sensului și destinației lui originare. Teoriile despre proprietățile termenilor și, în particular, despre *suppositio*, din tratatele de logică medievală, sînt apreciate azi ca o inovație majoră și valoroasă în raport cu moștenirea aristotelică. În același spirit citim în textul prof. Didilescu că „logica post-aristotelică a explicat, precizat și completat ideile despre noțiuni și termeni ale autorului *Organon*-ului și a ajuns la un număr de rezultate, *în special prin dezvoltările din epoca medievală...*" (p. 29, subl. n.s., *D.S.*). Totuși manualele și tratatele de logică clasică din timpurile moderne nu conțin contribuțiile medievale privind proprietățile termenilor și nici lucrarea prof. Didilescu nu le expune, pe semne tocmai pentru a nu depăși sistemul conceptual cristalizat în aceste scrieri mai aproapiate de noi și a nu se depărta de expunerea sistematică în favoarea informației istorice. Nu fac parte însă și aceste contribuții, sau unele din ele, din tezaurul logicii clasice? Răspunsul nu e simplu de dat, dar ni se pare limpede, mai întîi, că oricum ar fi dat, el nu poate să nu conțină o evaluare, măcar implicită, și, în al doilea rînd, că problema e în parte terminologică, și nu factuală. Tot așa de limpede ni se pare că nu poate fi decisiv considerentul prezenței sau absenței *de facto* a unui concept, a unei teorii etc. în lucrările de logică de după Renaștere, și aceasta credem că este și poziția autorului. Faptul că nu ni se sugerează de la sine criterii teoretice decisive în această problemă îl luăm, cum spuneam, ca pe încă un indiciu al caracterului problematic, sau măcar vag, al conceptului de silogistică clasică [3].

Un al treilea unghi din care se poate argumenta în aceeași direcție este acela al *extensiunii lor* silogisticii, constînd în cuprinderea și a altor structuri propoziționale, afară de A, E, I și O. Am avea, pe de o parte, extinderi realizate în cadrul logicii clasice, față de nucleul originar al teoriei aristotelice, iar pe de altă parte, extinderi posibile sugerate de cercetarea modernă, față de conținutul întregii silogistici clasice.

În legătură cu inovațiile post-aristotelice cărora li s-ar potrivi denumirea de extinderi, se poate, evident, pune întrebarea dacă una sau alta din ele face sau nu parte din corpul silogisticii clasice. Cuprinderea propozițiilor exclusive și exceptive, bunăoară, este menționată (pag. 141) printre contribuțiile cu care logica clasică a îmbogățit teoria aristotelică. Într-adevăr, despre aceste propoziții se discută nu numai în lucrările de logică clasică mai recente, ci și în lucrări mult mai vechi (de pildă în Logica de la Port-Royal). Pe de altă parte, în expunerea sistematică a silogisticii asertorice din prima parte a cărții ele nu apar, totuși — pe semne pentru a nu încărca imaginea corpului principal al doctrinei clasice despre silogism. În legătură cu alte tentative de extindere cîte s-ar mai pu-

[2] Teoria distribuției subiectului și predicatului propozițiilor categorice este plasată într-o notă de subsol (p. 73—74), poate tocmai pentru că nu este o piesă aristotelică, dar acest mod de a o situa, în economia lucrării, ne apare, totuși, surprinzător, dat fiind că întreaga silogistică propriu-zisă este expusă apoi pe baza legilor generale și speciale determinate în cea mai mare parte cu ajutorul ei.

[3] S-ar putea, eventual, face o distincție între apartenența la logica clasică în general și apartenența la *silogistica* clasică și, mai specific încă, la partea ei pur formală. Dacă am sesizat bine intențiile textului prof. Didilescu, în el nu se pune un mare accent pe astfel de distincții și teoria termenilor este apreciată ca fiind „de importanță capitală pentru logica de origine aristotelică, deoarece această logică studiază gîndirea exprimată în *limbajul natural...*" (p. 29—30).

tea detecta în lucrările de logică clasică, este de presupus că recunoașterea lor ca întregiri organice ale silogisticii, dacă s-ar pune explicit, nu ar fi neproblematică.

În fine, atît extinderea menționată acum, cît și altele (propozițiile „plurative", cele cu termeni compuși, cele de relație ș.a.) impun atenției două noi întrebări : una privind delimitarea silogisticii clasice de cercetările moderne de silogistică și alta privind hotarele silogisticii considerată în totalitatea ei. Nu este aici locul pentru a le discuta, dar le vom concretiza pe scurt, pentru a le evidenția îndreptățirea și interesul. Propozițiile exclusive, menționate adineauri, apar, de pildă, discutate și în cadrul extinderilor din partea a doua a cărții, după cum apar expuse aci și alte cîteva cercetări ce nu fac uz de aparatul logicii simbolice moderne. Ca îndreptățire a celei de-a doua întrebări, e suficient să amintim că în mod obișnuit se consideră că tocmai în legătură cu propozițiile de relație ies la iveală *limitele* silogisticii. Delimitarea între ce înseamnă extindere a silogisticii și ce înseamnă ieșire din domeniul ei comportă mai mult (altceva) decît doar o stipulație terminologică ? Credem că autorii cărții de față ar răspunde afirmativ. Dar presupozițiile acestui răspuns, desigur, nu sînt puține și nu sînt simple.

Personal regretăm că cei doi autori nu au făcut loc discutării mai ample a unor astfel de chestiuni. Cu privire la statutul și însemnătatea silogismului ei se pronunță, ce-i drept, în prefață, subscriind la conținutul unui fragment din Peirce. Dar pentru cititori ar fi fost îmbucurător să afle mai pe larg, distilate din vasta experiență a celor doi autori în cîmpul logicii, care e în amănunt sensul afirmației că „silogismul constituie un element esențial al aproape oricărei raționări" și care sînt temeiurile ei.

În final, am vrea să relevăm că textul cărții a fost editat cu grijă și că, în pofida extraordinarei varietăți a conținutului și a multitudinii simbolismelor pe care le conține, am întîlnit foarte puține greșeli de tipar. Ceva mai puțin meticulos ni se par întocmiți cei doi indici de noțiuni (de exemplu, pentru distribuția termenilor — ca să rămînem la ceva ce am discutat mai înainte — sînt citate în primul indice numai paginile 73—74, unde, ce-i drept, se vorbește cel mai mult despre ea, dar noțiunea apare întîia oară, cum am văzut, la p. 29 ; în mod asemănător, în cel de-al doilea indice, pentru problema semnificației existențiale în propozițiile categorice este citată doar pagina 331, în timp ce ideea apare amplu discutată mai înainte, la p. 260—290, unde este desemnată și prin expresia „supoziție existențială"). Este, desigur, foarte bine că s-a inserat la finele volumului și un rezumat într-o limbă de circulație internațională.

Cartea rezultată din colaborarea fructuoasă a prof. I. Didilescu și prof. P. Botezatu îmbogățește în mod substanțial literatura noastră de specialitate consacrată silogisticii, domeniu în care cei doi autori erau reprezentați deja prin lucrări anterioare și în care și alți cîțiva cercetători români au adus contribuții prețioase, consemnate și explicate pe larg în volumul de față. Bogăția de conținut, claritatea expunerii și ținuta îngrijită a lucrării în ansamblu reprezintă calități ale ei din care decurg tot atîtea obligații pentru autorii mai tineri care vor aborda în viitor acest domeniu a cărui investigare continuă intens pe plan mondial. Lor li se oferă, totodată, prin cartea de față, un exemplu de muncă asiduă și devotată, demn de a fi respectat și urmat.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

c. 7411 — I. P. INFORMAȚIA

[continuare de pe contrapagină]

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, **Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane** (Colecția „Dezbateri ideologice"), 1976, 94 p., 2,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

ERNEST STERE, **Istoria filozofiei antice și medievale**, 1976, 228 p., 10 lei.

FRANCIS BACON, **Despre înțelepciunea anticilor**. Traducere din limba latină, introducere și note de Al. Posescu, 1976, 328 p., 18 lei.

* * * **Psihologia religiei**. Culegere de studii. Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

PLATON, **Opere**, vol. II. Ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice**, 1976, 286 p., 11 lei.

SERGIU AL. GEORGE, **Limbă și gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană**, 1976, 214 p., 14 lei.

MARIETA MORARU, **Valoare și etos**, 1976, 194 p., 7 lei.

E. PAMFIL, D. OGODESCU, **Persoană și devenire**, 1976, 280 p., 11 lei.

MIHAI FLOREA, **Responsabilitatea acțiunii sociale**, 1976, 296 p., 7,25 lei.

GEORGETA HĂLĂȘAN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor**. Texte alese („Biblioteca pentru toți"), 1976, 231 p., 5 lei.

MARX-ENGELS-LENIN, **Despre om și umanism**, vol. I—II, Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși (Colecția „Biblioteca pentru toți"), 1976, 176 și 320 pp., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, **Orfeu, bucuria cunoașterii**, 1976, 320 p., 11 lei.

CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice**, 1976, 541 p., 21 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății**, 1977, 303 p., 10,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică și teoria artei**. Coordonatori: Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, **Estetica contemporană**, vol. I și II, 1976, 310 p. și 445 p., 21 lei.

EDITURA DACIA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.

LUCIAN BLAGA, **Aspecte antropologice**. Ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim. Postfață de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Istoria filozofiei contemporane**, 1976, 243 p., 7,65 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, **Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe, vol. II, Elaborarea de către Marx și Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic și istoric și ale comunismului științific** (Colecția „Istoria filozofiei universale"), 1976, 392 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Acțiune, decizie, responsabilitate.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. IV, 1975, 147 p., 27 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă**, 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * **Orientări contemporane în teoria cunoașterii.** Sub redacția lui H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

GRIGORE SMEU, **Relația social-autonom în artă**, 1976, 150 p., 6,25 lei.

* * * **Coordonate valorice ale civilizației socialiste.** Coordonatori: prof. dr. doc. Al. Tănase și dr. Liubomira Miroș, 1976, 280 p., 16,50 lei.

VIRGIL CONSTANTINESCU, **Sistemul sociologic al lui Dumitru Drăghicescu**, 1976, 306 p., 12,50 lei.

DAVID. Introducere în filozofie. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori.** Coordonator: Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei.

* * * **Viitorul comun al oamenilor.** Comunicări prezentate la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori: Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,50 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere** (Colecția „Sinteze sociologice"), 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * **Progresul istoric și contemporaneitatea.** Culegere de studii. Coordonator: Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism**, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană**, 1976, 263 p., 7 lei.

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice** (Colecția „Idei contemporane"), 1977, 534 p., 16 lei.

I. T. FROLOV, **Progresul științei și viitorul omului** (Colecția „Idei contemporane"), 1977,

N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă. Eroul cărții mele: genetica**, 1977, 468 p., 13 lei.

* * * **Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești. Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică.** Ediție realizată de: Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Sistem și civilizație** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 502 p., 14 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, **Noua stîngă și Școala de la Frankfurt**, 1976, 104 p., 3 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ. XXIV, 4, P. 401—514, BUCUREȘTI, 1977

I. P. I. c.—7411

43.503

Lei 20

I 8030

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DEMOCRAŢIE, LIBERTATE ŞI RESPONSABILITATE
  VASILE RUS
- CONDUCEREA ÎN PERSPECTIVA TEORIEI ORGANIZAŢIEI ŞI TEORIEI SISTEMELOR
  HARALAMBIE ENE
- ELEMENTE PENTRU O PROSPECTIVĂ A DEZVOLTĂRII „SPAŢIULUI SOCIAL"
  VASILE MIFTODE
- PRELIMINARII LA O TEORIE A ETOSULUI SOCIALIST
  NICULAE BELLU

5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXIV – 1977

1990 0 IUL. 2005
91

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Tel. 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM, Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, Telex. 11226, rue 13 Décembre, n°. 3, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8030

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV Nr. 5 1977

ULLA 2014

SUMAR

- VASILE RUS, Democrație, libertate și responsabilitate 519
- HARALAMBIE ENE, Conducerea în perspectiva teoriei organizației și a teoriei sistemelor 522
- VIOREL CORNESCU, Utilizarea deplină și eficientă a forței de muncă — trăsătură definitorie a economiei socialiste 529
- HONORINA CAZACU, Probleme teoretice ale mobilității forței de muncă . . . 533
- VASILE MIFTODE, Elemente pentru o prospectivă a dezvoltării „spațiului social" 539

CRONICA IDEILOR

- ACULIN CAZACU, Teoria „reproducerii culturale" și limitele premiselor ei . . .

DISCUȚII

- ANDREI ROTH, Însemnări despre esența dialecticii 555
- NICULAE BELLU, Preliminarii la o teorie a etosului socialist 560

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- ALEXANDRU TĂNASE, Disputa dintre Prometeu și Orfeu: sinteza spirituală a omului faustic al civilizației socialiste 577
- ALEXANDRU BOBOC, Valoare și normă 580
- VIORICA RAMBA-VARGA, Însemnări despre evoluția concepțiilor utopice . . . 584

CONFLUENȚE

- LIVIU TURCU, Aspecte ale dinamicii cosistemelor de presiune în capitalismul contemporan 593

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- MIRCEA MÂCIU, Nicolae Bălcescu în memoria noastră 601

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Coordonate ale libertății în creația artistică *(Radu Sommer)*; O ontologie a conștiinței *(Gh. Chiriță)*; Originea biologică și ființa istorică a omului *(G. G. Constandache)* 609

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 619

MARGINALII ȘI COMENTARII 621

NECROLOG: ILEANA RĂCEANU 633

NECROLOG: PETRE LUCACIU 635

Rev. filoz., **XXIV**, *5*, p. 515–636, București, 1977.

26213.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV № 5 1977 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ВАСИЛЕ РУС, Демократия, свобода и ответственность 519
• ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Управление в перспективе теории организации и теории систем 522
• ВИОРЕЛ КОРНЕСКУ, Полное и эффективное использование рабочей силы — определяющая черта социалистической экономики 529
• ХОНОРИНА КАЗАКУ, Теоретические проблемы мобильности рабочей силы 533
• ВАСИЛЕ МИФТОДЕ, Элементы для проспективы развития «социального пространства» 539

ХРОНИКА ИДЕЙ

• АКУЛИН КАЗАКУ, Теория «культурного воспроизводства» и пределы ее предпосылок 547

ДИСКУССИИ

• АНДРЕЙ РОТ, Заметки о сущности диалектики 555
• НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Предварительные рассуждения о теории социалистического этоса 560

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• АЛЕКСАНДРУ ТЭНАСЕ, Диспут между Прометеем и Орфеем: синтез одухотворенности фаустового человека социалистической цивилизации . . . 577
• АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Ценность и норма 580
• ВИОРИКА РАМБА-ВАРГА, Заметки об эволюции утопических воззрений 584

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ВОПРОСЫ

• ЛИВИУ ТУРКУ, Аспекты динамики косистем давления в современном капитализме 593

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

• МИРЧА МЫЧУ, Николае Бэлческу в нашей памяти 601

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

• Координаты свободы в художественном творчестве *(Раду Соммер)*; Онтология сознания *(Г. Кирицэ)*; Биологическое происхождение и историческая сущность человека *(Г. Г. Константаке)* 609
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 619
ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 621
НЕКРОЛОГ: ИЛЯНА РЭЧЯНУ 633
НЕКРОЛОГ: ПЕТРЕ ЛУКАЧУ 635

Rev. filoz., **XXIV**, *5*, p. 515–636, Bucureşti, 1977.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIV Nº5 1977

SOMMAIRE

• VASILE RUS, Démocratie, liberté et responsabilité 519
• HARALAMBIE ENE, L'action de diriger dans la lumière de la théorie de l'organisation et de la théorie des systèmes 522
• VIOREL CORNESCU, L'utilisation intégrale et efficace de la force de travail — un trait définitoire de l'économie socialiste 529
• HONORINA CAZACU, Problèmes théoriques de la mobilité de la force de travail 533
• VASILE MIFTODE, Eléments pour une prospective du développement de „l'espace social" 539

CHRONIQUE DES IDÉES

• ACULIN CAZACU, La théorie de la „reproduction culturelle" et ses limites 547

DISCUSSIONS

• ANDREI ROTH, Observations concernant l'essence de la dialectique 555
• NICULAE BELLU, Préliminaires à une théorie de l'éthique socialiste 560

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ALEXANDRU TĂNASE, La dispute entre Prométhée et Orphée comme synthèse spirituelle de l'homme faustique de la civilisation socialiste 577
• ALEXANDRU BOBOC, Valeur et norme 580
• VIORICA RAMBA-VARGA, Remarques au sujet de l'évolution des conceptions utopiques 584

CONFLUENCES

• LIVIU TURCU, De la dynamique des cosystèmes de pression dans le capitalisme contemporain 593

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

• MIRCEA MĂCIU, Nicolae Bălcescu dans notre mémoire 601

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

• Dimensions de la liberté dans la création artistique *(Radu Sommer)*; Une ontologie de la conscience *(Gh. Chiriță)*; L'origine biologique et l'existence historique de l'homme *(G. G. Constandache)* 609
LA VIE SCIENTIFIQUE 619
NOTES ET COMMENTAIRES 621
NÉCROLOGE: ILEANA RĂCEANU 633
NÉCROLOGE: PETRE LUCACIU 635

Rev. filoz., **XXIV**, 5, p. 515–636, București, 1977.

DEMOCRAȚIE, LIBERTATE ȘI RESPONSABILITATE

DE

VASILE RUS

În întreaga sa politică de edificare a noii orînduiri, Partidul Comunist Român se călăuzește consecvent după principiul marxist-leninist potrivit căruia socialismul și democrația sînt organic legate între ele, noua orînduire fiind în esență creația conștientă și responsabilă a poporului, expresia și cadrul propice de manifestare deplină a libertății maselor, care pentru prima dată în istorie se ridică la un nivel superior de înțelegere a necesității, a legilor obiective și acționează în spiritul acestora, făurindu-și în mod conștient propriul lor destin.

Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „nu se poate construi o orînduire nouă fără participarea conștientă a întregului popor la înfăptuirea ei. Aceasta este, dealtfel, una din problemele de bază ale concepției marxiste despre dezvoltarea societății, făurirea de către poporul însuși a destinelor sale, a istoriei și a viitorului său" [1]. Este o teză teoretică de o covîrșitoare importanță, care pune în lumină cu o mare claritate concepția științifică a partidului nostru potrivit căreia socialismul, ca sistem de structuri și relații, se construiește în mod conștient, că el nu poate fi privit ca o stare fixă, încheiată, imuabilă, ci, așa cum observa Engels, „ca ceva supus unei continue schimbări, supus progresului...".

Lărgirea continuă a democrației socialiste determină *creșterea rolului factorului conștient*, democrația și activitatea conștientă fiind de nedespărțit. Este un principiu teoretic desprins din propria noastră experiență care ilustrează convingător că *dezvoltarea democrației socialiste reprezintă o condiție fundamentală pentru a deschide cîmp larg forțelor creatoare ale poporului.*

Importanța experienței acumulate în acest domeniu de partidul nostru se reflectă și în faptul că tocmai în problema fundamentală a participării maselor la conducerea societății, socialismul poate degaja *originalitatea sa profundă, superioritatea sa netă* față de sistemul capitalist. „Se confirmă istoricește tot mai mult — se precizează în Programul partidului — superioritatea incontestabilă a democrației socialiste asupra celei burgheze care se mărginește să proclame formal anumite drepturi democratice, dar nu asigură condițiile materiale și cadrul social necesar exercitării lor" [2]. În ultimul timp, după cum se știe, se discută mult și steril în Occident despre problemele umanitare, despre drepturile omului, cel mai adesea fals și trunchiat prezentate.

Realitatea demonstrează că nu poate exista libertatea deplină de acțiune, democrație adevărată acolo unde există clase sociale antagoniste, exploatatori și exploatați, inegalitate economică, socială și națională. *Condiția indispensabilă a democrației reale* este lichidarea inegalității economice și sociale de clasă, înlăturarea exploatării, cucerirea puterii de către cei ce muncesc, instaurarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție și realizarea repartiției după principiul socialist. Numai pe această cale se creează condiții pentru ca oamenii muncii să poată beneficia cu adevărat de roadele muncii lor, de cuceririle progresului și civilizației și, totodată, să se poată manifesta liber în sfera vieții sociale, să-și valorifice energia și forța creatoare în interesul lor și al societății, să se bucure de libertăți și drepturi garantate material. Democratismului orînduirii noastre socialiste îi este străină proclamarea formală a libertăților și drepturilor. Legea fundamentală a țării noastre, Constituția, consfințește drepturile și libertățile democratice, asigură folosirea lor de către toți cetățenii în vederea desfășurării largi a activității creatoare a maselor populare în toate domeniile vieții sociale.

În concepția partidului nostru, afirmarea tot mai deplină a democrației, libertății și res-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 9, București, Edit. politică, 1974, p. 395—396.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 130.

ponsabilității sociale constituie însăși rațiunea de a fi a socialismului, este *legea* dezvoltării orînduirii socialiste, în sensul că socialismul și democrația autentică sînt inseparabile. V. I. Lenin sublinia că „socialismul nu este posibil fără democrație sub două aspecte: 1) Proletariatul nu poate săvîrși revoluția socialistă dacă nu se pregătește în vederea ei, luptînd pentru democrație; 2) Socialismul victorios nu-și poate consolida victoria și nu poate duce omenirea spre dispariția treptată a statului fără a înfăptui o democrație deplină" [3]. Pentru orînduirea socialistă, realizarea democrației, libertății și responsabilității nu este un simplu deziderat izvorît din considerente umanitare și ideale, ci are *o determinare legică* în înseși necesitățile construcției socialiste. Așa cum se subliniază în Programul partidului, „pornim de la adevărul că *libertatea* este *înțelegerea necesității participării la acțiunea comună* în vederea construirii conștiente dec ătre masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor" [4]. Conținutul principal al libertății este deci, *transformarea prin acțiune* a realității obiective și a propriei vieți a omului. Este tocmai ceea ce releva Marx în *Manuscrisele economico-filozofice*, atunci cînd sublinia: „Ce înseamnă altceva viața, decît acțiune", exprimînd în modul acesta ideea că forma supremă și tipic umană a acțiunii este creația. Viața a demonstrat că socialismul este prima orînduire capabilă să asigure *libertatea deplină de creație* a oamenilor, deoarece societatea socialistă deschide calea dezvoltării nestingherite a forțelor de producție, asigură concordanța între acestea și caracterul relațiilor de producție, permite deplina înfăptuire a năzuințelor omenirii spre o lume a dreptății sociale și naționale, spre dezvoltarea plenară a personalității umane.

O expresie a profundului democratism al orînduirii noastre este continua lărgire a *formelor de participare a oamenilor muncii* la dezbaterea problemelor vieții economice și sociale, la conducerea statului. Organizarea periodică de conferințe — cu caracter național și local — pentru dezbaterea largă cu masele populare a tuturor problemelor importante ale vieții economice, politice, științifice, social-culturale; practica ținerii unor consfătuiri pe ramuri de activitate, care prilejuiesc analiza și dezbaterea cu contribuția specialiștilor, a oamenilor muncii ce lucrează nemijlocit în domeniile respective, a bunului mers al activității în fiecare sector, luarea unor măsuri concrete de perfecționare a muncii și înfăptuire în tot mai bune condiții a Programului partidului; perfecționarea continuă a cadrului organizatoric de participare a poporului la conducerea vieții economico-sociale; sporirea rolului organizațiilor de masă și obștești, a opiniei publice în sistemul democrației socialiste etc. — toate aceste preocupări și manifestări creează *condiții tot mai favorabile* pentru participarea activă și efectivă a oamenilor muncii la elaborarea și înfăptuirea politicii generale de conducere a societății, pentru punerea în valoare a experienței și înțelepciunii colective a maselor, pentru afirmarea capacităților creatoare ale tuturor cetățenilor în vederea înfăptuirii Programului partidului care reprezintă programul întregului nostru popor de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism.

Întreaga politică a Partidului Comunist Român reflectă înțelegerea profundă a raportului dialectic dintre libertate și necesitate. Potrivit concepției partidului nostru, reflectarea veridică a necesității obiective înseamnă nu o contemplare pasivă, ci în primul rînd acțiune practică conștientă, dinamică, transformatoare, în toate sectoarele vieții sociale, cu participarea largă, conștientă și responsabilă a maselor. În felul acesta conștiința libertății și a responsabilității, sentimentul de stăpîn al propriei lor vieți sociale devine o forță mobilizatoare și transformatoare a realităților înconjurătoare, a vieții spirituale a oamenilor. Niciodată în istoria patriei noastre, *ritmul* creației libere, conștiente a maselor n-a fost mai viu, mai impunător ca în vremurile noastre, luminate de politica înțeleaptă și de Programul măreț al partidului.

Procesul de adîncire a democrației socialiste stimulează și pune tot mai deplin în valoare *energiile și* elanul creator al maselor, asigură climatul necesar afirmării personalității umane, accelerării progresului întregii societăți. Întreaga operă de făurire a socialismului în patria noastră evidențiază raportul dialectic dintre *libertatea individului* și *libertatea colectivității*, faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale, este greșită, dăunătoare. În socialism afirmarea pe prim plan a intereselor generale nu duce la înăbușirea, ci la realizarea năzuințelor individuale în condițiile sporirii necontenite a responsabilității sociale. În mijlocul maselor largi populare, personalitatea nu dispare, ci se dezvoltă tot mai plenar. Umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în procesul făuririi fericirii întregului popor.

Subordonarea intereselor personale intereselor generale ale societății nu este un act de

---

[3] V. I. Lenin *Opere complete*, vol. 30, București, Edit. politică, 1968, p. 130.

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 154—155 (subl. ns.)

supunere oarbă, ci rezultatul unei opțiuni conștiente, rațională, a unei perspective revoluționare asupra edificării noii societăți. Orînduirea socialistă, realizînd simbioza armonioasă a intereselor obștești cu cele personale sădește convingerea că prin îndeplinirea obligațiilor față de societate, individul își îndeplinește, totodată, suprema îndatorire față de sine însuși. Existența unui climat favorabil pentru înflorirea inițiativelor creatoare face să crească sentimentul răspunderii pentru cauza socialismului. Aceasta este forma cea mai înaltă de manifestare a libertății reale practice care presupune activitate revoluționară pentru făurirea noii orînduiri.

Libertatea umană nu este un dat al subiectivității individului, ci rezultatul unui proces care se realizează progresiv prin cunoaștere, valorizare și acțiune și care implică cu necesitate o înaltă responsabilitate socială. Posibilitatea pe care societatea noastră o asigură tuturor oamenilor muncii de a participa la conducerea statului, la adoptarea deciziilor, presupune întărirea răspunderii fiecărui cetățean pentru respectarea Constituției, a tuturor legilor țării. Democrația socialistă este incompatibilă cu orice manifestare anarhică, cu orice încălcare a normelor de conviețuire socială și a legilor țării. Liberalismul mic-burghez, atitudinile individualiste înguste care nu țin seama de interesele generale ale societății, nu au nimic comun cu adevărata democrație socialistă.

Programul partidului, relevînd corelația strînsă dintre socialism, democrație, libertate și responsabilitate precizează: „Dezvoltarea largă a drepturilor și libertăților cetățenești în cadrul orînduirii noastre, adîncirea și perfecționarea democrației socialiste nu pot fi concepute în afara răspunderii sociale a fiecărei persoane față de interesele generale ale societății, în afara conștiinței datoriei fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru cauza socialismului și comunismului" [5]. Toate acestea au ca bază obiectivă *tripla calitate* pe care o întrunesc oamenii muncii ca deținători ai puterii de stat, proprietari colectivi asupra mijloacelor de producție și producători ai bunurilor materiale și spirituale. Acestea sînt temeiurile pe care se construiește cadrul organizatoric pentru participarea maselor la conducerea nemijlocită a vieții economice și sociale, realizîndu-se, pentru prima dată în istorie, în mod simultan, democrația politică, economică și socială, libertatea deplină și responsabilă de acțiune. Procesul de edificare a noii orînduiri capătă din acest unghi de vedere semnificația unei profunde revoluții umane, prin care se realizează, în procesul istoric al dezalienării, saltul din imperiul necesității în imperiul libertății.

★

Programul partidului leagă strîns problema libertății umane și a responsabilității sociale de cea a eticii și echității socialiste. În concepția partidului nostru, libertatea și responsabilitatea presupun promovarea atitudinii înaintate față de muncă și avutul obștesc, întărirea ordinei și disciplinei în producție și în viața socială, creșterea competenței profesionale și lărgirea orizontului de cunoaștere științifică și culturală generală, intransigența față de manifestările vechiului în activitatea economică și social-politică, în modul de gîndire și comportare, sporirea rolului conștiinței socialiste.

Democrația socialistă se dezvoltă pe măsura ridicării gradului de pregătire al oamenilor muncii, a lărgirii orizontului lor de cunoaștere. Specific zilelor noastre este faptul că buna formație profesională nu mai poate fi apanajul unui număr restrîns de oameni, ci se impune ca o cerință generală, ca un atribut obligatoriu pe întreaga scară a funcțiunilor. Exprimînd importanța socială pe care o are pregătirea profesională pentru toate domeniile de activitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Realizarea unei pregătiri multilaterale constituie o cerință importantă a economiei moderne, o condiție primordială a creșterii rolului creator al omului în desfășurarea producției și, pînă la urmă, un principiu fundamental al *însușirii* comunismului, care presupune manifestarea polivalentă în cîmpul muncii a fiecărui membru al societății" [6]. Organizarea cursurilor de perfecționare profesională la locurile de muncă, integrarea învățămîntului cu practica, cu cercetarea, măsurile pentru înnoirea permanentă a cunoștințelor oamenilor muncii în raport cu modificările structurale ce intervin în economie și în tehnologiile viitorului, reciclarea cadrelor — toate acestea constituie mărturii elocvente ale preocupării partidului nostru pentru a crea condiții noi îmbunătățirii pregătirii de specialitate. Dar fără dorința și strădania fiecăruia de a învăța, de a nu lăsa perfecționarea sa profesională doar pe seama societății, ci de a depune eforturi susținute pentru eliminarea rutinei, acest imperativ nu poate fi dus la îndeplinire cu succes. Dezvoltarea libertății depline și responsabile de acțiune a oamenilor

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 132—133.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 485.

impune totodată, ca preocupările pentru perfecționarea pregătirii de specialitate să fie grefate pe asimilarea unei concepții științifice, materialist-dialectice despre lume și societate. Căci forța orînduirii noastre sporește pe măsura creșterii noii conștiințe a maselor populare, a adeziunii lor conștiente la înfăptuirea idealurilor socialiste, a gradului lor de organizare și disciplină socială. În etapa actuală, dezvoltarea conștiinței impune adîncirea continuă a conținutului ei științific, fundamentarea materialist-dialectică a convingerilor și idealurilor politice, civice și etice ale constructorilor noii orînduiri, sporirea competenței profesionale și de specialitate a oamenilor, creșterea ponderii elementelor culturale, științifice și tehnice în conținutul conștiinței socialiste, cuprinderea unor mase tot mai largi de oameni ai muncii în procesul educativ-formativ pe care îl exercită structurile societății noi.

Rezultatul practic de o însemnătate extrem de mare al dezvoltării noii conștiințe a poporului este sporirea continuă a activității și inițiativei lui creatoare în procesul de înfăptuire a Programului partidului. Iar conexiunea dintre democrație, libertate și responsabilitate ne apare ca o sinteză a rolului hotărîtor al maselor populare în crearea bunurilor materiale și spirituale și, totodată, ca o sinteză a afirmării tot mai depline a personalității umane în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism.

CONDUCEREA ÎN PERSPECTIVA TEORIEI ORGANIZAȚIEI ȘI A TEORIEI SISTEMELOR

DE

HARALAMBIE ENE

Procesul practic de conducere științifică a întregii societăți se sprijină în fapt pe un mare număr de activități de conducere care se desfășoară la diferite nivele de particularitate, în diverse domenii — economic, tehnic, politic, cultural, administrativ etc., de la compartimentele mari ale societății pînă la formația de lucru sau, pe plan teritorial, pînă la comună.

Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, conducerea științifică a societății nu se poate limita numai la orientarea societății în general, ci „trebuie să se preocupe de toate problemele organizării societății — de la cele majore la cele care la prima vedere ar părea de importanță secundară, inclusiv organizarea vieții familiale, normele de conviețuire socială, deoarece și acestea au pînă la urmă o însemnată înrîurire asupra dezvoltării societății omenești în general[1]".

1. ORGANIZAȚIA SOCIALĂ ÎN PROCESUL CONDUCERII

Perspectivele teoretice noi oferite de teoria modelării, de teoria organizației și a sistemelor etc. ne ajută să analizăm mai în profunzime mecanismele care se desfășoară înăuntrul unor *grupuri sociale constituite care acționează în vederea realizării unui scop*, adică tocmai a acelor grupuri sociale care constituie în plan practic obiectul procesului de conducere, iar pe plan teoretic obiectul studiului conducerii.

Sub acest aspect, *teoria organizației sociale* se înscrie cu un aport însemnat atît în plan explicativ cît și metodologic la fundamentarea tehnico-științifică a procesului de conducere socială, propunînd o concepție sistematică despre organizarea grupurilor conduse, precum și unele instrumente de natură metodologică pentru orientarea practică a acestora.

Astfel, această teorie pleacă de la faptul că, în societate, cadrul de desfășurare a tuturor activităților umane și a conducerii acestora îl reprezintă grupurile sociale constituite, organizațiile sociale în care oamenii acționează în mod colectiv, conform unor reguli unanim acceptate, în direcția realizării unor scopuri. Din perspectiva teoriei organizației, individul uman acționează, se integrează și este produs de societate în întregul ei nu numai în sens general și mediat, ci în mod direct și nemijlocit; individul muncește, acționează, își desfășoară viața în cadrul unor grupuri concrete, al unor ansambluri particulare bine delimitate, care se disting unele de celelalte prin condițiile lor specifice de acțiune, prin tipul regulilor care

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, vol. 7, 1973, p. 33.

stau la baza acțiunii indivizilor integrați în ele, în fine, prin specificitatea obiectivelor pe care și le propun. La rîndul ei, activitatea de conducere se concentrează, de fapt, la nivelul acestor ansambluri organizate, fie ele economice, fie de altă natură, ele constituind în fapt obiectul real al oricărei activități de conducere. Întreprinderile economice de orice tip, instituțiile, școlile, cooperativele agricole, asociațiile profesionale și obștești etc. sînt organizații în care indivizii umani se integrează în mod deliberat și nemijlocit, în care acționează pentru realizarea unor scopuri. În fapt, capacitatea unei societăți de a supraviețui și de a progresa depinde de potențialitățile pe pe care le dezvoltă grupurile sale concrete organizate, ansamblul organizațiilor sale sociale.

Succesul în orice domeniu al activității sociale este funcție de modul în care este ea organizată, de modul în care organizația sau organizațiile respective asigură acea cooperare, coordonare eficientă a acțiunilor reunite ale indivizilor integrați. Organizația implică totdeauna un proces de *ordonare* a activităților multiple care se desfășoară înauntrul ei, un proces care aduce *ordine* și *consens* și, prin aceasta încearcă să determine ca acțiunile tuturor indivizilor să asigure realizarea scopurilor propuse. Ordinea nu apare ca o structură statică de acțiune, ci ca o matrice dinamică, ca o reglementare mereu adecvată a activităților la condițiile concrete de acțiune.

Legătura intrinsecă dintre procesul de conducere și tipul de acțiune organizațională a fost subliniată încă de Marx, care a caracterizat de fapt conducerea socială ca o *reglementare*, ca o *ordine* necesară oricărei activități, oricărui mod de producție, oricărei societăți [2]. Astfel, o formă de organizare apare la orice nivel al vieții sociale, la orice treaptă a conviețuirii umane, însă în condițiile societății noastre socialiste ea capătă noi valențe, se înscrie ca un mijloc de mare importanță în procesul conducerii sociale.

Sub raportul conținutului său, *organizația, definită ca o unitate socială constituită în mod deliberat pentru a îndeplini scopuri specifice*, prezintă anumite caracteristici de bază, care fundamentează desfășurarea acțiunii indivizilor integrați și evidențiază, totodată, caracterul social al procesului de conducere.

Astfel :

a) O organizație include totdeauna un *ansamblu de indivizi* care interacționează conform unei structuri.

b) Oricărei organizații sociale îi sînt proprii unul sau mai multe *scopuri*, ele fiind cele care determină atît modul de interacțiune a indivizilor, precum și regulile care guvernează aceste acțiuni.

c) Necesitatea realizării scopului implică în organizație un *factor de putere și autoritate*, îndeplinirea scopului final constituind totodată sursa legitimității acestei autorități. Factorul de putere și autoritate preia sarcina de a fixa obiective și de a impune ordinea activităților, însă în procesul exercitării funcțiilor sale se bazează totdeauna pe consensul, voința și acceptarea sa de către componenții organizației în cauză, care știu că pentru realizarea aspirațiilor lor, a scopurilor comune este necesară o relație de putere în cadrul organizației. Astfel că legitimitatea autorității organizaționale derivă și din acceptarea ei de către mase.

d) Relația de autoritate este materializată într-un *centru de decizie*, care are misiunea de a orienta în mod concret activitatea practică din cadrul organizației, fiind de fapt factorul care procedează la elaborarea măsurilor operaționale necesare realizării scopului.

e) În orice organizație este necesară o *diviziune riguroasă a activităților*, a atribuțiilor și a responsabilităților. Această diviziune este constituită în mod deliberat și ea indică fiecărui individ component al organizației rolul și statutul său, tipul activităților sale, ritmul și succesiunea acestora, regulile pe care trebuie să le respecte.

f) Caracterul dinamic al scopurilor, precum și al structurilor de acțiune implică necesitatea *reamplasării periodice a personalului*, schimbarea rolului și a statutului său, posibilitatea înlocuirii în posturile și atribuțiile de care a răspuns anterior, cu persoane care dau cea mai mare satisfacție în realizarea scopului. Deci, sarcinile și atribuțiile din cadrul organizației sînt transmisibile.

Pe planul activității de conducere, teoria organizațională aduce, astfel, în prim plan, cîteva dintre principiile pe care și știința conducerii în ansamblul ei le consideră a fi fundamentale.

Pentru conducerea eficientă a ansamblurilor sociale, teoria organizației subliniază rolul deosebit de important al structurării acțiunilor desfășurate de indivizii umani integrați, punerea acestora în „situații" eficiente de acțiune. Dacă, din diferite motive, această structură de acțiune nu va fi bine elaborată, nu va oferi deci condițiile propice unei activități eficiente, nu va clarifica cu rigurozitate rolurile și statutele, atribuțiile și responsabilitățile care revin fiecărui component al organizației, atunci, chiar în condițiile în care fiecare individ poate și vrea să acționeze bine în direcția realizării obiectivelor, el nu va reuși aceasta pentru că neexistînd o *ordine*, o *regulă* clară, fiecare va acționa așa cum crede el că este mai bine, ceea ce va produce incertitudine, devianță, dezorganizare.

---

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a București, Edit. politică, p. 747.

Integrîndu-se într-o organizație, oricare ar fi tipul ei — partid politic, organizație profesională, unitate economică de producție, instituție culturală, de învățămînt sau cercetare etc. — individul știe că trebuie să accepte nu numai o relație de autoritate, ci și anumite reguli prin care se impun diferite limite și orientări ca premise ale comportamentului său și pe care trebuie să le respecte dacă vrea să coopereze la realizarea obiectivelor colective și, prin mijlocirea acestora, la realizarea scopurilor sale personale.

Metodologic, teoria organizației arată că diviziunea activităților se realizează cu ajutorul *normei* organizaționale. Norma este o *regulă de comportament impusă prin autoritate*, are caracter obligatoriu și orientează acțiunile reunite spre realizarea obiectivului propus. Ea delimitează comportamentul fiecărui individ în cadrul organizației, orientează tipul de acțiune, încercînd să arate dinainte indivizilor care sînt direcțiile de acțiune dezirabile pentru organizație și societate. Prin normă, disciplina se impune ca o premisă pentru utilizarea cu maximum de eficacitate a capacităților de acțiune ale componenților organizației, atît în vederea satisfacerii în mai mare măsură a cerințelor colective (ale organizației), cît și a nevoilor, intereselor personale (ale indivizilor integrați). Dezordinea în cadrul unui ansamblu constituit în vederea realizării unui scop nu permite nici rezolvarea intereselor colective, nici a celor personale. Dacă, pe termen scurt, lipsa de normativitate, de ordine, de reguli se înfățișează uneori individului cu conștiință politică și socială deficitară ca o sporire a gradului de libertate, pe termen mai lung ea se întoarce împotriva propriilor sale interese, care sînt totdeauna legate de satisfacerea din ce în ce mai ridicată a celor colective. Pentru construirea unei societăți socialiste înaintate, disciplina în activitatea socială și de producție, ordinea în cadrul ansamblurilor sociale organizate pe care se sprijină societatea în întregul ei, constituie baza succesului, a realizării obiectivelor propuse.

Sprijinindu-se pe rolul normei în organizație, teoria organizațională oferă pentru activitatea de conducere socială unele sugestii metodologice care, desigur, pot constitui o bază de studiu pentru *știința conducerii*. Ele se referă la modul în care înțelegem să utilizăm cerințele normativității în organizația socială, la gama tehnicilor de conducere a oamenilor, de la normativitatea strictă (de tip autoritar, care, desigur, pentru conducerea societății socialiste nu are decît valoare de referință), pînă la formele în care, pe baza normativității a cărei necesitate este conștient acceptată, se pot dezvolta metode de consultare, forme de participare largă a membrilor organizației la determinarea scopurilor ei și la conducerea însăși.

Este, desigur, evident că teoria organizației constituie o treaptă importantă în analiza ansamblurilor sociale ca obiect al conducerii. Cu toate acestea, însă, teoria organizației nu reușește să dezvăluie în toată complexitatea lor, modul în care acționează și se comportă ansamblurile sociale conduse. Vom menționa aici numai două probleme, deosebit de importante pentru procesul conducerii sociale, la care teoria organizației — cu tot aportul conceptual și metodologic notabil pe care îl aduce la planul conducerii — nu dă răspuns sau oferă răspunsuri nesatisfăcătoare. Este vorba despre *interdependența dintre mediul ambiant și ansamblul condus*, care nu e tratată aproape deloc de teoria organizației și care, totuși, — pornind de la extraordinara importanță a factorilor externi de influență — devine esențială pentru teoria modernă a conducerii. De asemenea, menționăm că modul relativ simplist în care este tratată în cadrul acestei teorii relația de cauzalitate (relația cauză-efect) în conducerea organizației nu răspunde cerințelor reale pe care le ridică practica conducerii în legătură cu această problemă. Astfel, practica a arătat că ansamblurile sociale conduse nu răspund în mod imediat și direct unor factori conform relației cauzale de tip secvențial din fizică, ci dezvoltă, în general, un comportament probabilist, ceea ce face ca succesul conducerii acestora să depindă în mare măsură nu numai de interpretarea lor ca organizații, ci, conform complexității reale de care dau dovadă, ca niște *sisteme*.

2. CONTRIBUȚIA TEORIEI SISTEMELOR CIBERNETICE LA FUNDAMENTAREA ȘTIINȚIFICĂ A PROCESULUI DE CONDUCERE

Din punct de vedere metodologic, una dintre principalele dificultăți care trebuie depășită în procesul de conducere a ansamblurilor sociale este aceea a identificării, din mulțimea factorilor de influență potențiali, a aceluia sau a acelora care pot determina stimularea acțiunilor componenților ansamblului social condus în direcția realizării la un nivel ridicat de eficiență a obiectivului propus. Practica conducerii sociale ne dovedește că operarea cu un singur factor (de exemplu, accentuarea normativității) nu determină totdeauna în planul acțiunii ansamblului social condus o optimizare a acțiunii conform nevoilor impuse de atingerea scopului propus, ceea ce înseamnă că, în realitate, grupurile sociale conduse sînt mult mai complexe, astfel că, comportamentul lor, acțiunea care se dezvoltă înăuntrul lor trebuie studiată în lumina acestei complexități.

Într-adevăr, se ştie că orice ansamblu social organizat care acţionează în direcţia atingerii unor obiective este supus atît din interior cît şi din exterior unor factori de influenţă care pot să se interfereze procesului practic de conducere, şi ca urmare să-l şi devieze. Caracterul obiectiv al unora dintre aceşti factori, puterea lor de influenţă uneori perturbatoare poate determina la un moment dat blocarea actului de conducere, mai ales dacă nu se cunoaşte proveniența lor, precum şi efectele pe care le pot produce în interiorul ansamblului condus. Este posibil, totodată, ca aceiaşi factori, în alte condiţii, să nu provoace acelaşi efect cunoscut dintr-o experienţă anterioară şi aceasta tocmai datorită complexităţii acţiunii care se dezvoltă în aceste tipuri de grupuri sociale (problemă la care teoria organizaţională nu a putut da un răspuns satisfăcător), datorită faptului că ele desfăşoară în fapt un comportament de *sistem*.

Conţinutul categoriei de „sistem" exprimă, în general, capacitatea unui ansamblu de a răspunde, datorită unui şir de caracteristici interne structurale, într-un mod diferenţiat la factorii externi de influenţă. Categorie operaţională pentru conducere, *sistemul se defineşte ca un ansamblu unitar de elemente aflate în interacţiune, căruia îi este proprie o structură internă pe baza căreia dezvoltă o funcţionalitate în vederea realizării unei finalităţi.*

Ca o primă remarcă, din punctul de vedere al conducerii practice a sistemelor sociale, această *interacţiune* prezintă un mare interes, ea evidenţiind faptul că sistemul are un caracter integrator, că modul de acţiune a unui element se răsfrînge asupra tuturor celorlalte, că scoaterea unui element din acest întreg poate să se repercuteze în mod negativ asupra rezultatelor globale ale ansamblului, că, în sfîrşit, actul de conducere, fie a unităţilor economico-sociale, fie a unui teritoriu politico-administrativ, trebuie gîndit în termenii acestei unităţi de sistem.

Teoria cibernetică a sistemelor pleacă de la faptul că, în realitatea materială, orice ansamblu constituit (de ordin natural, fizic, tehnic, biologic sau social) este supus în evoluţia sa mai multor factori de influenţă exteriori şi că, fie ca urmare a unei evoluţii naturale (în sfera neorganică sau organică), fie ca urmare a creativităţii omului (în sfera tehnicii sau în cea socială) unele din aceste ansambluri pot, datorită unei structuri interne de un anumit tip, să dea răspunsuri specifice adecvate condiţiilor. Un sistem de tip cibernetic (fig. 1) are tendinţa ca, în condiţiile în care este supus influenţei unor factori exogeni (intrări) de valoare x posibil perturbatori, să dezvolte în interiorul său anumite procese care să-i permită să-şi păstreze atît structura proprie cît şi funcţionalitatea sa iniţială, să se păstreze deci în limitele „comportamentului" său iniţial, a „finalităţilor" sale, elaborînd relativ acelaşi rezultat (ieşire) de valoare y, care exprimă capacitatea sa de stabilitate şi autoconservare.

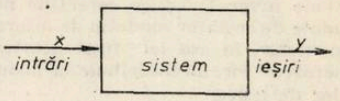


Fig. 1

Cu cît potenţialităţile sale de manifestare ca sistem vor fi mai mari, cu atît mai mare va fi şi capacitatea sa de a răspunde unei game mai largi de intrări, de valori diferite păstrîndu-şi valoarea ieşirii la nivelul iniţial.

Prin ce se fundează o asemenea potenţialitate, care, în măsura în care are drept tendinţă atingerea unei finalităţi, a unui scop în condiţii de diversitate a factorilor de influenţă, prezintă un mare interes şi pentru teoria conducerii? Fundamentul care susţine acest tip de comportament este structura internă a sistemului cibernetic, care se bazează pe un anume aranjament al acţiunii elementelor componente, conform căruia fiecare din aceste elemente capătă un rol specific, bine definit în acţiunea de „prelucrare" a intrărilor şi, deci, în aplatizarea valorii lor perturbatoare. Ca urmare a acestei structuri, în interiorul sistemului se dezvoltă un tip de interacţiune între elementele componente care permit menţinerea ieşirii în anumite limite. Această potenţialitate a sistemului care, datorită modului de interacţiune a factorilor interni, permite elaborarea unor răspunsuri diferenţiate la diferiţi factori de influenţă, menţinîndu-şi valoarea ieşirilor, indică de fapt procesul de *autoreglare*, caracteristic tuturor sistemelor cibernetice. Astfel, în cazul explicării comportamentului ansamblurilor sociale prin prisma teoriei sistemelor, se poate da un răspuns mai adecvat faptului că reacţia acestora nu exprimă totdeauna efectul la care ne-am fi aşteptat în condiţiile acţiunii unor factori cauzali, în sensul că nu totdeauna prezenţa unui factor poate să provoace în mod automat un rezultat care la un sistem de mai mică complexitate decît cel social, ar fi fost de aşteptat să se producă. De fapt, se evidenţiază aici, în cazul sistemelor cibernetice, o anumită *independenţă a efectului* faţă de cauză, explicabilă prin interacţiunea specifică care are loc în sistem, prin capacitatea acestuia de „prelucrare" a intrărilor, de a-şi autoregla comportamentul.

Acest mecanism este posibil datorită existenţei unui *circuit informaţional* care culege şi transportă informaţiile provenite din interiorul

și din afara sistemului (atît la intrare cît și la ieșire); unui *dispozitiv de reglare* (reglator) care este integrat circuitului informațional privind datele despre valoarea intrărilor și tendințele sistemului la ieșire și unei *bucle de reglare* care, pe baza principiului feed-back-ului (conexiune inversă) aduce corecțiile necesare comandate de reglator modului de interacțiune a elementelor, în așa fel încît acestea, prin „prelucrarea" lor, să contribuie la menținerea valorilor de ieșire.

Reglarea pe baza feed-back-ului permite sistemului corectarea abaterilor de la traiectoria inițială (valoarea de ieșire), dîndu-i posi-

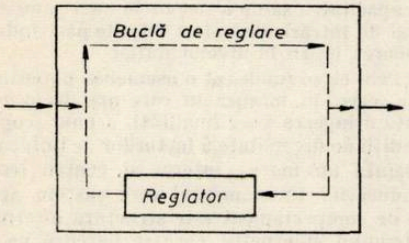


Fig. 2

bilitatea în același timp să dezvolte un comportament flexibil, mereu adecvat finalității prestabilite (fig. 2). Acest circuit (informație-reglator-corecție — elementele interacționale) are un caracter permanent, constituind premisa autoreglării, a autocorectării. Cerința este însă ca timpul de reglare (timpul necesar transmiterii informației de la intrare la reglator, prelucrării informației și elaborării corecției, transmiterii corecției declanșării interacțiunii în termenii acestei corecții) să nu depășească timpul de traversare a perturbării prin sistem, adică posibila perturbare a intrărilor să nu se recunoască însă în valoarea de ieșire.

Capacitatea sistemelor cibernetice de a rezolva autonom problemele pe care le provoacă diverșii factori de influență, nu are o arie nelimitată, ci se înscrie în anumite limite determinate de „capacitatea de sarcină" a reglatorului — sinonimă cu posibilitățile acestuia de a se interpune perturbărilor care încearcă să traverseze sistemul. În cazul sistemelor cibernetice clasice (cele tehnice, de exemplu, dar și cele de natură biologică), această capacitate este prestabilită, dat fiind că ele nu sînt sisteme de creștere (ca cele sociale), ci de echilibru, autoconservatoare. Dacă la un moment dat valoarea intrărilor ar fi mai mare decît capacitatea de sarcină prestabilită a reglatorului, atunci întregul sistem se blochează, încetează să mai funcționeze.

Din punct de vedere metodologic, comportamentul autoreglator al sistemelor cibernetice poate oferi date interesante pentru dezvoltarea teoriei conducerii sociale. Astfel, spre deosebire de teoria organizației, concepția de sistem aduce un șir de elemente care constituie probleme de studiu și pentru teoria conducerii ansamblurilor sociale și anume:

a) Teoria sistemului cibernetic *pune în legătură ansamblul condus cu mediul ambiant* de la care suferă influențe și explică, în parte, mecanismul prin care se poate da răspuns acestor influențe.

b) Aduce în prim plan concepția despre *unitatea de sistem*, conform căreia acțiunea unei părți a sistemului poate fi înțeleasă și tratată numai în conexiunea sa cu întregul.

c) Subliniază rolul *factorilor informaționali* în conducerea interacțiunilor, în așa fel încît să se asigure finalitatea dorită.

d) Evidențiază rolul *buclei de reglare* prin care reglatorul realizează cunoașterea tendințelor factorilor de intrare și ieșire, elaborează și transmite corecțiile necesare.

e) Explică într-un mod sistematic procesul propriu conducerii tuturor sistemelor complexe, conform căreia *efectul nu urmează în mod direct și automat unui factor considerat cauzal*.

f) Evidențiază — dar fără a oferi o explicație satisfăcătoare — *rolul forțelor interne* în sistemele conduse, capacitatea acestora ca prin structurări diferențiate ale acțiunilor din sistem să prelucreze și să aplatizeze caracterul perturbator al eventualelor intrări.

Cu toate că ulterior potențialitățile explicative ale teoriei sistemelor cibernetice s-au dovedit mult mai mari decît se presupunea, această teorie a fost elaborată pentru a servi unei anumite sfere a științei și anume domeniilor fizicii aplicate, a tehnicii automatelor, de unde rezultă și limitele pe care această concepție le prezintă față de necesitățile teoriei conducerii sociale. Astfel, pentru a sublinia numai unele dintre aceste limite, cibernetica se ocupă în mod special de sistemele relativ închise (fizice și tehnice), de unde și caracterul nesatisfăcător al tratării legăturilor dintre sistemele înseși (în cazul societății, diversele sisteme organizate) aflate la un moment dat într-un mediu de acțiune comun (în cazul nostru, societatea ca întreg). De asemenea, pentru sistemele cibernetice elementele care interacționează au un caracter indiferent (sînt simple părți ale unui sistem tehnic), spre deosebire de sistemele acțiunii sociale (în care aceste elemente sînt indivizii umani) unde calitatea și statutul deosebit al acestora pune alte probleme.

În cazul sistemelor de tip cibernetic structurile care condiționează interacțiunea elementelor sînt niște aranjamente prestabilite, lipsite de diacronie, de unde și caracterul prestabilit conservator al finalității. Astfel,

totdeauna sistemele cibernetice sînt sisteme de echilibru, de autoconservare, homeostazice, lipsite de creştere — ceea ce nu satisface modelul comportamentului şi, deci, şi al conducerii sistemelor de tip social care ne interesează în procesul conducerii.

De aceea, pentru a răspunde exigenţelor cu totul deosebite pe care le pune stăpînirea şi conducerea sistemelor de tip social, s-a dezvoltat o „teorie a sistemelor sociale" care încearcă — pornind de la principiile comportamentului sistemic deja cunoscut — să evidenţieze unele aspecte şi caracteristici specifice valabile pentru conţinutul, structura şi funcţionalitatea reală a ansamblurilor sociale supuse conducerii.

3. ASPECTE ALE CONDUCERII SISTEMELOR DE ACŢIUNE SOCIALĂ

Demersul analitic în planul conducerii sistemelor sociale impune ca, în continuare, să ne apropiem mai mult de caracterul specific socio-uman al acestor ansambluri conduse.

Sub raportul comportamentului de sistem se poate remarca că de-abia aici, în cazul sistemelor sociale, se poate considera că elementele componente desfăşoară o adevărată „acţiune" *, în sensul că numai omul poate fi în realitate adevăratul agent al unei acţiuni pe care o dorim a fi totdeauna eficientă şi care se desfăşoară nu în mod automat, prestabilit, ci, conştient, conform scopurilor pe care omul şi le propune. Caracterul polivalent al motivaţiilor acţionale ale individului uman deschide larg unghiul posibilităţilor activităţii sale, elindu-i un caracter probabilist. Aceste însuşiri de conţinut ale acţiunii din cadrul sistemelor sociale nu fac conducerea lor mai uşoară, ci dimpotrivă, prin faptul că sistemele prezintă în realitate un ansamblu de posibilităţi de acţiune aproape nelimitate, paralele cu traiectoria necesară realizării obiectivului urmărit de conducere, ridică acesteia noi probleme.

Caracterul probabilist al comportamentului sistemelor sociale decurge, deci, din trăsăturile specifice acţiunii elementelor lor componente, din gama largă a conţinutului motivaţional şi a aspiraţiilor individului uman care apare el însuşi ca un „sistem de personalitate", cu comportament probabilist şi autoadaptativ.

Totuşi, acest mănunchi de însuşiri social-umane specifice nu sparge caracterul unitar al sistemului integrator, îl complică doar, nu evită desigur necesitatea obiectivă a interacţiunii în cadrul sistemului, nu neagă capacitatea individului uman de a acţiona într-o structură integratoare. Teoria sistemelor sociale subliniază tocmai unitatea factorilor care acţionează în întreg, faptul că procesul de conducere trebuie să ia în consideraţie — pe lîngă caracteristicile specifice ale acţiunii desfăşurate de indivizi umani ca elemente componente, ca părţi ale sistemului — şi totalitatea factorilor de tip social (care ţin de natura psihologică a individului uman, de gradul de cunoaştere şi de conştiinţă al acestuia etc.) care pot influenţa acţiunea desfăşurată în direcţia scopului propus.

În legătură cu aceasta — din perspectiva teoriei sistemelor sociale — o problemă de mare interes pentru procesul de conducere este nu atît actul în sine de corecţie a acţiunii provenind de la reglator (sinonimă în parte cu activitatea decizională obişnuită), ci natura şi conţinutul *structurii de acţiune* din sistem, cadrul obiectiv, elaborat, care determină în fapt natura interacţiunii şi care orientează elementele sistemului în acţiunea lor reunită să răspundă — mai eficient sau mai puţin eficient — diverşilor factori de influenţă care se pot opune realizării obiectivelor sistemului. Teoria sistemelor sociale evidenţiază rolul structurii de acţiune, faptul că în activitatea de conducere a acestor sisteme esenţială este nu orientarea activităţii fiecărui element în parte printr-un mare număr de indicaţii, dispoziţii şi decizii provenite de la centrul de decizie, ci crearea condiţiilor obiective, structurale, pe baza cărora elementele conştiente, componente ale sistemului să poată direct acţiona în mod diferenţiat şi eficient pentru realizarea scopului propus de sistem. Prin aceste caracteristici — natura acţiunii conştiente a indivizilor umani, unghiul deschis al aspiraţiilor lor şi acţiunea liberă într-o structură (considerată ca un ansamblu de relaţii obiective care determină tipul de acţiune) adecvată şi dinamică — sistemul social se distinge ca un *sistem de creştere*, deosebit de cele de echilibru, autoconservatoare, cu aranjamente prestabilite. Structura sistemelor sociale trebuie să orienteze în mod obiectiv acţiunea indivizilor dar să le permită în acelaşi timp şi o manifestare a iniţiativei, a creativităţii, baza „creşterii" sistemului. În lipsa unei structuri de acţiune adecvată, chiar o decizie bună îşi găseşte cu greu posibilitatea de realizare în practică. În fapt, în perspectiva teoriei sistemelor sociale, structura însăşi joacă un rol important în reglarea acţiunilor, concomitent cu centrul de decizie, pentru că ea oferă cadrul obiectiv de acţiune pe baza căruia are loc desfăşurarea *forţelor interne* ale sistemului, cu

* În general, *acţiunea* este definită ca relaţie materială transformatoare, prin care un agent natural sau social îşi exercită cauzal influenţa într-un sistem. Din perspectiva socială, acţiunea se produce ca urmare a unor motivaţii şi vizează un scop individual sau colectiv.

ajutorul cărora se „prelucrează" intrările perturbatoare. Succesul conducerii unui sistem social este funcție — pe lîngă aportul în sine al dispozițiilor, indicațiilor și deciziilor provenite de la centrul de decizie — și de capacitatea intrinsecă a structurii de acțiune instituită în sistem, în așa fel încît aceasta nu numai să permită, ci să *stimuleze* acțiunea creatoare a tuturor componenților sistemului, pentru a face să devină manifeste potențialitățile interne, forțele interne ale acestora ca mijloc de prelucrare a perturbărilor și ridicare a nivelului performanțial al ieșirilor.

În acest mod, spre deosebire de sistemele cibernetice, conducerea sistemelor sociale poate răspunde nu numai la necesitatea de a realiza un proces de autoreglare, ci — prin descătușarea forțelor interne ale sistemului — să creeze condițiile fundamentale ale realizării plenare a indivizilor umani, care, chiar dacă constituie elementele componente ale sistemului condus, nu sînt simple instrumente, entități indiferente, ci sisteme de personalitate umană care finalmente își subordonează însuși scopul și obiectivele sistemului integrator, acestea fiind de fapt un mijloc de realizare a personalității lor.

Prin aceasta, teoria sistemelor sociale operează, aici, o răsturnare față de concepția cibernetică, în raportul dintre rolul elementelor acționate din sistem și scopurile acestuia.

Desigur, și în cazul sistemelor sociale se evidențiază, pe baza circuitului informațional și a conexiunii inverse, posibilitatea unui răspuns adecvat (autoreglator) în anumite limite, proprii și ele capacității de sarcină a reglatorului — adică proprii resurselor de care dispune sistemul, atribuțiilor și competențelor centrului de decizie și, evident, potențialităților structurii în limitele căreia pot acționa elementele sistemului. Și aici este valabil principiul, după care, atunci cînd apare o intrare perturbatoare de mare intensitate, care depășește capacitatea de sarcină a reglatorului, este posibil ca întregul sistem să fie traversat fără a mai putea elabora răspunsuri adecvate. Spre deosebire însă de sistemele cibernetice, relativ închise și izolate, unde dacă nu se intervine dinafară pentru schimbarea aranjamentelor structurale prestabilite sistemul se dezagregă, teoria sistemelor sociale evidențiază posibilitatea evitării acestei dezorganizări pe baza legăturilor care se stabilesc între ele. Sistemele sociale sînt deschise și nu acționează izolat, ci pe baza organizării lor ierarhice, sînt conectate permanent prin circuite informaționale unele de altele atît pe orizontală (rangul de cooperare) cît și pe verticală (rangul ierarhic de supraordonare sau subordonare).

Datorită acestor legături de cooperare sau ierarhice, de supraordonare, orice sistem social are posibilitatea ca atunci cînd este amenințat la intrare de o perturbare care i-ar depăși posibilitățile proprii de răspuns, să apeleze la sistemul ierarhic superior care posedă o capacitate mai mare de reglare. Acesta preia circuitul de reglare a sistemului subordonat și, datorită forțelor sale interne superioare, dă răspuns adecvat perturbărilor ce puteau provoca dezorganizarea sistemului inferior. După această rezolvare, sistemul inițial revine la comportamentul său autoreglator, continuînd să dea răspunsuri adecvate factorilor de influență care apar. Această legătură informațională permite sistemelor sociale o flexibilitate mai mare și o stabilitate superioară, evitînd astfel eventualele dezorganizări.

Pe acest principiu se bazează caracterul unitar al societății ca sistem global, integrator, înăuntrul căruia funcționează mai multe subsisteme (subsistemul politic, economic, cultural, al organizațiilor profesionale, militar etc.) care, la rîndul lor, cuprind un șir de alte subsisteme la diferite nivele ierarhice. Legăturile informaționale între sisteme și caracterul lor ierarhic în societate permite, de exemplu, ca o secție de producție să apeleze la întreprinderea tutelară, iar întreprinderea la centrală, fiecare nivel ierarhic avînd capacitatea de a rezolva și unele probleme ale sistemelor subordonate. Procesul de conducere care se desfășoară în sistem (și care poate fi un subsistem al altuia) încearcă să rezolve problemele care se pun la nivelul său, pe baza resurselor interne de răspuns adecvat și numai cînd este absolută nevoie apelează la capacitățile superioare ale sistemului supraordonat.

În general, teoria sistemelor sociale, bazîndu-se pe aportul categorial și metodologic al teoriei organizației și al teoriei cibernetice, le completează (fără a le nega) cu aspecte noi cu ajutorul cărora exprimă în cea mai mare măsură complexitatea și caracteristicile specifice pe care le dezvoltă acțiunea în sistemele sociale.

Sintetizînd, teoria sistemelor sociale subliniază un număr de caracteristici specifice acestora, esențiale pentru cunoașterea modului lor de comportare în procesul conducerii și anume :

a) Sistemele sociale nu se rezumă la autoconservare, la echilibru, ci sînt *sisteme de creștere, procesuale și evolutive.*

b) Autoreglarea presupune în cazul lor o *conducere conștientă a oamenilor*, elaborarea de răspunsuri adecvate intrărilor.

c) Elementele de acțiune componente ale sistemului nu sînt niște entități oarecare, indiferente, ci *sisteme socio-umane, de personalitate*, factori de creativitate pe care se bazează capacitatea de creștere a sistemelor.

d) Comportamentul sistemelor sociale, tocmai datorită caracterului specific al elementelor de acțiune, capătă în cel mai înalt grad un *caracter probabilist.*

e) Pentru societatea noastră socialistă, scopurile tuturor sistemelor şi subsistemelor nu sînt independente de elementele de acţiune din sistem, adică de indivizi uneori integraţi (cum este specific sistemului de tip cibernetic), ci se constituie ca *scopuri-mijloace în vederea tocmai a realizării finale a personalităţii multilaterale a acestora.*

f) Caracterul relativ deschis şi organizarea ierarhică a sistemelor sociale, precum şi legăturile informaţionale dintre ele permit *transferul capacităţilor de reglare*, şi, deci, posibilitatea evitării dezorganizării.

g) Capacitatea de răspuns autonom şi autoreglator se realizează, în cazul sistemelor sociale, prin descătuşarea *forţelor interne* de acţiune şi creaţie, prin activizarea potenţialităţilor proprii, a tuturor resurselor interne, umane şi materiale, creîndu-se astfel condiţiile unei activităţi eficiente în cadrul sistemului — obiectiv permanent al conducerii ştiinţifice a întregii noastre societăţi.

Ridicarea nivelului de eficacitate a activităţii în societatea socialistă şi în comunism nu poate avea loc decît prin manifestarea tuturor organismelor, precum şi a întregii societăţi ca sisteme de acţiune capabile ca prin *mijloace proprii*, utilizînd toate *capacităţile interne* de creaţie şi efort, punînd în operă toate resursele de care dispun, să-şi realizeze de sine stătător obiectivele date. În acest fel, interpretarea sistemică a ansamblurilor sociale conduse oferă mijloace explicative mai sistematice şi, totodată, constituie şi o metodă operaţională care poate ajuta conducerea în planul realizării practice a obiectivelor pe care întreaga societate socialistă şi le propune spre realizare.

UTILIZAREA DEPLINĂ ŞI EFICIENTĂ A FORŢEI DE MUNCĂ — TRĂSĂTURĂ DEFINITORIE A ECONOMIEI SOCIALISTE

DE

VIOREL I. CORNESCU

Făurirea unei economii moderne, dinamice bazată pe aplicarea celor mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii în toate domeniile de activitate este indisolubil legată astăzi, mai mult ca oricînd, de îmbunătăţirea utilizării resurselor de muncă de care dispune societatea, de structura şi nivelul de calificare al forţei de muncă, de perfecţionarea ei continuă. În condiţiile progresului tehnic modern utilizarea raţională a forţei de muncă este atît o cerinţă majoră, o condiţie indispensabilă a valorificării depline, superioare a tuturor factorilor economici ai producţiei cît şi un rezultat al acestui proces. Contribuţia factorului uman la dezvoltarea economică se realizează astfel ca un proces amplu şi complex în cadrul căruia se impune în egală măsură sporirea productivităţii muncii sociale şi utilizarea cît mai deplină a forţei de muncă.

Importanţa deosebită a factorului uman în dezvoltarea economică, fără a neglija bineînţeles şi ceilalţi factori, determină ca, alături de creşterea cantitativă a forţei de muncă, să se asigure şi creşterea calitativă a acesteia. Trebuie să se realizeze, cu alte cuvinte, îmbinarea organică a elementelor care presupun folosirea deplină a forţei de muncă cu elementele care implică folosirea eficientă a acesteia.

În orînduirea socialistă omul a încetat să mai fie privit ca un simplu instrument productiv. Trecînd la lichidarea fenomenului de alienare a muncii, socialismul creează condiţiile afirmării multilaterale şi depline a omului, are loc procesul de transformare a muncii în expresia nealterată a esenţei umane. Acest fapt presupune, pe lîngă transformările petrecute în natura relaţiilor de producţie, permanenta ridicare a nivelului de pregătire profesională şi tehnică, a nivelului cultural ştiinţific al maselor muncitoare, în aşa fel ca acestea să fie capabile să utilizeze cît mai eficient progresul tehnic, să contribuie activ la procesul complex de organizare şi conducere a producţiei şi implicit, a societăţii. Astfel, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie creează condiţii nu numai pentru afirmarea puternică a factorului uman ca principal factor al producţiei, ci şi pentru exercitarea de către oamenii muncii a celor mai largi drepturi şi libertăţi la care au aspirat de-a lungul timpului. Participarea la conducere, diversificarea formelor de atragere a maselor la organizarea şi conducerea unităţilor economice, a întregii societăţi exprimă procesul de continuă adîncire şi îmbogăţire a conţinutului democraţiei socialiste.

Poziția nouă a omului în societate, rolul acestuia în procesul de producție a bunurilor materiale ca și în celelalte activități au determinat ca, în strategia de dezvoltare a societății, partidul să acorde o atenție deosebită utilizării depline și eficiente a forței de muncă.

Preocuparea conducerii de partid și de stat pentru raționalizarea utilizării forței de muncă decurge și din alte considerente importante. Fiind factor de bază al producției, forța de muncă reprezintă, în același timp, o premisă de seamă a asigurării unui ritm înalt de creștere a venitului național. Prin utilizarea deplină a acesteia se asigură o sporire a volumului muncii productive, iar prin utilizarea eficientă a ei se creează condiții pentru creșterea susținută a productivității muncii. Atît creșterea volumului de muncă productivă cît și sporirea productivității muncii reprezintă factori de creștere a venitului național. Este evident că pe măsură ce are loc ocuparea forței de muncă disponibile din societate, accentul se pune tot mai mult pe creșterea productivității muncii, respectiv pe laturile calitative ale factorului uman. În acest fel, prin utilizarea eficientă a forței de muncă se valorifică la un nivel superior progresul tehnic, ambele procese reflectîndu-se în sporirea susținută a venitului național.

În afară de acest aspect trebuie să subliniem că utilizarea rațională a forței de muncă este cerută și de nivelul tehnic ridicat al producției moderne. Înzestrarea tehnică ridicată a muncii impune asigurarea locurilor de muncă cu personal bine pregătit, care să fie capabil să utilizeze eficient mijloacele din dotare, contribuind la obținerea unor rezultate economice ridicate. Corelația care există între progresul tehnic și utilizarea rațională a forței de muncă nu trebuie înțeleasă numai în sensul că dezvoltarea tehnicii impune în mod necesar schimbări în gradul de pregătire, în deprinderile și experiența de producție a acelor ce muncesc, ci și în sensul că utilizarea rațională a forței de muncă, la rîndul ei, devine o forță pentru perfecționarea pe mai departe a tehnicii, influențînd prin aceasta asupra producției și creșterii eficienței economice. Astfel, din rîndul muncitorilor cu un grad mai ridicat de calificare apar muncitorii inovatori sau muncitorii care își aduc contribuția la raționalizările din întreprinderi. Participarea muncitorilor la munca de creație tehnică are efecte pozitive deosebite. Inovațiile și raționalizările sînt făcute pe baza cunoașterii profunde a tehnicii existente și a procesului tehnologic specific locurilor de muncă din întreprinderi. Majoritatea lor au drept scop perfecționarea tehnicii și tehnologiei de fabricație existente. Datorită acestui fapt, ele își găsesc aplicabilitate imediată în producție, ceea ce duce la sporuri substanțiale ale producției și la creșterea productivității muncii. De asemenea, există posibilitatea generalizării rapide a lor în întreprindere și în alte unități economice similare. Prin activitatea acestor muncitori, ca dealtfel și a personalului cu studii superioare, se asigură dezvoltarea pe mai departe a tehnicii, paralel cu utilizarea rațională a aptitudinilor creatoare a oamenilor. Nu putem să nu amintim că prin folosirea rațională a forței de muncă se asigură recuperarea într-un timp mai scurt a cheltuielilor determinate de pregătirea factorului uman, cheltuieli care în condițiile contemporane sînt destul de ridicate. La aceste considerente se adaugă și necesitatea lichidării disproporțiilor generate de folosirea incompletă și nerațională a forței de muncă în România burghezo-moșierească.

În momentul trecerii la construcția socialismului, principalele caracteristici ale folosirii forței de muncă constau în proporția mare a populației agricole și în nivelul relativ scăzut de pregătire profesională a populației apte de muncă. Astfel, după datele recensămîntului din 1930, din populația țării 78,6% lucra în agricultură și nu folosea decît jumătate din totalul capacității sale de muncă. Populația ocupată în industrie, a cărei pondere se ridica la 8,5%, lucra îndeosebi în ramurile industriei ușoare și alimentare, în timp ce unor ramuri ca industria metalurgică feroasă și neferoasă și industria constructoare de mașini le revenea numai cca 17% din totalul persoanelor care lucrau în industrie. În plus, agricultura fărîmițată, uneltele rudimentare, lipsa specialiștilor cu studii medii și superioare nu creau condiții pentru o folosire eficientă a forței de muncă. În industrie și construcție, cu toate că productivitatea muncii era de cîteva ori mai mare decît în agricultură, totuși, datorită numărului scăzut de muncitori calificați (ponderea acestora în numărul total al muncitorilor ocupați în industrie era de 39% în anul 1930), forța de muncă era utilizată incomplet și neeficient. Pentru a avea o imagine mai completă asupra situației forței de muncă din România burghezo-moșierească trebuie să ne amintim și de discrepanțele economice existente între diferitele zone ale țării. Astfel, forța de muncă ocupată în industrie, construcții, transporturi era concentrată în numai șase centre urbane, care dădeau cca 70% din producția industrială a țării.

Față de o astfel de situație, partidul și statul nostru, prin politica de industrializare intensivă a țării, de introducere a tehnicii noi în toate ramurile economiei naționale, a creat condițiile necesare atît creșterii gradului de ocupare cît și de folosire eficientă a forței de muncă. An de an, investițiile alocate pentru crearea și dezvoltarea de noi ramuri industriale au dus la apariția de noi locuri de muncă în cadrul economiei, creîndu-se condiții pentru participarea tot mai mare a populației apte de muncă în diferite domenii de activitate social-

mente utile. În perioada 1950—1975 numărul populației ocupate a crescut în țara noastră cu peste 21%.

Ritmul rapid de dezvoltare a industriei a determinat ca numărul noilor locuri de muncă create în economie să depășească creșterea naturală a resurselor de muncă, ceea ce a avut ca efect atragerea spre munca industrială a unei părți a populației din agricultură. Datorită acestui fapt ponderea populației ocupate în agricultură a scăzut la 37,8% în anul 1975, în timp ce aceea ocupată în industrie și construcții a crescut la cca 38,7%. Crearea și dezvoltarea bazei tehnico-materiale a agriculturii, apariția și extinderea unor activități cu caracter industrial în agricultură au favorizat schimbările petrecute în structura populației ocupate în cele două ramuri de bază ale economiei naționale.

La sfîrșitul cincinalului trecut, numărul personalului în economia națională a ajuns la 6,3 milioane față de 2,1 în 1950, ceea ce a însemnat o creștere de circa 297%. Din acest total, la finele anului 1975, 4,9 mil. erau muncitori, adică cca 78% față de 57% în 1950. Acest fapt demonstrează orientarea preponderentă a forței de muncă spre activitățile productive din societate, creatoare de venit național. Industria — iar în cadrul acesteia, chimia, energetica, construcțiile de mașini, metalurgia feroasă și neferoasă, chimia de sinteză electronică — și ramura construcțiilor ocupă peste jumătate din numărul total al lucrătorilor din economie.

În actualul cincinal (1976—1980), prin modificările preconizate în structura și dinamica producției, în evoluția de ansamblu a economiei, vor fi create 1—1,2 mil. de noi locuri de muncă, din care 60% în industrie, astfel încît pînă la finele cincinalului populația ocupată în industrie va depăși pentru prima dată în istoria țării pe cea ocupată în agricultură [1].

Paralel cu creșterea gradului de ocupare a populației active a țării noastre, în perioada care a trecut de la cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și țărănimea muncitoare s-au produs importante schimbări și în ceea ce privește repartiția ei teritorială. Aceasta reflectă în mod direct politica partidului de repartizare rațională a industriei pe întreg teritoriul țării. Ca rezultat al acestui proces, în mai mult de jumătate din județele țării lucrătorii din industrie au în prezent o pondere de peste 1/3 din totalul personalului.

Problema utilizării depline a forței de muncă nu se reduce numai la atragerea, repartizarea și folosirea propriu-zisă a acesteia în procesul de producție; ea implică și acțiuni care au în vedere organizarea rațională a muncii, ocuparea integrală a fondului de timp din cadrul zilei de muncă, asigurarea stabilității personalului în unitățile economice, accelerarea procesului de integrare a acestuia în muncă etc. Toate aceste acțiuni se împletesc cu procesul formării conștiinței socialiste a maselor și al întăririi disciplinei socialiste a muncii.

Dintre transformările însemnate înregistrate în direcția utilizării eficiente a forței de muncă, ne atrage atenția, în primul rînd ridicarea pregătirii profesionale a acesteia. Extinderea continuă a mecanizării, chimizării, automatizării, cibernetizării producției determină schimbarea aspectului și conținutului muncii, reclamă tot mai mulți muncitori cu o temeinică pregătire profesională, cu un larg orizont de cultură capabili să stăpînească mijloacele moderne de producție. Calificarea, în aceste condiții, nu reprezintă un scop în sine, ci o cerință izvorîtă din realitățile producției sociale, din necesitatea utilizării eficiente a cuceririlor științei și tehnicii în producție în vederea valorificării depline a potențelor economice și sociale de care dispune la un moment dat societatea.

În țara noastră se acordă o atenție însemnată ridicării continue a nivelului de calificare a oamenilor muncii. Înfăptuirea Programului partidului necesită perfecționări, înnoiri în întregul sistem formativ-educativ al oamenilor, o corelare rațională a necesarului cu resursele de muncă, utilizarea eficientă a forței de muncă. „Dezvoltarea economico-socială în ritm înalt a țării impune măsuri hotărîte pentru ridicarea nivelului general al învățămîntului, pentru pregătirea forței de muncă, creșterea calificării și organizarea reciclării oamenilor muncii din toate domeniile de activitate. De realizarea acestor măsuri depinde însăși înfăptuirea programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerea spre comunism" [2].

Realizarea unei calificări eficiente trebuie să țină seama atît de cerințele imediate și de perspectivă ale producției, cît și de înclinațiile și dorințele personale ale oamenilor muncii, mai ales la o serie de profesiuni unde se cer aptitudini speciale. De asemenea, trebuie să se aibă în vedere nivelul de aspirații al fiecărui individ, respectiv proiectarea necesităților, dorințelor, preocupărilor și intereselor acestuia în viitor. Nivelul de aspirații reprezintă un fond motivațional deosebit de important în procesul de perfecționare continuă a persoanei sub toate aspectele sale (cultural, moral, profesional, social) în funcție de posibilitățile

[1] *Directivele Congresului al XI-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1974, p. 61.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 93.

acesteia. Calificarea se manifestă ca un proces foarte complex care se interpune între aceste două nivele, cel al posibilităților și cel al aspirațiilor, exprimînd dintr-un anumit punct de vedere gradul de realizare a persoanei. Ea poate reprezenta un echilibru între ceea ce dorește și ceea ce poate da în condiții optime de dezvoltare individul uman, aportul lui la producția socială.

Modificările produse de către progresul tehnic în conținutul muncii, eliberează pe muncitor din vechea postură de simplu executant care și-a învățat meseria odată pentru totdeauna, conferindu-i noi funcții cu un conținut calitativ deosebit. Asistăm, astfel, la un proces intens de intelectualizare a activității de producție. Aptitudinile intelectuale intervin continuu, au pondere tot mai mare în procesul de muncă, fapt ce condiționează atît o valorificare optimă a potențelor fizice și intelectuale ale forței de muncă, cît și a timpului de lucru. Promovarea etapelor superioare ale progresului tehnic impune, așadar, formarea de lucrători cu un profil larg, perfecționarea permanentă a pregătirii lor profesionale prin însușirea de noi specialități, prin îmbogățirea cunoștințelor științifice și tehnice, ceea ce permite nu numai stăpînirea multilaterală a unui domeniu dat al producției materiale, dar include în sine posibilitatea trecerii de la o specialitate la alta fără perioade prea lungi de acomodare sau reciclare.

Posibilitățile mari pe care le creează progresul tehnic în direcția creșterii productivității muncii pot fi valorificate pe deplin prin asigurarea în cadrul fiecărei unități economice și pe ansamblul economiei naționale a unei structuri adecvate a forței de muncă, în care un rol esențial îl au profilul și nivelul de calificare al personalului. În țara noastră s-au făcut an de an eforturi însemnate în vederea pregătirii corespunzătoare a forței de muncă, a ridicării calificării acesteia. Astfel, în cincinalul 1971 — 1975 numărul absolvenților diferitelor forme de pregătire profesională a crescut simțitor. Comparativ cu cincinalul 1966—1970 situația se prezintă în felul următor* :

Aceste realizări se corelează și cu măsurile luate în cincinalul 1971—1975 privind organizarea sistemului de perfecționare profesională a tuturor lucrătorilor din economie prin pregătirea lor la locul de muncă și organizarea de cursuri speciale pe diverse domenii. În vederea desfășurării sistematice a procesului de perfecționare a forței de muncă a fost adoptată, în anul 1971, de către Marea Adunare Națională, Legea privind perfecționarea pregătirii profesionale a lucrătorilor din unitățile socialiste de stat. Ea asigură cadrul acestui proces prin organizarea sistemului național de perfecționare a pregătirii profesionale a tuturor lucrătorilor, care are ca scop :„... împrospătarea și îmbogățirea sistematică a cunoștințelor profesionale ..., însușirea noilor realizări ale științei, tehnicii și culturii din specialitatea respectivă sau din cele înrudite (reciclarea) ; obținerea unei calificări suplimentare pe lîngă profesia de bază (policalificarea) ; schimbarea calificării în cazul în care profesia de bază nu mai corespunde cerințelor tehnicii moderne (recalificarea) ; însușirea unor metode și procedee moderne în domeniul conducerii și organizării științifice ..." [3].

Pentru cincinalul 1976—1980 urmează să se asigure pregătirea a 1.800.000—1.860.000 de persoane prin toate formele de instruire. Dintre acestea 1.550.000 vor fi muncitori calificați iar 250.000 — 310.000 tehnicieni, maiștri, ingineri și alte cadre de specialitate. Drept urmare, pe ansamblul economiei naționale, la sfîrșitul actualului cincinal, ponderea muncitorilor calificați în totalul muncitorilor se va ridica de la circa 87%, cît reprezintă în prezent, la peste 95%, tinzînd în tot mai multe ramuri să ajungă la 100%.

Utilizarea eficientă a forței de muncă are în vedere nu numai procesul de ridicare a gradului de calificare a oamenilor muncii, ci și asigurarea unei folosiri cît mai judicioase a personalului calificat în cadrul fiecărei unități economice. Acest lucru presupune realizarea unei depline concordanțe între calificarea obținută și meseria exercitată de fiecare individ. Astfel, în repartizarea muncitorilor la diferite locuri de muncă trebuie să se țină

	Numărul absolvenților în anul 1971—1975	în % față de 1966—1970
Învățămînt profesional	571.623	154,9
Cursuri de calificare de scurtă durată	1.158.570	184,9
Învățămînt mediu de specialitate	223.376	147,7
Învățămînt superior	154.736	133,9

* *Comunicat cu privire la îndeplinirea planului național unic de dezvoltare economico-socială a R.S. România în perioada 1971—1975*, București, Edit. politică, 1976, p. 65.

[3] *Legea nr. 2/1971, privind perfecționarea pregătirii profesionale a lucrătorilor din unitățile socialiste*, Buletinul oficial al R.S.R., 1971, p. 4.

seama de aptitudinile și de dorințele acestora și, evident, de nivelul lor de pregătire. Numai astfel munca se va ridica la nivelul exigențelor cerute de societate, va fi eficientă din punct de vedere economic, producînd totodată și satisfacții personale.

Utilizarea judicioasă a personalului calificat presupune, de asemenea, realizarea unei concordanțe între calificarea dobîndită și gradul de complexitate a muncii prestate, precum și între gradul de înzestrare tehnică a muncii și structura, nivelul și conținutul calificării forței de muncă [4].

În mod concret, în fiecare unitate economică se stabilesc anumite raporturi între diferitele categorii de personal, respectiv între muncitori și personal TESA, între muncitorii de bază și cei auxiliari, între cadrele cu pregătire superioară și cei cu pregătire medie etc. Perfecționarea tehnicii și tehnologiei determină o mobilitate continuă a acestor raporturi, iar optimizarea lor constituie o problemă permanentă, de rezolvarea ei depinzînd în mare măsură rezultatele economice obținute de fiecare unitate economică în parte.

De asemenea, trebuie să menționăm că utilizarea eficientă a factorului uman se realizează în condițiile unui anumit grad de condensare a energiei vitale a oamenilor în unitatea de timp. Cu alte cuvinte, trebuie avut în vedere faptul că în fiecare etapă de dezvoltare a societății omenești, deci la un anumit grad de înzestrare tehnică, o premisă indispensabilă a utilizării eficiente a forței de muncă o constituie un anumit nivel al intensității muncii, respectiv o intensitate normală a muncii din punct de vedere social, față de gradul ei tehnic de înzestrare. În unitățile economice unde intensitatea muncii este sub nivelul social se înregistrează o risipă de forță de muncă. De aceea, ridicarea intensității muncii pînă la nivelul ei mediu reprezintă o cale de creștere a productivității muncii și respectiv de ridicare a potențelor productive ale forței de muncă.

În concluzie, putem aprecia că o latură esențială a politicii partidului și statului nostru manifestată în toate etapele de construire a noii societăți și care a căpătat o importanță deosebită în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate o constituie atît preocuparea pentru asigurarea economiei naționale cu forță de muncă în structura corespunzătoare, cît și utilizarea cît mai rațională a acesteia. Utilizarea eficientă și deplină a forței de muncă se împletește organic cu folosirea cît mai corespunzătoare a potențialului material și tehnic de care dispune societatea. Ea nu este o acțiune izolată, ci se circumscrie în eforturile făcute de poporul nostru pentru gospodărirea cît mai rațională a tuturor bogățiilor țării.

[4] Vezi, Dumitru Ciucur și Ilie Gavrilă, *Rolul factorului uman în industria modernă a României*, București, Edit. politică, 1972, p. 108—110.

PROBLEME TEORETICE ALE MOBILITĂȚII FORȚEI DE MUNCĂ

DE

HONORINA CAZACU

Noțiunea de *mobilitate* a fost introdusă în teoria socială mai ales după apariția, în 1927, a lucrării lui Pitirim Sorokin intitulată *Social Mobility*, termen prin care acesta desemna schimbările de poziții ale persoanelor într-un spațiu social dat, adică schimbările de status social.

De multe ori acest tip particular (schimbările de status social) analizat de P. Sorokin și de mulți alții este identificat cu categoria de mobilitate socială. După opinia noastră, prin *mobilitate socială* trebuie desemnate, în genere, toate acele schimbări de poziții ale unor persoane, grupuri care determină mutații în cadrele unei structuri sociale. Aceste schimbări sînt variate ; trecerea unor persoane, grupuri de la o clasă socială la alta, de la o profesie la alta, de la un mediu de rezidență la altul etc. (schimbările de status social, deși dintre cele mai importante, constituie doar unul dintre tipurile de mobilitate socială). Atunci cînd asemenea schimbări de poziții au loc în anumite proporții — fie în succesiunea generațiilor, fie pe parcursul vieții unei singure generații — ele duc la mutații în interiorul diverselor elemente componente ale structurii sociale, implicit în relațiile dintre aceste

elemente și, în ultimă instanță, în configurația de ansamblu a structurii sociale.

Cercetarea proceselor de mobilitate socială care au loc în societatea noastră prezintă atît interes științific cît și utilitate practică pe multiple planuri. Ne vom referi în acest sens la cîteva aspecte privitoare la mobilitatea forței de muncă.

I. TIPURI DE MOBILITATE SOCIALĂ CARACTERISTICE ÎN ACEASTĂ ETAPĂ PENTRU FORȚA DE MUNCĂ

În funcție de calitatea mutațiilor pe care le determină, în cadrul forței de muncă putem deosebi cîteva *tipuri* de mobilitate:

1. *Mobilitatea teritorială* (sau geografică), prezentă în cel puțin patru forme specifice: migrația din mediul rural în cel urban; dintr-un mediu urban în altul, tot urban; din mediul rural în altul, tot rural; navetismul. Migrația rural-urban ia forma trecerii unei părți a forței de muncă din agricultură spre întreprinderi din mediul urban; migrația urban-urban, ia forma trecerilor de la un loc de muncă aflat într-o anumită localitate urbană, la altul, din altă, localitate urbană; migrația rural-rural se manifestă sub forma trecerilor unei părți a forței de muncă din unități cooperatiste în unități de stat agricole, industriale ș. a. aflate tot în mediu rural. Aceste forme de migrație pot fi definitive, temporare sau ciclice-sezoniere. Navetismul este o formă specifică de mobilitate teritorială care se manifestă prin pendularea în teritoriu a unor persoane, între locul lor de muncă, aflat într-o localitate și locul lor de domiciliu, aflat în altă localitate.

Prin diversele forme de migrație (în special prin migrația din mediul rural în cel urban) se realizează mutații sociale în structura comunităților teritoriale de tip urban și a celor de tip rural, în structura socială a centrelor urbane vechi și a celor noi, a zonelor geografice. Prin intermediul mutațiilor în structura comunităților teritoriale au loc, implicit, și schimbări în configurația de ansamblu a structurii noastre sociale.

2. *Mobilitatea profesională* se manifestă și ea sub cel puțin trei forme: schimbarea profesiei; practicarea alternativă—periodic (sezonier) sau concomitent — a două profesii; avansarea sau retrogradarea în ierarhia aceleiași profesii. Prima și ultima formă fac parte din ceea ce numim și *mobilitate orizontală*; a doua, din ceea ce numim și *mobilitate profesională pendulatorie*.

Mobilitatea profesională a unor persoane, grupuri se exprimă în modificări în structura profesiilor: creșterea ponderii unora și diminuarea altora, apariția sau dispariția unor profesii, schimbarea proporțiilor dintre diverse profesii în cadrul unor ramuri sau sectoare economice. Prin intermediul acestor schimbări se produc mutații în structura profesională a forței de muncă.

3. *Mobilitatea instrucțională* este caracteristică de asemenea pentru forța de muncă în această etapă, ca urmare a însușirii, de către numeroase persoane angajate în muncă, a unor nivele mai ridicate de instrucție școlară față de cele pe care le aveau la încadrarea lor în muncă (cei care prin cursuri serale sau fără frecvență termină ciclul școlii generale, liceul sau o facultate).

Alături de treptele de învățămînt parcurse acum de generațiile tinere, acest tip de mobilitate instrucțională caracteristic unor persoane angajate în muncă determină modificări în structura socială a populației în direcția creșterii nivelului său de școlaritate.

4. *Mobilitatea statusului social*, adică trecerile de la o poziție socială la alta — ceea ce implică schimbarea ocupației și, de multe ori, creșterea nivelului de instrucție școlară. Toate schimbările de status se includ în ceea ce numim și *mobilitate verticală*.

Prin acest tip de mobilitate se produc mutații în structura claselor și categoriilor sociale.

5. Din enumerarea tipurilor de mobilitate caracteristice pentru forța de muncă nu poate fi omis ceea ce, de regulă, numim *fluctuație*. S-a scris destul de mult în literatura de specialitate din alte țări socialiste și de la noi, în legătură cu definirea ei. După ce criterii s-o definim? După faptul că este un fenomen spontan, neplanificat? După efectele sale negative sau pozitive? S-a propus și utilizarea unor criterii combinate etc. După orice criterii am defini-o, fluctuația înseamnă părăsirea de către un angajat a locului său de muncă dintr-o unitate și angajarea sa în altă unitate de muncă. Ea constituie un tip particular de mișcare a forței de muncă. După opinia noastră, atunci cînd studiem instabilitatea unei persoane față de un loc de muncă sau față de profesie se poate utiliza termenul de *fluctuație* (interunități și, respectiv, interprofesii). Dar cînd privim aceste mișcări din unghiul mai larg al teoriei mobilității sociale noțiunile adecvate pentru a le desemna sînt cele de *mobilitate interuzinală* sau, mai larg *inter-unități de muncă* și, respectiv, de *mobilitate profesională*.

Cercetările empirice au demonstrat că persoanele implicate în acest tip de mobilitate realizează, uneori concomitent, și alte tipuri de mutații: părăsirea unității de muncă unde se află la un moment dat și, totodată, schimbarea profesiei (mobilitate profesională); părăsirea unității de muncă fără schimbarea profesiei,

dar însoțită de mobilitate teritorială; schimbarea unității de muncă, a profesiei și a statusului social. Schimbarea de către o persoană a unității în care a lucrat poate să nu fie însoțită, însă, de nici una din celelalte schimbări enumerate. Dările de seamă statistice nu pot surprinde, în cadrul dislocărilor de forță de muncă dintr-o unitate, decît primul tip: părăsirea întreprinderii (prin demisie, transfer, sau desfacerea contractului de muncă). Numai prin cercetarea stărilor latente ale forței de muncă putem discerne faptul că intenția de schimbare a unității de muncă implică și intenția de schimbare a meseriei, uneori și a statusului social etc.; aceste procese mai pot fi surprinse și după ce s-au produs, prin cercetarea rutei profesionale anterioare a celor angajați într-o întreprindere.

Schimbările cele mai evidente produse de mobilitatea interunități a forței de muncă sînt cele din cadrul structurii socio-profesionale a întreprinderilor. Dar, prin faptul că acest tip de mișcare se asociază de multe ori cu altele, produce efecte secundare și în structura socială.

Există un complex de cauze, condiții, atît obiective cît și subiective, care determină apariția și evoluția tipurilor de mobilitate prezentate aici. Dar principalul factor în acest sistem de determinări îl constituie cel tehnico-economic, care în unele condiții acționează direct, în altele indirect.

O clasificare după sfera de generalitate a tipurilor de mobilitate enumerate pînă acum ar fi următoarea: 1. mobilitatea statusului social; 2. mobilitatea profesională; 3. mobilitatea instrucțională; 4. mobilitatea teritorială; 5. mobilitatea interunități de muncă. Primul tip de mobilitate le poate implica uneori pe toate celelalte, dar în mod absolut o va implica pe cea imediată, mobilitatea profesională și de foarte multe ori tipul 3, mobilitatea instrucțională; la rîndul său, mobilitatea profesională le poate implica uneori pe toate cele care urmează după ea, dar se poate manifesta și în lipsa lor; același lucru se poate spune despre tipurile notate la punctele 3, 4 și 5.

Spre deosebire de *mobilitatea socială inter-generații* — în care se includ schimbările de poziții ale unei generații în raport cu predecesoarea sa din punctul de vedere al instrucției școlare, profesiei, statusului etc. — cele cinci tipuri de mobilitate caracteristice forței de muncă se includ în ceea ce numim *mobilitate socială pe parcursul carierei* sau mobilitate intra-generație. Aceste tipuri nu acoperă întreaga gamă de manifestări ale mobilității sociale a populației din țara noastră. Alături de mobilitatea inter-generații, mobilitatea pe parcursul carierei înscrie modificări de natură structurală în ansamblul sistemului nostru social și de clasă, împletirea dintre diversele tipuri, precum și cu mobilitatea inter-generații creînd o rețea complexă de procese sociale de mobilitate.

II. ASOCIEREA DINTRE DIFERITELE TIPURI DE MOBILITATE A FORȚEI DE MUNCĂ ȘI UNELE TENDINȚE CARE SE CONTUREAZĂ ÎN VIITOR

Experiența cercetărilor ne-a demonstrat că în cadrul forței de muncă, în multe cazuri, un tip de mobilitate nu se manifestă singur, ci în asociere cu altul sau cu mai multe. De pildă, mobilitatea teritorială — mai ales a celor care vin din agricultură în industrie sau în construcții — este însoțită întotdeauna de schimbarea unității de muncă și, în cele mai multe cazuri, de schimbarea profesiei și a statusului social; schimbarea profesiei implică de cele mai multe ori schimbarea unității de muncă, uneori și mobilitatea teritorială; mobilitatea socială implică întotdeauna schimbarea profesiei și, de regulă, schimbarea gradului de instrucție școlară ș. a. m. d. Nu cunoaștem ponderea pe care o are un tip de mobilitate în raport cu altul și nici măsura în care se asociază unul cu altul sau cu mai multe, deoarece nu s-au făcut studii pe un eșantion național. Cu toate acestea, pe baza unor cercetări parțiale și a cunoașterii evoluției în perspectivă a diverselor sectoare ale economiei, putem întrevedea unele tendințe.

Astfel, cercetările ne-au arătat că noile generații de muncitori din industrie (adică toți cei care se angajează pentru prima oară în industrie) dețin o pondere însemnată în cadrul forței de muncă din acest domeniu. În unele întreprinderi o parte din noile generații provin din mediul rural, procentul lor fiind ridicat mai ales în unele meserii din industria textilă, industria grea. Deoarece în viitoarele decenii forța de muncă din agricultură va scădea și va crește constant în industrie se poate prevedea că va crește în continuare mobilitatea teritorială (sub forma migrației); aceasta, implicînd pe lîngă schimbarea unității de muncă, schimbarea profesiei și a statusului, vom înregistra de fapt *o pondere crescută a mobilității statusului social în asociere cu migrația* (definitivă, temporară, sezonieră) *și cu mobilitatea inter-unității de muncă*.

În orașele mari, o parte a muncitorilor din industrie provine din județe îndepărtate, slab industrializate. Pe măsura industrializării acestor județe, încă în decursul actualului cincinal, o parte din acești muncitori va reveni în zonele de origine, stabilindu-se în orașe

aflate aici în curs de industrializare. Mulţi dintre ei sînt bine calificaţi şi constituie nucleu de bază în noile întreprinderi care se creează. Alţii, necalificaţi, slab integraţi, îi urmează. În Bucureşti, de pildă, am constatat acest lucru, în ultimul timp, mai ales în rîndul unor muncitori proveniţi din judeţele Ilfov, Teleorman, Vaslui, Iaşi, Olt, ca urmare a implantării unor obiective industriale în aceste judeţe şi creării de locuri de muncă în industrie apropiate de comunele de origine ale acestor muncitori. Astfel, în acest cincinal, *o perioadă de timp se va accentua migraţia unei părţi a forţei de muncă dinspre unele centre industriale mari spre noi centre industriale din zonele de origine ale unor muncitori veniţi în ultima perioadă în centre industriale mari:* acest proces se va asocia inerent cu mobilitatea inter-unităţi de muncă şi uneori cu mobilitatea profesională.

În jurul marilor centre industriale s-au format zone concentrice agrare furnizoare de forţă de muncă manuală pentru industrie, construcţii, servicii. O parte a acestei forţe de muncă nu are domiciliul în mediul urban, ci în cel rural. Navetiştii deţin în unele întreprinderi din oraşele mari o pondere însemnată. Dar implantarea unor obiective industriale în oraşe mai mici şi chiar în unele comune, va determina ca o parte din aceşti muncitori să se îndrepte spre noile obiective create, păstrîndu-şi în continuare domiciliul în mediul rural, dar scurtînd distanţa navetei; uneori îşi vor schimba şi meseria. Pe fondul acestor schimbări vor creşte mobilitatea inter-uzinală şi mobilitatea profesională care se vor asocia cu navetismul.

După cum se ştie, în ţara noastră se vor rea în continuare numeroase obiective ndustriale noi, moderne, se vor dezvolta şi moderniza cele existente. Vor continua să mai existe însă diferenţe între ramuri şi ntreprinderi din punctul de vedere al gradului lor de tehnicitate, al conţinutului muncii şi al condiţiilor de muncă. În aceste condiţii vor spori şi posibilităţile de *opţiune*, de alegere de către noile generaţii de muncitori a profesiei şi a unităţii în care să lucreze. Acest fenomen *va genera în continuare mobilitate inter-uzinală în asociere cu mobilitatea inter-profesii.*

Din cercetări de teren a rezultat că printre mulţi tineri muncitori, mai ales dintre cei originari din mediul urban, se manifestă practica de a-şi completa studiile liceale, de a urma o şcoală tehnică postliceală, sau o facultate. La alţii, tendinţa este în stadiu latent. Această practică, precum şi aspiraţia spre un grad mai înalt de instrucţie este mai puternică în ramuri dotate cu tehnică avansată (electrotehnică, electronică) şi se asociază în numeroase cazuri cu intenţia de schimbare a statusului de muncitor. *Se va reproduce deci în continuare* (posibil chiar să crească) *şi procesul de mobilitate a instrucţiei, care se va asocia parţial cu cel de schimbare a profesiei şi a statusului social.*

Mobilitatea se manifestă şi sub forma creşterii gradului de calificare pentru o anumită muncă concretă, a gradului de cultură profesională. Acest proces, impulsionat puternic de actuala revoluţie tehnico-ştiinţifică se realizează în ţara noastră prin forme instituţionalizate (reciclare, specializare şi altele). El se va manifesta, în continuare, în rîndul tuturor categoriilor de oameni ai muncii, dar are şi va continua să aibă o formă specifică în rîndul celor care lucrează în agricultură: este vorba despre *creşterea gradului de profesionalizare a ţăranilor cooperatori şi a muncitorilor agricoli din întreprinderile agricole de stat, fapt care se exprimă în apariţia şi consolidarea unui însemnat număr de profesii specific agrare.*

O însemnătate deosebită pe plan social-economic şi uman-formativ au recentele hotărîri adoptate de Congresul consiliilor oamenilor muncii, care prevăd, între altele, *calificarea tuturor lucrătorilor auxiliari din întreprinderi* — în primul rînd a celor care lucrează în domeniul aprovizionării, al transporturilor interne — astfel încît, într-un termen scurt, să-şi însuşească o meserie de bază direct productivă şi să poată lucra efectiv, cel puţin jumătate din timpul lor de muncă, în sectoarele direct productive ale unităţii respective. Pe lîngă un apreciabil spor de producţie şi o creştere a veniturilor lor directe, calificarea lucrătorilor auxiliari va determina şi o substanţială îmbunătăţire a nivelului lor de cunoştinţe, ceea ce va determina şi o sporire a volumului mobilităţii profesionale cu efecte asupra structurii forţei de munca în sensul creşterii ponderii celor calificaţi.

Au fost mai puţin studiate şi nu sînt cunoscute satisfăcător procesele de mobilitate şi tendinţele lor în rîndurile intelectualităţii şi ale cadrelor cu pregătire medie care lucrează în industrie, agricultură, ştiinţă, comerţ, procese care influenţează evoluţia acestor categorii sociale şi implicit structura sistemului nostru social şi de clasă.

Pe baza analizei asocierilor dintre diversele tipuri de mobilitate, putem aprecia că, în momentul de faţă, mobilitatea inter-unităţi a forţei de muncă deţine o pondere mai mare în raport cu celelalte tipuri. Îi urmează ca pondere mobilitatea inter-profesii. Această situaţie se va menţine o perioadă în acest cincinal. În legătură cu această apreciere menţionăm că nu dispunem de date reprezentative în acest sens pe plan naţional. Afirmaţia noastră se bazează însă pe cercetările parţiale efectuate pînă acum, care ne-au demonstrat că atît mobilitatea teritorială, profesională cît şi schimbările de status social

care se manifestă actualmente în cadrul forței de muncă se asociază de cele mai multe ori cu mobilitatea inter-unități de muncă, uneori și cu mobilitatea inter-profesii iar în unele cazuri cu ambele.

Actualele tendințe în mobilitatea forței de muncă pun numeroase probleme teoretice și practice, printre care și aceea a funcțiilor și disfuncțiilor unor tipuri de mobilitate.

III. DESPRE FUNCȚII ȘI DISFUNCȚII ALE MOBILITĂȚII FORȚEI DE MUNCĂ

Sociologul R. K. Merton arăta că fenomenele sociale pot fi mai bine explicate dacă ținem seama și de funcțiile lor. „*Funcțiile* — relevă Merton — sînt, printre consecințele observate, cele care contribuie la adaptarea sau la ajustarea unui sistem dat, iar *disfuncțiile*, cele care împiedică adaptarea sau ajustarea sistemului"[1].

Mobilitatea forței de muncă, sub diversele sale moduri de manifestare, are consecințe numeroase și nu numai într-un segment de realitate, ci pe multiple planuri. Aici vom aborda problema doar din perspectiva asigurării necesarului de forță de muncă și, în acest sens, a funcțiilor și disfuncțiilor mobilității forței de muncă în planul economiei naționale, al unităților de muncă (din industrie și din alte sectoare), la care trebuie adăugat planul individual, persoanele aflate în proces de mobilitate.

Abordînd problema *din perspectiva economiei naționale*, putem spune că, prin intermediul tuturor tipurilor de mobilitate relevate anterior, se realizează o redistribuire spontană a forței de muncă între sectoare economice, ramuri, unități de muncă și chiar în interiorul întreprinderilor. Alături de distribuirea planificată a forței de muncă, această redistribuire spontană contribuie și ea la adaptarea forței de muncă existente la necesitățile economiei în funcție de ritmul de dezvoltare al unor zone, localități, ramuri, întreprinderi. Planificarea forței de muncă nu poate lua în considerare totul, nici nu poate rezolva totul. De aceea, putem considera și redistribuirea spontană o funcție necesară, manifestă a mobilității forței de muncă, complementară funcției îndeplinite de distribuirea planificată a acesteia.

Trebuie să observăm însă că o anumită parte din această redistribuire spontană a forței de muncă se constituie ca o *disfuncție latentă*: este vorba de situațiile în care mobilitatea inter-unități și inter-profesii depășește nevoile reale ale economiei. În aceste cazuri cresc cheltuielile pentru angajarea și calificarea de noi muncitori, deoarece unii dintre noii angajați s-au mai calificat anterior și în alte profesii în unitățile de muncă pe care le-au părăsit. Această disfuncție prezintă și un alt aspect: în timp ce pentru unele ramuri, unități de muncă sau profesii oferta individuală depășește cererea oficială de forță de muncă, pentru altele oferta individuală este mai redusă decît necesarul la un moment dat; în ultimul caz, sub presiunea nevoii de forță de muncă, angajările se fac uneori fără selecție, iar calificările, sumar; dealtfel, o parte dintre muncitorii angajați și calificați astfel părăsesc nu după mult timp unitățile de muncă respective.

Judecînd lucrurile din perspectiva persoanelor care doresc și realizează schimbarea unității de muncă sau a profesiei, a localității în care muncesc sau a statusului lor social, aceste tipuri de mobilitate pot fi considerate ca îndeplinind o funcție manifestă: persoanele respective își rezolvă sau speră să-și rezolve astfel anumite interese, aspirații. Din acest punct de vedere „nimic nu se pierde, totul se transformă": textilista dintr-o întreprindere din București devine confecționeră într-o întreprindere din Vaslui, orașul său natal, inginerul dintr-o secție a unei uzine se transferă într-un institut de proiectare, un cazangiu de la Tîrgoviște se transferă la o întreprindere din Alexandria, mai aproape de comuna în care locuiește familia sa, un strungar devine electrician montator în aceeași întreprindere, țăranul dintr-o cooperativă agricolă devine muncitor necalificat în construcții apoi se califică într-o întreprindere din industrie și devine muncitor navetist, un muncitor după ce a terminat cursurile serale ale unei facultăți devine inginer ș. a. m. d. Dacă nu ar fi fost nevoie de ei în alte locuri, în alte funcții, ar fi rămas la vechile locuri de muncă. Toți acești oameni au căutat altceva decît le ofereau vechile lor situații de muncă; unii au realizat ceea ce doreau și se stabilizează în alte întreprinderi, în alte localități, alții continuă să caute acel altceva. În cazul celor care prin asemenea forme de mobilitate și-au realizat anumite aspirații personale avem de-a face cu persoane mai bine integrate în muncă, în profesie, ceea ce înseamnă un cîștig și pentru unitățile de muncă în care se reintegrează. Chiar din perspectiva economiei naționale, atunci cînd cei mobili realizează și o creștere a nivelului lor de instrucție școlară sau de cultură profesională, rezultă evident un bilanț pozitiv.

Dar nu în toate cazurile și nu în toate planurile bilanțul este pozitiv. Cel mai evident apar lucrurile din *perspectiva unităților de muncă*. În întreprinderile cu fluctuație mare,

[1] R. K. Merton, *Eléments de méthode sociologique*, Paris, 1953, p. 118.

numărul de muncitori angajați într-o perioadă dată este apropiat de acela al plecărilor din întreprindere în aceeași perioadă, iar în cadrul acestor plecări fluctuația deține principala pondere. Este evident că instabilitatea unei părți a forței de muncă dintr-o întreprindere nu contribuie la adaptarea acesteia la cerințele actuale de dezvoltare, modernizare și de creștere a productivității muncii, ci dimpotrivă, se constituie ca o *disfuncție în raport cu întreprinderea*.

În momentul de față unele întreprinderi mai pot practica politica angajării unui număr mare de muncitori și, totodată, a plecării multora. Într-o perspectivă apropiată, datorită ritmului rapid de industrializare a tuturor județelor, în orașele mari cu industrie dezvoltată aria de recrutare a muncitorilor din zone concentrice sau din zone mai îndepărtate se va restrînge. Capitala va resimți în primul rînd acest efect.

În atare condiții, problema selecției și utilizării cît mai raționale a forței de muncă existente, a grijii pentru păstrarea fiecărui muncitor prin crearea condițiilor de diminuare, în limite normale, a mobilității interuzinale și a schimbărilor de profesie va deveni o condiție a asigurării, cantitativ și calitativ, a necesarului de forță și muncă. De la formula nerațională : „angajăm mulți pentru că pleacă mulți", practicată acum în asemenea întreprinderi, va fi necesar să se treacă la selectarea cu grijă și la integrarea reală în profesie și în întreprindere a noilor angajați.

Fluctuația inter-profesii, inter-unități de muncă apare ca disfuncție latentă și dintr-o altă perspectivă, aceea a structurii grupurilor primare de muncă (echipe, brigăzi). Faptul că în unele întreprinderi o parte dintre angajați este instabilă în muncă, fluctuează, împiedică dezvoltarea normală a structurii de relații interumane formative, de întrajutorare, necesare în funcționarea normală a microgrupurilor de muncă.

În societatea noastră există în mod obiectiv concordanță între interesele generale, locale, de grup sau personale — în acest sens și condiții obiective de integrare optimă în muncă a fiecăruia — , ceea ce nu înseamnă însă că aceasta se realizează automat, iar integrarea în muncă ar fi un proces lipsit de asperități și eșecuri. În cursul cercetărilor efectuate am constatat că, în multe cazuri, plecările din întreprinderi datorate fluctuației pot fi evitate și, implicit, redusă fluctuația la limite normale dacă există mai multă preocupare pentru cunoașterea unor factori care concură la neintegrarea în muncă și, firește, pentru limitarea sau lichidarea acțiunii acestor factori.

IV. REGULARITĂȚI EMPIRICE ÎN FLUCTUAȚIA INTER-UZINALĂ ȘI INTER-PROFESII A FORȚEI DE MUNCĂ

Cercetările efectuate în legătură cu integrarea în industrie a noilor generații de muncitori, ca și cele privind fluctuația inter-uzinală și inter-profesii a muncitorilor ne dau posibilitatea să sintetizăm un număr de *regularități empirice* a căror cunoaștere poate fi utilă în acțiunea practică, precum și în elaborarea unei teorii a integrării în muncă. Aceste regularități pot fi împărțite în două grupuri mari.

Primul grup se referă la *întreprinderi și la contextul lor* macrosocial. În acest sens, am constatat următoarele regularități :

Instabilitatea (în meserie, în întreprindere) este mai mare în genere, în întreprinderile situate în centre urbane mari, puternic și mai de mult industrializate, decît în centrele urbane mari în care industria s-a dezvoltat mai de curînd.

O instabilitate mare se constată și în întreprinderi industriale situate în comune din mediul rural aflate în imediata vecinătate a orașelor mari, industrializate puternic.

Instabilitatea crește și în întreprinderile situate în centre urbane mici sau în comune rurale, atunci cînd are loc o extindere bruscă a activității întreprinderii și într-o perioadă scurtă se realizează un număr mare de angajări de muncitori, fără o selecție prealabilă.

La meserii similare, muncitorii din întreprinderi cu condiții mai grele de muncă și retribuții tarifare mai mici dau un procent mai mare de instabili decît muncitorii cu aceleași meserii dar încadrați în întreprinderi cu condiții mai bune de muncă și rețele tarifare de retribuție mai mari.

În interiorul unei întreprinderi în acele secții și ateliere unde se practică meserii mai grele decît în altele și unde munca nu este mecanizată, iar condițiile de muncă nu sînt satisfăcătoare, se constată un procent mai mare de instabili decît media pe întreprinderea respectivă.

Un alt grup de regularități empirice poate fi formulat în legătură cu *categoriile de instabili* (în raport cu întreprinderea, profesia) și cu unele *comportamente* ale acestora :

În mediul industrial (cu o mare varietate a vîrstelor, profesiilor, instrucției școlare, a pregătirii profesionale și vechimii muncitorilor) în rîndul tinerilor muncitori (pînă la 30 de ani și în mod deosebit pînă la 25—26 ani) se constată un procent mult mai mare de fluctuanți decît în rîndul muncitorilor maturi sau al celor vîrstnici.

Tinerii necalificați sau cei sumar calificați sînt mai instabili decît cei calificați, iar cei necalificați și cu o instrucție școlară peste 10 clase

sînt mai instabili decît cei necalificați dar cu o instrucție școlară mai redusă.

Dintre tinerii calificați în școli profesionale, cei care lucrează în meserii mai grele și în condiții de muncă nesatisfăcătoare sînt mai instabili (în întreprindere, în meserie).

Totodată, se constată o dispoziție mai mare spre mobilitate (inter-uzinală, inter-profesii, a instrucției școlare, a statusului social) la tinerii originari din mediul urban în raport cu cei din mediul rural.

În genere, la tinerii originari din mediul urban tendința spre instabilitate inter-uzinală se asociază cu tendința de părăsire a unor întreprinderi mai puțin moderne și de ocupare a unor locuri de muncă în întreprinderi moderne, cu tehnică avansată, chiar dacă aceasta presupune schimbarea profesiei.

Durata stării latente a fluctuației este relativ redusă: cea mai mare parte a tinerilor fluctuanți părăsesc întreprinderile în interval de numai 1—3 luni după angajare și în maximum un an. După circa doi ani de la angajare se poate conta, în general, pe cei rămași în întreprindere. În meseriile deficitare, însă, perioada pînă la stabilizare și integrare reală în profesie este mai îndelungată.

La o bună parte dintre tinerii instabili în muncă se constată lipsa unei opțiuni ferme pentru o anumită meserie și angajarea lor la întreprindere, fără o informare prealabilă serioasă în vederea calificării într-o meserie. Este cazul mai ales al celor proveniți din mediul rural. După angajare și calificare, la aceștia apar frecvent insatisfacțiile față de meseria respectivă, căutarea alteia și instabilitatea în muncă.

Aceste regularități exprimă aspecte dintre cele mai generale, dar în fiecare întreprindere există și aspecte specifice. Pe baza cunoașterii regularităților mai generale și a celor specifice, în întreprinderi se pot elabora programe judicioase de măsuri de ordin material, cultural, educativ care să contracareze factorii care determină aceste comportamente.

Problemele teoretice și practice generate de procesele actuale de mobilitate a forței de muncă nu sînt nici pe departe epuizate prin cele înfățișate în acest articol. Rămîn încă numeroase aspecte de elucidat, mai ales în ceea ce privește efectele diferitelor tipuri de mobilitate ale forței de muncă asupra sistemului de transformări în evoluția structurii noastre sociale și de clasă.

ELEMENTE PENTRU O PROSPECTIVĂ A DEZVOLTĂRII „SPAȚIULUI SOCIAL"

DE

VASILE MIFTODE

Transformările care au loc în societatea contemporană, diversificarea raporturilor economice și socio-culturale, adîncirea „metabolismului" rural-urban și alte „semne" care marchează epoca noastră determină extinderea cercetărilor cu privire la viitorul societății și creșterea responsabilității factorilor de decizie în alegerea „modelului" de dezvoltare.

În condițiile societății socialiste, construirea noului „spațiu social" se realizează prin dezvoltarea intercondiționată și specifică atît a *urbanului* cît și a *ruralului*, eliminîndu-se consecințele vechilor raporturi de subordonare dintre orașe și sate din timpul orînduirii capitaliste. Țara noastră se află în plin proces de *omogenizare socială*, de ridicare a nivelului dezvoltării economice, de cultură și civilizație al tuturor localităților și zonelor patriei. Dezvoltarea satelor constituie — în acest proces — o sarcină prioritară. „Problema sistematizării, a reducerii și comasării comunelor și satelor este o problemă de civilizație, de economicitate" [1] și constituie o condiție pentru modernizarea mediului rural.

Pe linia optimizării dezvoltării tuturor localităților, a realizării omogenizării sociale la nivel zonal, se înscrie cercetarea interdisciplinară care se realizează în județul Iași, cu privire la elaborarea unui „*Model optim de dezvoltare socio-economică a județului Iași (1977—1990)*", la care participă 15 echipe complexe formate din cercetători din diferite domenii științifice.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică 1972, p. 793—794.

Una dintre problemele investigate o constituie *migrațiile rural-urbane* (intra și interjudețene) care își pun amprenta asupra vieții sociale, asupra activității productive în industrie și în agricultură. „Dislocările" de populație au o extindere mare în județul Iași și între județul Iași și alte județe ale țării. „Zona industrială" a Iașului, care dă peste 85% din producția industrială a întregului județ și, în consecință, „atrage" cea mai mare parte a forței de muncă agricole disponibile, constituie și în prezent principalul polarizator și „stimulent" al navetismului, al migrațiilor din satele județului spre oraș.

Sistematizarea și modernizarea localităților rurale — acțiuni aflate în plină desfășurare în întreaga țară — vor determina o echilibrare a acestui fenomen și, treptat, o eliminare a lui.

Omogenizarea continuă a nivelului de viață, de cultură și de civilizație, „apropierea" satului de oraș — prin modernizare sau „urbanizare" — ridică însă problema *alegerii* „modelului" dezvoltării „spațiului social", implicit problema *viitorului ruralului* al satelor.

Preocupați de viitorul societății, teoreticienii au construit diferite „modele prospective" ale dezvoltării sociale. În literatura noastră au apărut deja mai multe studii cu privire la această problemă (H. H. Stahl, Al. Bărbat etc.), studii în care ruralului i se atribuie funcții importante în viitor. Următoarele paradigme cuprind o serie de considerații cu privire la această problemă.

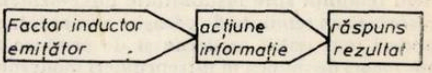
1. O PARADIGMĂ A „METABOLISMULUI" RURAL-URBAN

a) Teoretic și metodologic, datele cu privire la mobilitatea socială trebuie raportate la celelalte realități sociale analizate în cadrul unei teorii a cauzalității. Chiar și „o relație statistică nu corespunde unei cunoașteri decît dacă este interpretabilă în termeni de cauzalitate" [2].

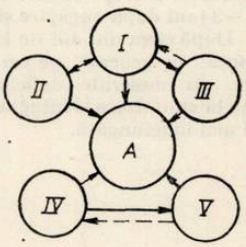
b) Deplasările de populație în „spațiul social", îndeosebi migrațiile de la sat la oraș, nu pot fi explicate independent de procesele socio-economice fundamentale — industrializarea și modernizarea agriculturii.

Industrializarea constituie ceea ce Henri Lefebvre numește „un punct critic decisiv pe axa care duce de la zero urbanizare (inexistența orașului, predominanța completă a vieții agrare, a producției agricole, a satului), la sută la sută urbanizare (înghițirea totală a satului de către oraș ...)". Problematica actuală a societății este — pentru sociologul francez — funcție de acest punct critic și decisiv, în care importanța agriculturii scade în fața industriei, comerțului, valorii de schimb și în care „dublul proces — industrializare-urbanizare — produce o dublă mișcare — „explozie"-„implozie", condensare-dispersie (izbucnire)..." [3], emigrație-imigrație, cu mari și adesea grave consecințe în toate domeniile vieții sociale.

Pornind de la schema cea mai simplă:



am construit următorul model-graf al factorilor migrațiilor: [4].



Legenda:

A. *fenomenul migratoriu*;
I. *industrializarea*;
II. *modernizarea agriculturii*;
III. *urbanizarea*;
IV. *procesele politico-ideologice*;
V. *procesele culturale și cele psihosociale*
—— raporturi cauzale
····· raporturi de influențare

Fig. 1 — Graficul „teoriei celor 5 impacturi" ale migrațiilor.

c) Există o relativă independență a migrațiilor în raport cu inductorii lor, inclusiv cu gradul de industrializare și dezvoltare econo-

[2] Raymond Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Paris, Ed. Plon, 1967, p. 13.

[3] Henri Lefebvre, *Du rural à l'urbain*, Anthropos., Paris, 1970, p. 80.

[4] Vezi și Henri H. Stahl, *Procesul de urbanizare în România în contextul problemelor demografice contemporane*, în „Analele de istorie", București, anul XX, nr. 3, 1974, și „*Urbanisation*" *et vie rurale en Roumanie*, în „Etudes rurales", nr. 49—50, Editions Ecole Pratique des Hautes Etudes Mouton, Paris, 1973.

mică. Ea nu se manifestă însă în toate tipurile de zone și în orice condiții. Într-o comunicare la al XII-lea Congres al Institutului Internațional de Sociologie (Roma, 1969), Nora Federici spunea că „în condițiile Italiei, în care pot fi deosebite patru zone socio-economice... curentele migratorii se îndreaptă spre orașe în virtutea faptului că ele reprezintă aglomerații de tip urban..." Cu excepția nordului Italiei, puternic industrializat, exodul rural este în restul țării funcție de nivelul de urbanizare — afirmă același sociolog. Cu cît este mai înalt nivelul de urbanizare al unui centru sau a unei zone, cu atît ar fi mai intense migrațiile spre acestea.

d) Caracteristicile migrațiilor diferă de la o zonă la alta, de la o epocă la alta, funcție de condițiile economice și sociale, de factorii demografici, de valorile și normele culturale. Este necesară, de aceea, realizarea unei tipologii a realităților sociale obiective pentru a explica migrațiile și fenomenele legate de ele. Sînt cunoscute *zone rural-agrare, zone în curs de industrializare și urbanizare, zone industrializate* și *zone terțiarizate* (aglomerații urbane sau zone de influență urbană).

În condițiile țărilor capitaliste, diferențele între unele zone se adîncesc, ceea ce explică existența unor zone subdezvoltate alături de zone puternic industrializate. Aceste împrejurări determină exodul rural, abandonarea unor sate de către populație, fluxuri migratorii care perturbă echilibrul principalelor structuri demografice (cazul zonei Lozère din Franța, sudul Italiei etc.).

Jean-Bernard Charrier stabilește următoarea tipologie a satelor, în funcție de „cantitatea" migrațiilor : a) *sate care își măresc efectivul absolut al populației* în mod natural, datorită relativei lor izolări ; b) sate care-și măresc efectivul, dar *o parte a excedentului migrează spre alte zone* ; c) sate din care *migrează întreg excedentul* demografic, conservîndu-și efectivul absolut ; d) sate în care *migrațiile afectează piramida vîrstelor* (excedentul și efectivul absolut, în mod selectiv, perturbînd echilibrul demografic) — tip exod rural. Consecințele negative ale migrațiilor apar în cazurile trei și patru, mai ales „îmbătrînirea" și „feminizarea" populației rurale, în urma „plecărilor" și „intrărilor" selective[5].

e) Migrațiile se află în corelație pozitivă cu procesul terțiarizării. Creșterea sectorului terțiar în țările industrializate și „postindustrializate" este ilustrată de următorul tabel[6] :

ȚARA	1959		1969	
	Activi în sector terțiar (mii)	În % din total activ	Activi în sector terțiar (mii)	În % din total activ
S. U. A.	37.046	52,2	48.043	57,0
Belgia	1.508	40,9	1.840	47,6
Anglia	11.217	45,3	12.508	48,5
Suedia	1.502	41,8	1.943	49,9
Japonia	17.770	40,1	23.270	45,6
Italia	5.964	27,7	6.606	33,4
Franța	7.072	35,8	8.857	42,4
R. F. Germania	9.531	36,2	10.868	40,3

Procesul de *terțiarizare* se definește prin ritmul mai rapid de dezvoltare a serviciilor în raport cu dezvoltarea celorlalte două sectoare, printr-o creștere absolută și relativă a activilor în terțiar, în raport și în dauna celorlalte sectoare, și, în fine, prin dominarea tendinței de generalizare în viitor a activităților terțiare în întreaga societate (știință, cultură, educație și instrucție, turism, etc.).

Rezultatul acestui proces l-ar constitui transformarea țărilor industrializate (în care domină sectorul secundar) în țări „postindustrializate" (în care domină sectorul terțiar).

f) În condițiile unei societăți planificate și conduse în mod științific — cazul societății socialiste, — nici fenomenul migrațiilor și nici procesele sociale fundamentale (industrializare, urbanizare) nu pot pune în pericol existența mediului rural ca *individualitate specifică* în peisajul variat al societății contemporane. „Urbanizarea" satului nu înseamnă cu necesitate dispariția sau transformarea lui în oraș, ci ridicarea nivelului lui de civilizație și cultură, modernizarea și dezvoltarea lui economică.

g) Ruralii, ca și citadinii, nu alcătuiesc colectivități omogene. Mai întîi, pentru că nu

[5] Jean Bernard Charrier, *Citadins et ruraux*, PUF, Paris, 1964, p. 79.

[6] Vezi, „Le Monde" din 26 febr. 1974.

toți ruralii sînt țărani ; în al doilea rînd, pentru că funcționarii și intelectualii satului se simt aproape de ,,omologii" lor urbani ; în al treilea rînd, meseriașii rurali constituie categorii socio-profesionale specifice ; în fine, în al patrulea rînd, nici țărănimea propriu-zisă nu constituie — în societățile presocialiste — o structură socială unică. Ruralul — țăran sau nu, bogat sau sărac — se consideră altfel decît citadinul.

Citadinii își petrec în fiecare an o mare parte a vacanțelor în zonele rurale, aducînd cu ei nu numai mijloace materiale, ci și norme și valori urbane pe care ,,le lasă" în rural sau care-și pun amprenta pe cultura rurală în procesul aculturației. Sub influența migrațiilor urban-rurale — legate de activitățile turistice — are loc o modificare, restructurare și ,,amenajare" a peisajului rural, a rețelei de servicii socio-culturale și, în ultimă instanță, a întregii colectivități sociale. Totul pare a intra ,,într-o epocă de prosperitate", dacă acest lucru nu s-a întîmplat pînă atunci, sub impactul activităților secundare sau primare.

Cei care simt în cea mai mare măsură nevoia de a evada în rural, sînt locuitorii marilor aglomerații urbane, deosebit de dense și care, din acest motiv, simt mai mult decît alții nevoia unui contact periodic cu natura, cu mediile mai puțin dense, mai puțin poluate și mai puțin zgomotoase ale ruralului.

Migrațiile turistice favorizează procesul de ,,intercunoaștere" și de ,,interprospectare" rural-urbană — etapă premergătoare omogenizării socio-culturale a ,,spațiului social".

2. O PARADIGMĂ A DEZVOLTĂRII RURAL-URBANE

a) Departe de a constitui un mediu marginal pe cale de dispariție sau ,,asimilare urbană", *satul dobîndește o problematică și o importanță nouă* în dezvoltarea societății contemporane. Dacă evoluția populației active agricole din punct de vedere profesional și o anumită diminuare cantitativă sînt procese inevitabile și inseparabile de dezvoltarea economică, în schimb exodul rural este un fenomen temporar, disfuncțional. După o epocă de predominare a migrațiilor de la sat la oraș (perioada mecanizării agriculturii și a industrializării zonelor rămase în urmă) urmează o epocă de echilibrare a ,,metabolismului" rural-urban, îndeosebi a schimbului de forță de muncă și o epocă *de remigrații spre rural* (perioada terțiarizării, a dezvoltării activităților turistice, culturale și sportive, desfășurate în timpul liber). Datele statistice din diferite țări ale lumii (Anglia — prima țară afectată de exodul rural, Franța, S. U. A., etc.) arată că populația rurală tinde spre stabilizare cantitativă, emigrațiile fiind însoțite de remigrații și de o creștere normală a populației pe cale naturală.

b) Noul ,,spațiu social", pe care îl vom numi ,,*rural-urban*" ia naștere prin dezvoltarea echilibrată a celor două medii tradiționale, ruralul și urbanul, atît economic cît și cultural și psihologic.

c) Construirea noului spațiu social este determinată de baza materială a societății, de tipul și natura relațiilor de producție, în funcție de care dezvoltarea poate avea un caracter haotic, neplanificat, spontan (în societățile presocialiste, cu proprietate privată asupra mijloacelor de producție) sau un caracter planificat, dirijat, științific (în societatea socialistă, cu o proprietate socialistă asupra mijloacelor de producție).

În primul caz, noul spațiu social va fi rezultatul unei evoluții sociale spontane, o evoluție plină de riscuri, dar mai ales de pierderi de valori, orientată spre o societate urbană în care se elimină necritic (ruralul) și se preia necritic (urbanul). Un model normativ, în aceste condiții, nu este posibil și probabil de aceea *modelul transductiv și prospectiv* al lui Lefebvre se bucură de o largă audiență în lumea dominată de proprietatea privată, pe ale cărei date se bazează și pentru ale cărei condiții este valabil. În al doilea caz, *un model prospectiv și transductiv* al dezvoltării sociale trebuie să fie în același timp și un *model normativ*, adică să fie construit în funcție de direcțiile de dezvoltare economică și socio-culturală stabilite în mod conștient și științific de factorii de decizie ai societății, cu consultarea și sprijinul întregii populații, în interesul întregii societăți.

d) Calea spre o dezvoltare a întregii societăți și spre ridicarea nivelului de cultură și civilizație a întregii populații nu trece în mod necesar prin înlocuirea (dispariția) satului, a mediului rural, cu cel urban.

Două fapte sociale vin în sprijinul acestei ipoteze : *în primul rînd*, un fapt de natură statistică, constatarea că mediul rural tinde să se stabilească la un anumit procent, în funcție de loc și condiții ; *în al doilea rînd*, societatea însăși are nevoie de un mediu rural, diferit de cel urban, pentru că acolo unde nu există el este căutat sau inventat (fenomenele de ,,exod urban" în unele locuri ale lumii, cazurile unor mari orașe care sînt pur și simplu abandonate la sfîrșit de săptămînă sau în vacanțele de vară etc.).

e) Numeroase alte fapte și elemente vin în sprijinul unei *teorii despre o societate rural-urbană* în condițiile evoluției societății contemporane și intră în contradicție cu teoria ,,societății urbane" și a ,,înghițirii" satului de către oraș. ,,Trebuie depășită — scrie P. Rambaud

concepția potrivit căreia orașul se identifică cu industria, iar satul cu agricultura"[7], cu atît mai mult cu cît funcționează adevărate zone industriale în plină zonă rurală și centre urbane cu o funcție dominant agricolă. Spre deosebire de Lefebvre, alți sociologi contemporani interpretează și explică raporturile dintre stat și oraș mai întîi „în termeni de continuitate între unul și altul și nu de opoziție"[8].

Schimbul reciproc de valori și *conservarea elementelor pozitive*, atît materiale cît și culturale, din cele două medii, constituie trăsăturile fundamentale ale dezvoltării sociale *ideale*. Procesul este însă mai complex și nu se realizează în forma sa ideală, ci însoțit de disfuncționalități și de fenomene negative. Dacă prin „urbanizare" înțelegem ceea ce trebuie de fapt să înțelegem — un comportament urban, adică civilizat, o atitudine urbană, adică în concordanță cu valorile și normele de conviețuire socială, o locuință urbană și un mod de viață urban, adică în concordanță cu nivelul de civilizație actual, constatăm că există, atît în rural cît și în urban norme, valori, tradiții și modele comportamentale pozitive („urbane" din punct de vedere axiologic).

f) *Dezvoltarea socială* trebuie înțeleasă ca *modernizare* și nu ca *urbanizare* (concept care are o încărcătură afectivă și gnoseologică „învechită" și conotații teoretice diferite). Menționăm, de aceea, că nu este justificată identificarea „modernizării" cu „urbanizarea", prezentă în numeroase studii sociologice. În fapt, fiecare din aceste două concepte are o sferă proprie și un conținut — cel puțin în parte — diferit. Este adevărat că sferele celor două procese sociale se interferează, dar conotațiile termenului sînt aproape opuse: *modernizarea* sugerează o realitate viitoare, *urbanizarea* sugerează o realitate istorică în care satul era subordonat orașului, tinzînd de aceea spre o trecere în urban, adică spre urbanizare (în fapt spre o autodesființare). Practica socială din țările socialiste a evidențiat posibilitatea dezvoltării satelor „în limitele" valorilor lor specifice, pe calea *modernizării*.

g) Într-un sens general, *modernizarea* este *procesul social care „răspunde" exigențelor prezentului, transformînd în acest scop toate dimensiunile principale ale vieții sociale*. Ea înseamnă: a) creșterea economică continuă; b) intensificarea raporturilor și mobilității sociale, a „metabolismului" rural-urban; c) viața culturală intensă, un profund proces de „construcție" și omogenizarea socio-culturală.

h) În aprecierea modernizării unei zone sau a unei populații se ține seama de *ritmul* și de *sensul* evoluției și nu de nivelul atins la un moment dat. Un nivel redus al dezvoltării sociale impune un ritm rapid de modernizare. Din acest punct de vedere, *modernizarea privește atît societățile rurale, cît și societățile urbane* (rămase în urmă). Există orașe care au mai multă nevoie de modernizare decît satele înconjurătoare. Unele țări dezvoltate continuă să se modernizeze, în timp ce alte țări — tot dezvoltate — „stagnează" sau „dau înapoi". Pe de altă parte, o societate urbană sau urbanizată nu este totuna cu o societate modernizată. Un oraș modern nu înseamnă un oraș „care va rămîne modern", dacă nu parcurge un proces continuu de dezvoltare. Același lucru se poate spune despre un sat *modern* sau un „rural *modernizat*". Situația de „modernizare" atinsă la un moment dat are o valoare relativă, putînd trece — prin intermediul „stagnării" — într-o situație opusă (de „submodernizare", destructurare sau chiar de dezintegrare).

i) *Modernizarea* unei societăți este determinată în primul rînd, de politica economică, socială și culturală aplicată în viață, politică care stabilește sensul și ritmul dezvoltării. Celelalte variabile și condiții implicate joacă un rol secundar în procesul de modernizare a unei societăți sau, mai exact, rolul de mijloace — mai mult sau mai puțin importante — ale factorilor politici, de decizie, în toate sferele vieții sociale.

j) Modernizarea are cel puțin *două sensuri* care pot fi cu greu izolate în practica cercetării dezvoltării societății actuale — *modernizarea, ca transformare materială* a configurației fizice a satului și a orașelor vechi, și *modernizarea ca transformare cultural-spirituală* a opiniilor, conduitelor, atitudinilor, mentalităților și a modului de viață și gîndire. Este vorba de două nivele interdependente de modernizare: a „locului" și a „omului".

k) Modernizarea colectivităților se realizează în ritmuri și în forme diferite, în funcție de caracteristicile indivizilor. Procesul are loc, de obicei, la nivelul individului și al microgrupurilor care compun populația. „Nu societățile rurale, localizate cu precizie în mediul geografic, sînt cele care se « urbanizează », ci, cel mai adesea, grupurile restrînse și indivizii din interiorul lor"[9].

---

[7] Placide Rambaud, *Société rurale et urbanisation*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 8.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

l) Modernizarea înseamnă — potrivit cerințelor sociale actuale — ,,inventarierea unui mod de viață pe cale de a deveni universal și în măsură să realizeze unitatea omului social". Acest mod de viață — spune Placide Rambaud[10] nu poate fi redus la comportamentul actual al orașelor; *agenții acestor transformări sînt atît ruralii, cît și citadinii*, primii prin critica pe care o fac modelelor urbane și mai ales prin menținerea și dezvoltarea raporturilor cu natura (în modelele lor, îndeosebi ,,de timp liber", ,,turistice" și chiar comportamentale), ceilalți prin promovarea progresului tehnic în întreg spațiul social, a informației și instrucției etc. ,,Modernizare" nu înseamnă deci *o simplă creștere a orașelor*, a populației urbane și nici transformarea satului sub influența orașului (acțiunea univocă a orașului asupra satului), ci formarea și dezvoltarea unui spațiu social nou *în care ruralul și urbanul vor coexista*, vor atinge nivele de dezvoltare și civilizație apropiate și de aceea ,,vor pune în mișcare" atracții și respingeri de forțe apropiate.

m) Modernizarea ruralului impune, mai ales în unele țări, *o regrupare a satelor*, fără de care nu este posibilă utilizarea mijloacelor tehnice, a echipamentelor și utilajelor perfecționate, în dotarea localităților și locuințelor. Proiectele de sistematizare rurală, stabilite pentru dezvoltarea țării noastre în următorii ani, prevăd *o continuă și rațională concentrare a locuințelor și totodată a localităților*. Un proces asemănător se realizează în mod specific și în mediul urban, ca o reflectare a politicii partidului și statului nostru de utilizare economică a teritoriului și de conservare a fondului funciar.

Probleme de regrupare demografică în localități mai mari se pun în numeroase alte țări, așa cum se vede din tabelul prezentat de Marcel Faure[11]:

ȚARA	Nr. de comune	Sub 1.000 locuitori	Sub 400 locuitori	Populația
Franța	38.000	30.000	2.000	51 mil.
Belgia	2.663	—	—	9 mil.
Olanda	960	—	—	11 mil.
Suedia	2.400 reduse treptat la 777 și, în 1975, la 282 comune.			

O situație aparte are Franța cu cele 38.000 comune. ,,Mediul rural francez, constată M. Faure, suferă, în orice caz, de un rău profund. ,,Țesătura" admirabilă de burguri și cătune, modelată în cursul secolelor, corespundea unei ocupări relativ dense a teritoriului. Or, acest teritoriu s-a golit de jumătate sau de 3/4 din numărul locuitorilor săi în cursul secolului al XIX-lea"[12]. În prezent se vorbește despre ,,deșertul francez" care înconjoară marile centre ale Franței, îndeosebi Parisul. Se încearcă o ameliorare a situației prin dezvoltarea unor centre regionale ca poli de atracție pentru rurali, care să ,,remodeleze" imaginea spațiului social.

n) Dezvoltarea ,,spațiului social" nu trebuie înțeleasă ca o transformare a satelor în ceea ce numim azi orașe, pierzîndu-se elemente culturale specifice și avantaje ecologice și naturale care nu vor mai putea fi recuperate. Creșterea confortului și ridicarea nivelului de civilizație și cultură al satului se pot realiza *în limitele configurației ecologice actuale*, modernizată și totodată aflată într-un permanent ,,metabolism" economic și cultural cu urbanul și cu noile centre coordonatoare, pe cale de a deveni orașe. Treptat, un număr de centre rurale se vor transforma în centre urbane cu funcții social-economice variate pentru o ,,microzonă", realizîndu-se astfel o echilibrare a raporturilor dintre rural și urban și, deci, între funcțiile lor.

o) Din momentul în care confortul rural (al localităților și locuințelor) va atinge nivelul confortului urban, atracțiile și incitațiile pozitive ale ruralului vor depăși în pondere atracțiile și incitațiile pozitive ale urbanului, iar migrațiile rural-urbane se vor echilibra sau vor lua forma remigrațiilor (temporare, pendulatorii și uneori definitive).

Numeroși sociologi se ocupă de factorii și incitațiile negative ale orașelor, îndeosebi de poluarea chimică (la nivelul habitatului) și de poluarea sonoră (la nivelul locuinței), care au început deja să ,,frîneze" exodul rural, acolo unde există, și să constituie motivații profunde de *remigrație spre rural*, acolo unde urbanul este supradezvoltat și continuă să se dezvolte

[10] *Ibidem.*

[11] Marcel Faure, *Les paysans dans la société française*, Armand Colin, Paris, 1966, p. 253.

[12] *Ibidem.*

prin eliminarea ecologică a ruralului (S.U.A., Japonia, etc.).

p) În dezvoltarea „spațiului social" un loc tot mai important îl vor ocupa „dezvoltarea turismului rural" și migrațiile legate de „funcția de consum" a satelor (de petrecerea timpului liber", a vacanțelor și concediilor, a „sfîrșitului de săptămînă" și de refacere a capacității de muncă). Deplasările turistice sînt favorizate și se vor dezvolta în continuare în funcție de modernizarea axelor de circulație și de dezvoltarea mijloacelor de transport în comun și individuale. Ele ocupă deja un loc tot mai important în ansamblul deplasărilor de populație și în desfășurarea „metabolismului' rural-urban. Cea mai mare parte a zonelor rurale din țările dezvoltate beneficiază de imigrații turistice care aduc importante venituri și înviorează viața economică și socio-culturală a localităților. Se constată chiar o antinomie între valoarea agricolă și valoarea turistică a unei zone. Cele mai atractive din punct de vedere turistic sînt zonele cu cel mai scăzut potențial agricol (locuri pitorești din regiunile muntoase, accidentate, de pădure sau de pe litoral). Analiza fluxurilor de „migrații turistice" evidențiază faptul că citadinii preferă să-și petrească zilele libere și vacanțele în „zonele de origine".

Dezvoltarea turismului nu poate, fără îndoială, să suplinească dezvoltarea industrială — singura care garantează ridicarea ruralului la un nivel de cultură și civilizație egal cu cel al urbanului. Grecia și Spania sînt țări „eminamente turistice" și totuși nu au atins nivelul de dezvoltare al „țărilor industrializate" și „postindustrializate". Exemple asemănătoare oferă Coasta de Azur franceză și Riviera italiană. Industria rămîne în orice condiții „motorul dezvoltării" și al transformărilor profunde în raport cu care „fenomenul turistic" îndeplinește o funcție complementară, însă indispensabilă civilizației contemporane.

3. O PARADIGMĂ A ACULTURAȚIEI RURAL-URBANE

a) Ruralii aduc cu ei în oraș o întreagă zestre cultural-psihologică pe care nu numai că n-o abandonează (la porțile urbanului), ci încearcă s-o implanteze în noul mediu de viață. Ei nu sînt doar consumatori de cultură, ci și creatori de valori, norme și comportamente, pornind de la „zestrea" cu care au venit și de la elementele noi cu care au intrat în contact în „mediul de primire". Migranții rurali acceptă sau refuză, integral sau parțial, normele, valorile și comportamentele urbane, ceea ce face ca migrația să se soldeze cu un fel de *sincretism cultural*, exprimat prin coexistența modelelor culturale urbane (sau a unor fragmente ale acestora) cu modele culturale rurale (sau cu fragmente ale acestora).

Coexistența modelelor culturale ia forma unei adevărate *aculturații* rural-urbane, în ciuda poziției și atitudinii de *contra-aculturație* pe care o adoptă unii migranți rurali pentru „a se proteja contra influențelor urbane" și pentru „a pune în valoare, într-o manieră defensivă sau agresivă, propria lor cultură". Există astfel în practică o penetrație și *o rezistență culturală reciprocă*: orașul primește unele norme și valori rurale și se opune altora ; satul, la rîndul lui, primește unele norme și valori urbane și rezistă în fața altora. Impresia de influență univocă este în parte justificată datorită dezvoltării urbane accelerate în întreaga lume, ceea ce duce la diminuarea ruralului în favoarea urbanului. Dar diminuarea ruralului nu înseamnă dispariția lui, ci atingerea unui echilibru rural-urban și a unui nivel de civilizație și cultură care să facă posibilă înlocuirea raporturilor de subordonare între cele două medii sociale cu raporturi de coordonare și colaborare. Un asemenea proces de echilibrare și apropiere rural-urbană este posibil în mod real numai în condițiile societății socialiste.

b) În urma „metabolismului" rural-urban, niciunul dintre modelele culturale implicate nu mai este același. Treptat se constituie modele culturale noi, atît în orașe, cît și în sate. Contradicția dialectică (neantagonistă) dintre rural și urban în condițiile societății socialiste, este însoțită, în fiecare dintre cele două medii, de contradicții specifice între noile și vechile elemente socio-culturale, acestea din urmă fiind uneori (îndeosebi în sate) puternic înrădăcinate.

c) Aculturația rural-urbană poate fi dominantă, în funcție de nivelul ei de maturizare, fie de „imagini" sau „semne" fizice ale orașului, implicînd și o funcție simbolică, fie de elemente spirituale, de suprastructură (opinii, atitudini, comportamente, mentalități, moduri de viață, „maniere de a gîndi" sau „de a simți" etc.). Cele două nivele ale aculturației pot fi reprezentate descriptiv în următoarele două serii ipotetice :

A = *„Semne" fizice ale urbanului*	B = *„Semne" culturale-spirituale ale urbanului*
a_1 — tipul de locuință ;	b_1 — bibliotecă personală
a_2 — tipul de mobilă ;	b_2 — tipul de abonamente (ziare, rev.) ;
a_3 — radio portativ ;	b_3 — tipul de spectacole vizionate ;

a_4 — televizor ;
a_5 — aragaz ;
a_6 — frigider ;
a_7 — maşină de spălat ;
a_8 — automobil etc.

b_4 — natura discuţiilor la care participă ;
b_5 — concedii anuale în alte zone ;
b_6 — excursii ;
b_7 — discuri, benzi, casete, filme, etc.

Seria „semnelor" modernizării este mai lungă, trebuind să includă şi indicatorii *de la nivelul habitatului* (canalizare, şosea asfaltată, codificarea locuinţelor, servicii „urbane" etc), alţi indicatori *de la nivelul locuinţei* (instalaţii sanitare interioare, sobe electrice, amenajarea camerelor, dotarea bucătăriei etc.) şi, în fine, *de la nivelul individual* (îmbrăcămintea, ţinuta, petrecerea timpului liber, relaţiile interindividuale, obiectele strict personale şi tipul lor etc.). Dealtfel, cele două serii de indicatori au un caracter cu totul provizoriu.

Între „semnele" fizice şi cele cultural-spirituale ale modernizării există relaţii de interdependenţă, uneori fiind imposibil să diagnosticăm un anumit element drept material sau spiritual, să-l trecem în mod definitiv într-o anumită categorie (ex. radio, televizor, discotecă, filmotecă, bibliotecă, unele obiecte de îmbrăcăminte, lucruri personale, obiecte casnice etc. a căror funcţie simbolică predomină în raport cu cea funcţională). O analiză semantică a acestor elemente şi „imagini" este cu atît mai necesară cu cît întregul proces de interpătrundere a sferelor materiale şi spirituale ale urbanului şi ruralului este marcat de numeroase situaţii ambivalente, izvorîte din complexitatea dezvoltării sociale actuale şi din încrucişarea în planul acestei dezvoltări a unor interese şi factori, dacă nu contradictorii, în orice caz foarte diferiţi.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr.6/1977

Din sumar : R. KRAMER, Procesul de socializare şi dezvoltarea conştiinţei socialiste ; H. HÖRZ, Determinismul dialectic şi teoria generală a sistemelor ; H. M. GERLACH, Omul burghez între existenţă şi fiinţă ; H. GREINER, Caracteristicile proceselor de producţie tehnologice ; M. UESSELER, Reflectarea lingvistică a fenomenelor socio-politice în capitalism — ilustrată cu engleza contemporană ; I. TAUBERT, H. LABUSKE, Informaţii noi despre formaţia filozofică timpurie a lui Karl Marx ; E. ADAMEK, B. D. REIMAN, Probleme filozofice ale ştiinţelor tehnice ; E. ALBRECHT, H. SCHWETTMANN, K. KRÜGER, Colocviul filozofie-sociologie de la Greifswald ;

CRONICA IDEILOR

TEORIA „REPRODUCERII CULTURALE" ȘI LIMITELE PREMISELOR EI

DE

ACULIN CAZACU

În peisajul occidental al teoriei culturii și educației, lucrările grupului P. Bourdieu* prezintă un interes deosebit, date fiind concepția ce le stă la bază și punctul de vedere într-o măsură neconformist, precum și maniera sistematică în care decodifică, în sistemul cultural-educațional burghez, mecanismele „reproducerii culturale" și, în acest cadru, funcțiile sistemului de învățămînt în raport cu societatea ca întreg. Considerînd limitate și întrucîtvaose diviziunile tradiționale ale sociologiei și încercînd să realizeze o strînsă interdependență, atît la nivel teoretic cît și la nivelul rezultatelor empirice, între diferite moduri de abordare, grupul Bourdieu ne propune un cîmp de meditație sociologică circumscris — totuși — de intersecția dintre sociologia educației, sociologia culturii, sociologia puterii și sociologia economică. Problematica educației, culturii și învățămîntului se constituie însă ca un leit-motiv în toate articulațiile demersului întreprins de cercetătorii francezi și, de aceea, vom observa că în preocupările lor tărîmul educației se bucură, în fond, de o poziție de centralitate.

O analiză atentă va degaja, ca o primă problemă și zonă de interes sociologic pentru cercetătorii francezi, descifrarea mecanismelor „reproducerii culturale" în societatea capitalistă, în speță în cea franceză. Problemă în jurul căreia, dealtfel, se constituie și statutul epistemologic al sociologiei educației. Atunci cînd spune că *sociologia educației* „dobîndește obiectul său propriu constituindu-se ca știință a relațiilor dintre reproducerea culturală și reproducerea socială, adică stabilind contribuția pe care sistemul de învățămînt o aduce la reproducerea structurii raporturilor de forță și raporturilor simbolice dintre clase contribuind la reproducerea structurii distribuției capitalului cultural dintre aceste clase"[1], P. Bourdieu circumscrie un cîmp de cercetare socială într-un limbaj ce ne face să întrevedem atît o perspectivă teoretică promițătoare cît și intenția, ideologic semnificativă, de a descifra rosturile ascunse prin care un important sistem instituțional contribuie la „reproducerea" unui sistem social determinat. În această perspectivă, sociologia instituțiilor de învățămînt își asumă sarcini și obiective științifice cu evidentă adresă de ordin practic, înscriindu-se într-o direcție ce pare să pună în cauză optica tradițională asupra mecanismelor de transmitere a puterii și privilegiilor de la o etapă la alta. Căci Bourdieu avansează explicit ideea că sistemul de învățămînt, fiind perfect adaptat rolului său social, este pîrghie principală a reproducerii structurii raporturilor dintre clasele sociale, disimulîndu-și însă această funcție sub aparența *neutralității* sale funciare. În ordine cronologică, ideea s-a desprins dealtfel, din cercetări empirice și statistice privind inegalitatea șanselor de acces la învățămîntul superior în corelație cu originea socială și sexul, din studii privind rolul „moștenirii culturale" pentru tinerii ce urmează învățămîntul, moștenire care, în optica lui Bourdieu, ia forma unor „capitaluri culturale" diferențiate ierarhic dar a căror substanță și origine socială nu este percepută ca atare de „agenții" sistemului de instruire și formare[2]. Pornind de la anchete asupra

---

* Grup constituit în cadrul Centrului de sociologie europeană de la Paris.

[1] P. Bourdieu, *Reproduction culturelle et reproduction sociale*, în „Information sur les sciences sociale", X, 2, 1971.

[2] Aceste cercetări sînt prezentate în lucrările : P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Les étudiants et leurs études*, 1964, Paris, La Haye, Mouton ;

Rev. filoz., XXIV, 5, p. 547–554, București, 1977.

studenților în litere și verificîndu-și ipotezele, în continuare, prin lărgirea cîmpului de investigație asupra mecanismelor de eliminare, asupra ideologiilor ce au curs în mediile studențești, alegerii studiilor, familiilor de origine etc., cercetătorii francezi și-au constituit, treptat, un punct de vedere teoretic al cărui sens critic este manifest și care atacă, pe de o parte, confluența raporturilor de forță și a celor simbolice în determinarea ierarhiilor sociale și, pe de altă parte, confluența funcțiilor de reproducere culturală și de reproducere socială, datorate sistemului de învățămînt burghez. Așa se face că, prin demersuri succesive, s-a ajuns la încercarea de a construi fundamentele unei teorii generale asupra acțiunilor „violenței simbolice" și asupra condițiilor generale care — în societatea capitalistă — disimulează această violență. Această teorie, care merită o atenție deosebită, face obiectul unei lucrări cu o structură foarte complexă — *Reproducerea* [3]. Abordînd sistemul de învățămînt sub diverse raporturi, între care cele ale „funcțiilor de inculcare", de „comunicare", de „selecție" sau de „legitimare", cercetările au condus la ideea că *autonomia relativă a școlii este reversul unei dependențe închise* și ea permite să se legitimeze, prin mecanismele unei independențe iluzorii, cultura dominantă și raporturile sociale dominante, ceea ce are ca rezultat „menținerea ordinii simbolice" dar și a celei reale.

Cercetătorii francezi disting între contribuția învățămîntului la reproducerea raporturilor între clase în genere și contribuția acestuia la reproducerea clasei dominante. Aparent, primul nivel îl include pe cel de-al doilea, dar — — la o analiză mai atentă — apare distincția mecanismelor în unitatea funcțiilor pe care le are învățămîntul.

Așadar, clasa dominantă, impunîndu-și propriul său „arbitrariu cultural" nu vizează doar menținerea statu-quo-ului raporturilor forță, ci și consolidarea poziției sale sociale prin intermediul funcțiilor și mecanismelor sistemului de învățămînt. Această situație adîncește starea de dependență funcțională a sistemului de învățămînt în raport cu structura de clasă, în aceeași măsură în care generează iluzia unei independențe a cărei logică este, în fapt, aceea a disimulării și nu aceea a realei funcționări neutrale și corective în raport cu interesele de clasă.

Bourdieu va vorbi despre implicarea nemijlocită a strategiilor educative în sistemul strategiilor de reproducere socială. Astfel, observînd că tehnicile de control asupra muncii școlare și tehnicile de transmitere a culturii formează un ansamblu de *tehnici de inculcare* (sisteme de sancțiuni, socializare etică și politică etc.), va deduce că *habitusul de clasă*, interesele claselor dominante constituie un principiu generator și unificator al practicilor care concură la transmiterea capitalului de cultură de la o generație la alta. Formarea și controlul practicilor culturale și achizițiilor școlare, adică transmiterea propriu-zis culturală va apare, la o analiză diferențiată, ca autonomă doar în raport cu etosul de clasă și doar în grupurile care dețin un capital cultural puternic. Aceste grupuri provin din clasele „superioare" și sînt în măsură — ca atare — să raționalizeze propriile lor practici de transmitere culturală. Bourdieu ne propune o perspectivă sociologică pertinentă : aceea a unității dintre „cîmp" (cultural, religios, intelectual etc.) și „practică" pe baza unui habitus el însuși generat de structurile sociale existente. „Cîmpul" este, în primul rînd, un ansamblu al producerii și distribuției *bunurilor simbolice*, adică un sistem de relații obiective între diferite instanțe care se definesc în raport cu funcțiile pe care le au în diviziunea muncii ; de producție, de reproducție și de difuziune a unor bunuri culturale [4]. Autonomia relativă și legitimitatea unui cîmp simbolic este corelativă cu diferențierea culturii în societatea împărțită în clase, diferențiere care ne apare ca *structură de arbitrarii* culturale, explicabilă prin fundamente non-simbolice (raportul de forțe dintre clasele sociale). În aceste condiții de „arbitrariu cultural" generalizat, determinat de faptul că orice grup, generîndu-și cultura, nu o face în lumina unui principiu universal (fizic, biologic sau spiritual) [5], se instituie o luptă de concurență simbolică între diferite instanțe de arbitrarii culturale, pentru cîștigarea legitimității. Or, după cum cîmpul simbolic nu este decît expresia raporturilor de forță dintre clasele sociale, este bine de observat că se va impune arbitrariul cultural al clasei dominante. Cultura clasei dominante va deveni cultură legitimă și, deci, se va impune ca valoare universală.

P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture* — Paris, Ed. de Minuit, 1964 ; P. Bourdieu, J. C. Passeron M. de Saint Martin, *Rapport pédagogique et communication*, Paris — La Haye, Mouton, 1965 ; P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Langage et rapport au langage dans la situation pédagogique*, în „Les temps modernes", 292, 1965.

[3] P. Bourdieu, J. C. Passeron *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.

[4] Vezi P. Bourdieu, *La marché des biens symboliques*, în „L'année sociologique", vol. 22, 1971, p. 54.

[5] P. Bourdieu, *La Reproduction*, 1.2.1., p. 22.

Acțiunea simbolică va dobîndi propria sa autonomie relativă și se va manifesta preponderent (deci nu și exclusiv) ca *violență simbolică*. Bourdieu folosește un concept insolit, căruia îi consacră o analiză amplă și complexă. „O putere de violență simbolică este „orice putere care ajunge să impună semnificații și să le impună ca legitime disimulînd raporturile de forță care sînt la fundamentul forței sale", și deci „adaugă" forța sa proprie, adică propriu-zis simbolică, la aceste raporturi de forță" [6]. Apoi, „orice acțiune pedagogică este în mod obiectiv o violență simbolică întrucît este o impunere, printr-o putere arbitrară, a unui arbitrariu cultural". Planul acțiunii simbolice este cel în care el va introduce conceptul de *habitus*, ca principiu generator și unificator al acesteia. Acest concept, în mod logic legat de cele de *stăpînire practică a practicii* (ansamblul dispozițiilor de producere a unor acțiuni, fără explicitare și conștientizare efectivă, cum ar fi stăpînirea limbii pentru comunicație) și de *stăpînire simbolică a practicii* (adică aptitudinea de a produce practici în funcție de reguli explicite). Între cele două tipuri de stăpînire se realizează un raport de succesiune, astfel încît stăpînirea practic-elementară a practicii ne apare ca produs al unui *habitus primar*, iar stăpînirea simbolică a practicii ca produs al muncii pedagogice secundare, prin care se inculcă principii explicite și formalizate. Școala (sistemul de învățămînt) este cea care produce această inculcare, prin acțiune pedagogică. Habitusul va fi, de aceea, un „produs al interiorizării principiilor unui arbitrariu cultural, capabil de a se perpetua după încetarea acțiunii pedagogice și prin aceasta să perpetueze în practici principiile arbitrariului interiorizat" [7]. Munca pedagogică își găsește un criteriu de măsurare a productivității sale în măsura în care habitus-ul este *durabil* (capabil să nască noi practici conforme cu arbitrariul inculcat), *transpozabil* (capabil să nască practici conforme cu arbitrariul inculcat, în cîmpuri diferite) și *exhaustiv* (adică reprodus complet în practicile pe care le nasc principiile arbitrariului cultural). Determinînd *habitusul* prin caracteristici de clasă, Bourdieu face un pas mare înainte, în sensul explicării sociologice a distincției dintre diferite habitus-uri și al observării *unității* lor la nivelul aceleiași clase. Dar, în același timp, acest concept are o încărcătură de semnificații de tip existențialist, pentru că — prin el — agenții care i se conformează nu posedă cunoașterea genezei practicii lor, își ascund lor înșile, într-un mod determinat, propria lor practică și adevărul despre ea, devenind depozitarii unui „instinct socialmente produs", de a cărui matrice nu sînt conștienți [8]. În acest fel, clasele sociale par a fi predestinate unei acțiuni la care vor putea parveni, pentru transcenderea condițiilor lor obiective, doar prin intermediul afirmării unor aspirații.

Este locul să remarcăm aici că pentru explicitarea practicii prin transcenderea ei însăși, marxismul a propus conceptul de *conștiință de clasă*, care îi rămîne străin lui Bourdieu și care — ca atare — oferă nu numai cheia unei „conștientizări"a poziției de clasă și a perspectivelor, ci și cadrul ideologic real al premiselor subiective pentru depășirea revoluționară a unui „habitus" impus prin „violența simbolică", precum și prin puterea „arbitrariului cultural" al clasei dominante. Dealtfel, lui Bourdieu i s-a relevat această limită, observîndu-se că habitus-ul este o „formă fetișizată sub care se prezintă și se maschează o serie de relații" [9]. În sistemul de idei al lui Bourdieu conceptul de *habitus* îngăduie cel mult o *explicare și decodificare a relațiilor producerii și reproducerii lor*, dar nu oferă un temei pentru opoziția de tip revoluționar la arbitrariul cultural al clasei dominante. Dacă clasa muncitoare a dovedit capacitatea sa de a trece dincolo de decodificare, la acțiune de „desfacere" revoluționară a habitus-ului ce i-a fost impus, faptul a fost posibil pentru că ea nu s-a limitat doar la corelația habitus de clasă — etos de clasă, adică nu și-a făcut din „predestinarea" prin habitus un pretext obiectiv pentru a cîștiga virtutea prin conformare la valori și norme morale care, în fapt, decurg din arbitrariul cultural al clasei dominante. Transcenderea istorică pe care o instituie revoluția este negarea practică, în cunoștință de cauză, nu a moralei în genere, ci a moralei burgheze. Ocolind ideea de revoluție și neputîndu-și explica posibilitatea distincției habitus-ului și etos-ului de clasă ca distrugere a pozițiilor clasei dominante, Bourdieu ocolește de fapt — prin inconsecvență — și principiile decodificării de la care pleacă. Astfel, el ajunge să spună că habitus-ul este un fel de „suport material al memoriei colective", iar „ereditatea socială a caracterelor achiziționate pe care el le asigură, oferă grupului unul din mijloacele cele mai eficace de a se perpetua ca grup" [10]. *Limita maximă a decodificării se traduce pe plan acțional în limita minimă a perpetuării grupurilor*, indiferent dacă unele dintre ele, cele din clasele dominate, se află

---

[6] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *La Reproduction*, p. 18.

[7] *Idem*, p. 47.

[8] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Géneve, 1972.

[9] Louis Pinto, *La théorie de la pratique*, în „La Pensée", nr. 178, 1973, p. 220.

[10] P. Bourdieu, *Avenir de classe et causalité du probable*, în „Revue française de sociologie", XV, 1974.

la polul mizerabil al violenței simbolice, adică se neagă — de fapt — prin propria lor perpetuare.

Pentru a analiza relațiile dintre sistemul de învățămînt și sistemul economic și a demonstra funcția de reproducere culturală pe care o o exercită sistemul de învățămînt, Bourdieu construiește încă un concept: cel de *capital cultural*. Ca formă metamorfozată a capitalului economic, capitalul cultural ne apare ca modalitatea și cantitatea dispunerii de cultură, atît în stare *încorporată* (ceea ce este echivalent cu habitus-ul), cît și în stare *obiectivă* (bunuri culturale fizice apropiate) sau *instituționalizată* (titluri școlare)[11]. Învățămîntul este agentul instituțional principal care inculcă un anume capital cultural și reproduce un anume capital cultural. Bourdieu și Passeron emit o teză de bază a lucrării lor: „Orice sistem de învățămînt instituționalizat (SI) își datorează caracteristicile specifice ale structurii și funcționării sale faptului că trebuie să producă și să reproducă, prin mijloacele proprii ale instituției, condițiile instituționale a căror existență și persistență (autoreproducerea instituției) sînt necesare atît pentru exercitarea funcțiunii sale proprii de inculcare, cît și la realizarea funcției sale de reproducere a unui arbitrariu cultural al cărui producător nu este (reproducerea culturală) și a cărui reproducere contribuie la reproducerea raporturilor dintre grupuri sau clase (reproducere socială)"[12]. Această teză este o cheie de înțelegere a teoriei despre sistemul de învățămînt. Sistemul de învățămînt, dincolo de capacitatea sa de a-și reproduce condițiile de existență instituțională, produce și reproduce — cu mijloace proprii — condițiile recunoașterii violenței simbolice pe care o exercită, ceea ce este echivalent cu recunoașterea legitimității sale ca instanță pedagogică[13]. *Disimularea arbitrariului cultural este modul de legitimare al învățămîntului ca sistem.* Condițiile necesare învățămîntului pentru exercitarea funcției sale interne de inculcare sînt și condițiile suficiente pentru exercitarea funcției sale externe de reproducere a culturii legitime (arbitrariul cultural al clasei dominante) și — prin aceasta — pentru contribuția sa esențială la reproducerea stărilor sociale[14].

Așa se naște *iluzia independenței sistemului de învățămînt* chiar dacă el are o capacitate reală de a dobîndi o autonomie relativă considerabilă în privința valorilor pe care le conține[15] și așa ca instituție în genere.

Supunînd aceste teze unei analize critice, un alt interpret al lucrării *La Reproduction* consideră că funcția de reproducere culturală și — implicit — socială nu este suficientă pentru a argumenta și contribuția școlii la reproducerea raporturilor de clasă[16]. Este sesizat un punct într-adevăr nevralgic aici: la Bourdieu apare o relativă tăietură între conceptele de „reproducere socială" și cel de „raporturi de forță între clasele sociale". Altfel spus, observîndu-se că învățămîntul include arbitrariul cultural al clasei dominante și face aceasta într-un mod sistematic, elaborat, posedarea culturii înseși este insuficientă pentru a întemeia, în continuare, *forța* de stăpînire a clasei dominante. Această forță și-ar găsi, prin urmare, izvoarele cele mai profunde în mecanisme extraculturale, despre care însă nu ni se spune nimic. Alți critici[17], reinterpretînd unele idei ale lui Bourdieu, văd totuși în accesul relativ la cultură al celor proveniți din clasele dominante, o cale pentru construirea condițiilor schimbării sociale prin contribuția școlii. Teza este o exagerare a valorii culturii însușite de către cei exploatați, această cultură fiind minimă în raport cu aceea posedată de cei proveniți din clasele dominante. Sistemul de învățămînt are aptitudinea de a efectua operații de „retraducere" și de „reinterpretare" sistematică a determinismelor externe, conform cu propria sa logică instituțională. El resimte schimbările externe în termeni educaționali. În acest fel,

---

[11] P. Bourdieu, L. Boltanski, M. de Saint Martin, *Les stratégies de reconversion, Les classes sociales et le système d'enseignement*, în „Informations sur les sciences sociales", XII(5), 1973.

[12] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *La Reproduction*, p. 70.

[13] *Idem*, p. 77—78.

[14] Dealtfel, pentru a descrie funcționarea sistemului de învățămînt, încă în 1967, Bourdieu și Passeron făceau o nuanțată trecere în revistă a funcțiilor acestuia, ca funcții interne (care îi asigură funcționarea și perpetuarea) și *externe* (prin care răspunde mediului său, asigurînd reproducerea culturală și, implicit, pe cea socială) *globale* (de socializare) și *diferențiale* (față de diferite clase sociale), *trans-istorice* (datorate autonomiei sale) și *conjuncturale* (datorate capacității sale de retraducere a unor condiții externe în propria sa logică) — vezi *Comparabilité des systèmes d'enseignement* — în vol. *Education, développement et démocratie*, Paris — La Haye, Mouton, 1967.

[15] Învățămîntul, „dintre toate sub-sistemele sociale este fără îndoială cel care transpunînd în logica sa proprie determinismele de toate ordinele, poate să meargă cel mai departe în autonomizarea valorilor sale (*Education, développement et démocratie*, p. 16).

[16] R. Sainsaulieu, *Sur „La Reproduction"*, în „Revue française de sociologie", nr. 3, 1972.

[17] V. Petit, *Les contradictions de „La Reproduction"* — în „La Pensée" nr. 168, 1973.

tendința cîmpului economic de a cere de la învățămînt o forță de muncă tot mai calificată este doar aparte o scădere a relativei autonomii a acestuia și nu face altceva decît să disimuleze și mai mult funcția sa de legitimare a diferențelor de clasă sub funcția de producere a calificărilor și atribuire a titlurilor. Atît independența sa absolută cît și dependența sa totală față de sistemul economic sînt, după Bourdieu și Passeron, produsul unei *iluzii ideologice*, care își găsește originile atît în școală cît și în afara ei și care trebuie tratată ca atare. Întreaga teorie despre legitimitatea sistemului de învățămînt ca *alter-ego* al arbitrariului cultural închide cercul vicios al reproducerii culturale : nu poate fi ieșire din reproducere, deci din *statu-quo*-ul raporturilor de forță dintre clasele sociale, decît cel mult pe calea reformei. Dar, *reforma* însăși — pe care o întrevăd într-un fel Bourdieu și Passeron — este în fapt, la o analiză marxistă a problemelor — doar *calea de a optimiza funcțiile învățămîntului*, adică de a-i întări legitimitatea și deci puterea de disimulare și — implicit — de a-i adînci funcțiile de reproducere socială. Reforma creează doar aparența îndreptării. Unii critici ai lui Bourdieu contestă, de fapt, chiar posibilitatea reformei. „Este clar — scrie Antoin Prost — că ... această denunțare a culturii universitare și burgheze se adresează universitarilor burghezi" [18], și, deci, celor care — ca mandatari ai clasei dominante în sfera învățămîntului — își vor vedea decodificate funcțiile, dar nu vor avea altceva de făcut decît să-și legitimeze și mai puternic rolul, potențînd prin competența lor pedagogică disimularea arbitrariului cultural pe care îl poartă și îl transmit (deci îl reproduc) prin procesul de învățămînt. În esență, reforma adîncește nedreptatea și, ca atare, se dovedește a fi, ea însăși, o soluție aparentă și ineficientă. De aceea, poate, apare ca paradoxală grupului Bourdieu situația în care se găsește sociologia educației : aceea în care, încercînd să analizeze într-un mod pertinent dinamica proprie a sistemului de învățămînt și formele concrete ale schimbării sale, nu o poate face decît cu condiția de a stabili contribuția pe care el o aduce la reproducerea raporturilor de forță și a raporturilor simbolice dintre clasele sociale. Dealtfel, cum observă R. Boudon, teoria grupului Bourdieu este „macro-sociologică" și „statică" ocupîndu-se de un sistem care are doar capacitatea de autoreproducere pusă în serviciul unei reproduceri culturale și sociale [19]. Prin aceasta, teoria lor ar deveni și neofuncționalistă, părere cu care, însă, nu sîntem de acord. Bourdieu nu se înscrie într-un curent anume și l-am deforma dacă l-am trata astfel. Teoria lui are și elemente de funcționalism, dar și elemente de existențialism, pe alocuri și implicații fenomenologice. Ea încearcă, de asemenea, să împrumute unele concepte ale analizei marxiste. De aceea este, mai degrabă, eclectică și critică, simbioza dintre cele două trăsături, dîndu-i un caracter inedit și, în măsura în care critica este statică și abstractă, un caracter speculativ.

„Deschiderea" sistemului burghez de învățămînt spre mediul său ne apare ca „închidere" a capacității societății capitaliste contemporane de a-și renova structurile, *democratizarea școlii pe temeiuri de exploatare nefiind decît oferta mizeriei intelectuale sub forma optimizării funcțiilor educației*. Iată ideea de bază care ne permite să apreciem critic opiniile grupului Bourdieu și să observăm, în același timp, că decodificarea este antecamera, dar numai antecamera trecerii spre ideea de revoluție. Trecere pe care, în cercul de idei pe care îl creează P. Bourdieu și colaboratorii săi, nu o fac și nu o pot face. Aceasta, chiar dacă observă că sistemul de învățămînt, avînd rolul de a produce consumatori dotați cu înclinarea și aptitudinea de a-și însuși valori culturale, precum și rolul de a reproduce inegala distribuție a inculcării și aptitudinii după habitus-ul de clasă, analiza sa sociologică conducînd spre o strînsă legătură cu sociologia puterii, cu cea politică, cu cea a „difuziunii culturale" [20]. Bourdieu și echipa sa intuiesc că ieșirea din cercul închis al decodificării și reformei necesită un studiu asupra suprastructurilor politice și — apoi — asupra fundamentelor lor economice. Această intenție îi apropie de înțelegerea marxistă a faptelor și de consecvența logică a ideii revoluției. Dar apropierea este neexplicită și, oricum, neîntreprinsă ca atare, cel puțin pînă acum.

La această limitare contribuie, în fapt, și unele inconsecvențe logice și deficiențe de definire a conceptelor. Conceptul de „habitus" este echivoc și, într-un fel, se suprapune cu cel de etos de clasă. Autoreproducerea instituției învățămîntului este insuficient argumentată și, de aceea, accentul va cădea, aproape exclusiv, pe funcția de reproducere culturală. În același timp, nepătrunzînd pînă la determinarea „de ultimă instanță" a raporturilor de forță între clasele sociale prin ansamblul relațiilor economice, Bourdieu lasă cale deschisă spre interpretări diferite și antinomice ; fie că *statu-quo*-ul de clasă este un *datum* ontic inerent, fie că schimbarea lui este posibilă,

[18] Antoine Prost, *Une sociologie stérile: La Reproduction*, în „Esprit", nr. 12, 1970.

[19] R. Boudon, *L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, A. Collin, 1974.

[20] P. Bourdieu, *Reproduction culturelle et reproduction sociale*, în „Information sur les sciences sociales", X, 2, 1971.

dar în limita ordinei capitaliste. Chiar dacă în privința unor corelații de factori, se aduc argumente bazate pe analiză statistică, este de observat că, uneori, se substituie raționamentul cauzal prin cel statistic, fără ca — în spațiul de idei aferent — să se poată aduce unele ameliorări. Conceptul de „cauzalitate structurală", propus de Philibert Perrenoud, pentru ameliorarea tehnicilor de cercetare a relației dintre reușita școlară și originea socială nu ne spune prea mult, eșuînd în construcția unui model matematic ale cărui șanse de operaționalizare sînt minime [21].

Lucrările grupului Bourdieu au vădit un sens critic, atît în plan teoretic, cît și în plan practic-social. Ele construiesc o teorie care vrea să se rupă, chiar dacă nu tranșant, oricum declarat, de structuralismul clasic. Ne interesează însă, aici, doar principalele sensuri critice ale teoriei lui Bourdieu în raport cu cercetările sociologice asupra educației și învățămîntului. Opunîndu-se tehnocraților care idealizează valoarea „raționalității formale și externe" a sistemului de învățămînt, Bourdieu arată că această teorie ignoră funcția învățămîntului de a reproduce cultura dominantă și stările sociale și, într-un mod unilateral, observă doar corelația școală-economie. „Critica tehnocrată a sistemelor de învățămînt concrete se referă, mai mult sau mai puțin clar, la modelul ideal al unui sistem de educație care ar răspunde optimal, cantitativ și calitativ, și la un cost scăzut, cererii efective de educație, adică un sistem care n-ar avea altă finalitate decît aceea care ține de sistemul economic" [22]. Fără a observa că, deseori, în lucrări de abordare sociologică a educației se distinge între finalitatea *intrinsecă* a unui sistem de educație (transmiterea și includerea unui anumit tip de cultură și construirea unui anumit tip de om) și finalitatea *extrinsecă* (formarea forței de muncă necesară societății), ceea ce se traduce — respectiv, după ponderea care cade pe o latură sau alta — în confruntarea ideologiei *productiviste* sau *tehniciste* cu cea *democratică* sau *umanistă*, Bourdieu are destule temeiuri să se teamă că tendința de predominare a productivismului (M. Vermont-Gauchy, M. Crozier) poate bloca resursele explicației sociologice. În limitele și numai în limitele teoriei sale, Bourdieu are suficiente argumente să critice, apoi, pedagogia non-directivă și să se îndoiască de valoarea practică a raționalizării pedagogiei.

Cu toate acestea, critica avansată de Bourdieu și Passeron este pesimistă și neputincioasă. Ea se oprește la decodificare și nu propune soluții. Mai mult, lăsîndu-se influențați pe de o parte de impasul rupturii dintre sincronic și diacronic (produs de structuralism) și, pe de altă parte, de tentația „dezideologizării" procurată prin pozitivismul sociologic, autorii francezi își construiesc critica, oricît de ascuțită ar fi ea, în limitele acordului pe care îl obțin de la stările burgheze existente. Ei chiar îndeamnă cititorii să nu se lase furați de judecăți etico-ideologice în fața tezelor pe care le propun, pentru că aceasta ar dăuna esențialmente înțelegerii sensurilor tehnice atribuite conceptelor. *Bourdieu și Passeron refuză deci ideologia pentru a facilita iluzia pozitivismului*, căruia îi acordă — mărturisit sau nu — un credit mare. Dacă ar fi acceptat și posibilitatea decodificării de tip ideologic, adică pe aceea propusă de marxism și care vizează pătrunderea sensurilor practicii în scopul schimbării revoluționare a practicii înseși, atunci Bourdieu și colaboratorii săi ar fi fost nevoiți să vorbească despre reproducere doar în subsidiar, ca mecanism de acumulare a contradicțiilor și care conduce, legic, la revoluție. Lucrarea s-ar fi numit, atunci, „Revoluția" și nu „Reproducerea"*.

Bourdieu și Passeron refuză însă metoda dialectică, aceea care i-ar fi condus la sesizarea contradicțiilor școlii și nu doar a compatibilităților sale funcționale și reproductive în raport cu sistemul social. La nivelul metodei, ei se apropie de structuralism, așa cum, la nivelul criticii, se apropie de marxism. Dar în timp ce apropierea de structuralism este mai explicită, cea de marxism este doar intuită. Refuzul dialecticii va predomina în continuare lucrările acestui grup? Deocamdată, fiind de acord cu o observație a lui R. Barbier [23], socotim că aceasta este alternativa acceptată (ceea ce, implicit, va duce fie la eșuarea într-un criticism îngust, fie la lărgirea spre exhaustivitate a cîmpului cercetărilor pînă la epuizarea mecanismelor de reproducere socială). Aceasta, chiar dacă Bourdieu aduce în discuție, în ultimul timp, un concept nou, cel de „hysteresis", care ar desemna posibilitatea rupturii habitus-ului de clasă cu structurile care l-au generat și, deci, ar conduce — generalizîndu-se

[21] Ph. Perrenoud, *Stratification socio-culturelle et réussite scolaire*, Droz, Géneve, 1970.

[22] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *La comparabilité des systèmes d'enseignement*, în vol. *Education, développement et démocratie*, *op. cit.*, p. 23.

* Sau cel puțin, cum sugerează A. Prost, „Modificarea" (vezi *op. cit.*)

[23] R. Barbier, *Violence symbolique et pédagogie institutionelle*, în „L'Homme et la société", nr. 31—32, 1974.

această ruptură — la depășirea globală a structurilor. Ideea că structura poate fi surmontată prin rupturi în interiorul ei și că, deci, reproducerea își creează contrariul, conține un sîmbure de dialectică. Numai că fortificarea dialecticii ar conduce la ideologie, adică la răsturnarea premiselor de la care s-a plecat și deci ar necesita o reconstrucție teoretică. Dacă grupul Bourdieu va face aceasta, atunci va confirma că bunele intenții ale criticii rămîn doar iluzii în limitele pozitivismului eclectic și că reala lor manifestare practică presupune așezarea pe pozițiile dialecticii materialiste și revoluționare. Experiența teoretică a grupului Bourdieu ne apare, oricum, ca una dintre cele mai interesante orientări în sociologia nemarxistă a culturii și educației, în abordarea învățămîntului ca sistem.

Archiv für Geschichte der Philosophie

(R. F. Germania)

Nr. 1/1976

Din sumar: W. WIELAND, Probleme ale teoriei aristotelice asupra raționamentelor din premise false; F. P. HAGER, Problema originalității lui Plotin. Trei probleme ale interpretării neoplatonice a lui Platon; J. F. BJELKE, Cunoașterea realității și imaginația realității la Hume; M. WASHBURN, Trebuia să aibă Kant o teorie a cunoașterii de sine?; TH. J. REILLY, Fragmentul 8.4 al lui Parmenide. O corectare.

Nr. 2/1976

Din sumar: E. HERMS, Cunoaștere de sine și metafizică în scrierile filozofice principale ale lui F. H. Jacobi; C. FABRO, O „Istorie a filozofiei medievale și moderne" a lui E. Zeller nepublicată.

Nr. 3/1976

Din sumar: J. DILLON, Mai multă evidență cu privire la Zenon din Eleea?; R. KRANT, Aristotel despre virtutea determinată prin sine însăși; CL. HENN, „Reflecții semnificative". Asupra hermeneuticii lui Chladenius.

Nr. 1/1977

Din sumar: F. FELLMANN, Cunoașterea istorică ca experiență înstrăinată la Simmel; D. F. NORTON, Hutcheson despre percepție și percepția morală; R. BRANDT, Afecte adevărate și false în *Philebus*-ul lui Platon.

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 1/1977

Din sumar : KAZIMIERZ ŠLĘCZKA, Lumea de idei a lui György Lukács (Cu privire la monografia lui István Herman) ; JERZY KOPEL, Dialectica existenței și fetișurile conștiinței ; TADEUSZ BANASZCZYK, Etică și politică la Aristotel : JANUSZ SZTUMSKI, José Ortega y Gasset ; NAUM CHMIELNICKI, Structura și dialectica personalității și concepția despre lume în filozofia lui S. Hessen ; HALINA PROMIEŃSKA, Psihoterapie, etică și comportare ; ANDRZEJ MIŚ, Marxismul și controversa în problema dezvoltării științei ; STEFAN ZAMECKI, Tipuri de designate ale termenului „știință" în scrierile lui T. Czeżowski, K. A. Ajdukiewicz și T. Kotarbiński ; WIESLAW GROMCZYNSKI, Existențialismul lui Kirilov.

Nr. 2/1977

Din sumar : ZDZISŁAW CACKOWSKI, Continuitate și discontinuitate în cunoașterea umană ; ZDZISŁAW J. CZARNECKI, Probleme metodologice ale istoriei marxiste a filozofiei ; WACŁAW MEJBAUM, Probleme ale metodologiei științelor tehnice și consecințelor lor epistemologice ; ZYGMUNT CHYLIŃSKI, Poate fi condiționată simetria relativistă ? JOSEF ANDRZEJ STCHLIŃSKI, Filozofia mecanistă și principiile organismismului ; JÓSEF NIŹNIK, Substratul fenomenologic al sociologiei cunoașterii ; LUDMILA ŻUKŁAPIŃSKA, Relația dintre Regula de aur și principiul reciprocității ; ROMAN TOKARCZYK, Istoria doctrinelor dreptului natural ; ALEKSANDER NADEJSKI, „Natura omului" în abordarea lui N. Chomski.

Nr. 3/1977

Din sumar :, ERICH HAHN, Probleme teoretice ale luptei ideologice ; FRANK RUPPRECHT, Probleme filozofice ale concepției marxist-leniniste despre pace ; WOLFGANG EICHHORN, Despre dialectica socialismului și comunismului ; ALFRED KOSING, Dezvoltarea poporului socialist german în R.D.G. ; GÜNTHER K. LEHMANN, Dialectica comunicării și dezvoltarea conștiinței socialiste ca obiect de cercetare al sociologiei culturii ; KLAUS GÖSSLER, Cunoașterea ca gen social specific al activității umane ; NINA HAGER, HERBERT HÖRZ, Modele și metode pe bază de modele în cunoașterea științifică ; MANFRED BUHR, Schelling și istoria dezvoltării filozofiei clasice germane ; GERD IRRLITZ, Probleme principale ale eticii clasice burgheze ; DIETER BERGNER, Husserl și filozofia burgheză contemporană — cercetări istorico-filozofice ; OTTO FINGER, Tendințe filozofice și politice în interpretarea denaturată a gîndirii lui Lenin în Republica Federală Germană ;

DISCUȚII

ÎNSEMNĂRI DESPRE ESENȚA DIALECTICII

DE

ANDREI ROTH

Prezentele însemnări nu pretind a enunța ceva nespus pînă acum cu privire la mult discutata chestiune a „esenței dialecticii": își propun, doar, reexaminarea și reactualizarea unor enunțuri și idei fundamentale. În acest scop, vom cerceta îndeaproape cîteva texte de bază. Vom cita și vom comenta aceste texte, problema care ne preocupă fiind aceea a sensului autentic, propriu al textelor, precum și aceea a gradului lor de consonanță sau disonanță.

1. *O chestiune de terminologie.* În toate manualele de filozofie marxist-leninistă, în toate materialele didactice curente privitoare la materialismul dialectic figurează, ca lege nr. 1 a dialecticii marxiste, „legea unității și luptei contrariilor". Ne vom permite să reamintim că, *în această formulare*, ea a intrat în circulație relativ tîrziu, abia în deceniul al patrulea al secolului nostru, sub denumirea — în manualele mai vechi — de cea de-a patra „trăsătură" a dialecticii, iar în manualele de astăzi ca prima lege a acesteia. Prima sau ultima : plasarea avînd drept rost, în ambele cazuri, sublinierea importanței sale deosebite. La Engels, legile dialecticii nu sînt numerotate — și cred că e mai corect așa ; la Marx, ele nici nu sînt enunțate ca atare, nicăieri.

Formulările enunțiative ale lui Engels se află, cum bine se știe, în *Dialectica naturii*. Aici se vorbește despre „legea întrepătrunderii opușilor" [1], despre „întrepătrunderea opușilor polari și transformarea lor unul în altul atunci cînd ating punctul culminant", ca despre una dintre legile fundamentale ale dialecticii [2]. În *Anti-Dühring* nu găsim o formulare enunțiativă a legii ; întîlnim însă explicitatea ideii că „cei doi poli ai unei opoziții ... sînt tot atît de inseparabili pe cît sînt de opuși și că, în pofida opoziției lor totale, ei se întrepătrund" [3]. Cum se observă, în toate aceste formulări explicite ale lui Engels este vorba de întrepătrunderea, inseparabilitatea contrariilor. Expresia „lupta contrariilor" lipsește la el cu desăvîrșire.

Textele fundamentale ale lui Lenin cu privire la această chestiune se află, cum de asemenea se știe, în *Caiete filozofice*. Găsim aici mai multe enunțuri. „*Dialectica* este învățătura care ne arată cum pot fi și cum sînt (cum devin) *identice contrariile* ... En lisant Hegel ..." [4]. „Elasticitatea multilaterală, universală a noțiunilor, elasticitate care merge pînă la identitatea contrariilor — iată în ce constă esențialul" [5]. „Pe scurt, dialectica poate fi definită ca teorie a unității contrariilor. Această formulă sesizează nucleul dialecticii ..." [6]. „Identitatea contrariilor (ar fi, poate, mai just să spunem „unitatea" lor, deși deosebirea dintre termenii identitate și unitate nu este în acest caz prea esențială ; într-un anumit sens ambele sînt juste) este recunoașterea (dezvăluirea) tendințelor contrarii, contradictorii, *ce se exclud reciproc*, existente în *toate* fenomenele naturii *(inclusiv* cele ale spiritului și ale societății)" [7]. Ce se remarcă în aceste texte? Mai întîi că lipsește, în toate, formula „lupta contrariilor" ; în al doilea rînd, ideea din ultimul fragment citat, că deosebirea dintre termenii *identitate* și *unitate* nu este esențială. Am văzut că Engels utilizează termenul de *identitate* a contrariilor ; Lenin, cum se observă, folosește cînd termenul de *identitate*, cînd cel de *unitate*, dar îl preferă pe cel de-al doilea, fără a face din aceasta o problemă de principiu.

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 367.

[2] *Ibidem*, p. 325.

[3] *Ibidem*, p. 23.

[4] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 81.

[5] *Ibidem*, p. 82.

[6] *Ibidem*, p. 186.

[7] *Ibidem*, p. 321—322.

Există însă și alte două fragmente de luat în considerare aici. „Dezvoltarea este «lupta» contrariilor"[8], scrie Lenin. „Lupta" apare aici în ghilimele, avînd menirea de a *sugera* ciocnirea laturilor, a tendințelor contrarii. În fraza următoare, ideea este reluată de astă dată iarăși *fără* această expresie metaforică: „... dezvoltarea ca unitate a contrariilor (dedublare a unicului în contrarii, ce se exclud reciproc, și raporturile reciproce dintre acestea)"[9]. Într-un alt loc din *Caiete filozofice*, întîlnim — pe pagina pe care se înșiră „elementele dialecticii" — o formulare în care expresia *lupta* contrariilor apare fără ghilimele: „lucrul (fenomenul etc.) ca sumă și *unitate a contrariilor*", „*lupta*, respectiv desfășurarea acestor contrarii, caracterul contradictoriu al tendințelor etc."[10]. Și aici, însă, expresia „*lupta*" este însoțită de o formulare explicativă („respectiv desfășurarea") care lasă să se înțeleagă o accepție metaforică. (Mai există o frază în *Caiete filozofice*, care conține formula „*lupta contrariilor*". Asupra acesteia vom reveni.) Repetăm: în *majoritatea* referirilor la această problemă, în *Caiete filozofice* lipsește expresia „*lupta*" contrariilor.

Ulterior, pornindu-se fără îndoială de la textul lui Lenin, au fost lăsate de-o parte ghilimelele și s-a omis orice indicație că ar fi vorba despre o expresie metaforică: a rămas *lupta* contrariilor, la modul propriu, ca formulă universal valabilă. S-a renunțat de asemenea, în cea mai mare parte, la expresiile primare de identitate, coincidență a contrariilor, termenul de *unitate* — oarecum mai simplu — dobîndind supremație.

Neidentitatea dintre formula simplificată de o parte, cea engelsiană, și — în mare măsură — cea leninistă pe de altă parte, ni se pare evidentă în urma confruntării textelor.

În principiu, nu se poate obiecta, desigur, împotriva înnoirii terminologice. Nu susținem nicidecum că formulările originale ale întemeietorilor marxismului ar fi intangibile și pentru totdeauna cele mai bune. Susținem însă că, în acest caz, înnoirea n-a adus un spor real de cunoaștere, nu reprezintă o dezvoltare, în sensul propriu al cuvîntului, a dialecticii marxiste; reprezintă, dimpotrivă, o mutație care a acționat în sensul simplificării și al alterării formulărilor originale.

Formulei „*lupta și unitatea contrariilor*" i se pot aduce, credem, două obiecțiuni:

a) este *tautologică;* ideea „luptei" ca ciocnire a unor tendințe opuse este în mod inextricabil implicată în formula „identitatea, unitatea contrariilor", a *contrariilor*, deci a unor laturi, aspecte, tendințe opuse, care acționează divergent, care se ciocnesc. Dacă n-ar acționa *contrar*, divergent, dacă nu s-ar ciocni, n-ar fi *contrarii;*

b) este *antropomorfizantă;* ideea luptei nu-și are sensul, la modul propriu, decît în cadrul societății omenești, în înfruntarea oamenilor ca ființe conștiente care își urmăresc interesele etc. Or, legile dialecticii acționează și în natură; trebuie, deci, să le formulăm în așa fel, încît să poată fi considerate realmente valabile pentru întreaga existență și pentru cunoașterea acesteia. Ideea că microparticulele se luptă între ele în cadrul atomului, că asimilația și dezasimilația luptă una împotriva celeilalte în cadrul procesului de metabolism nu poate fi luată în serios. Antropomorfismul este periculos nu numai prin simplismul său, ci și prin implicația sa idealistă: dacă electronul este un „luptător", atunci el urmărește ceva, își fixează scopuri și face eforturi spre a le realiza, ș.a.m.d.

Ideea luptei generalizate la scară universală a contrariilor își are, probabil, originea într-o pornire antropomorfist-subiectivistă: spre a întări cu orice preț ideea greșită a ascuțirii inevitabile a *luptei de clasă* în socialism, era nevoie de proiectarea unei „legi a luptei" asupra întregii existențe.

Însă identitatea, întrepătrunderea, coincidența, inseparabilitatea, unitatea contrariilor este fără îndoială universală. Cu aceasta trecem la cea de-a doua problemă.

2. *Chestiunea consecvenței gîndirii dialectice.* Identitatea contrariilor este esența dialecticii; dedublarea unicului, caracterul contradictoriu al lucrurilor, proceselor, fenomenelor este o lege universală. În cele ce urmează, vom încerca să probăm, pe de o parte, că ambele aceste aserțiuni corespund punctului de vedere comun al lui Marx, Engels și Lenin și, pe de altă parte, că aceste două aserțiuni sînt interdependente, se susțin reciproc. Nu întîmplător — și nu întîmplător folosim aici această expresie — nici prima dintre cele două propoziții, nici ideea interdependenței celor două, nu figurează în textul „clasic" al dialecticii simplificate.

Marele maestru al dialecticii marxiste este fără îndoială Marx însuși. Maestru al minuirii științifice a dialecticii, nu al formulării sale didactice. Știm că avea intenția de a scrie un studiu despre dialectică, știm de asemenea că nu l-a făcut. Știm că principala realizare a lui Marx este *Capitalul*, iar ideea directoare a dialecticii *Capitalului* este caracterul contradictoriu al mărfii, al banilor, al muncii, al capitalului, al tuturor categoriilor economice. Marx a dezvăluit cu insistență contradicțiile tuturor fenomenelor vieții economice și ale formațiunii social-economice capitaliste ca sistem total, dar știm de asemenea că n-a dat nici o formulare enunțiativă a legii identității

[8] *Ibidem*, p. 322.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem*, p. 185.

contrariilor și a importanței sale centrale în dialectica existenței și a cunoașterii. Însă, într-o notă de subsol, comentînd cartea unui economist burghez, îi reproșează acestuia că îi este străină „« contradicția » hegeliană, sursa oricărei dialectici"[11]. Este singurul loc în care Marx enunță ideea că punctul de plecare pentru o viziune dialectică este surprinderea caracterului contradictoriu al lucrurilor.

Ideea că *identitatea contrariilor* este *esența dialecticii* este de repetate ori formulată explicit și la unison de către Engels și Lenin. La amîndoi, *ideea esențialității identității contrariilor* este legată de *ideea universalității contradicției*.

„Așa-numita dialectică *obiectivă* domnește în întreaga natură, iar așa-numita dialectică subiectivă, gîndirea dialectică, este numai reflectarea mișcării prin opuși care, prin conflictul lor permanent și prin trecerea finală a unuia în celălalt, respectiv în forme superioare, determină viața naturii" — scrie Engels[12]. Ceea ce ne interesează aici este enunțul că dialectica obiectivă *este* „mișcarea prin opuși", cu alte cuvinte : esența dialecticii este contradicția omniprezentă. „Faptul că identitatea conține în sine deosebirea este exprimat în *orice propoziție*, unde predicatul diferă în mod necesar de subiect..."[13]. Engels a subliniat expresia „orice propoziție", semnalînd în mod evident universalitatea obiectivă a contradicției, pe care o *exprimă* propozițiile noastre cu sens. (Vom reveni mai jos asupra adevărului cuprins în prima parte a citatului nostru : deosebirea în identitate = contradicție.)

Să-l consultăm pe Lenin acum. „Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii .. este *fondul* (una din „esențele", una din particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) al dialecticii"[14]. Fondul dialecticii, una din esențele sale, probabil singura trăsătură fundamentală... În alt loc, Lenin, formulează fără precauții și rezerve : „În sensul propriu-zis dialectica este studierea contradicției *în însăși esența obiectelor*"[15]. Aici, gîndul său e clar și ferm : contradicția nu este una din trăsăturile dialecticii, ci însăși esența ei. Am citat mai sus un alt fragment din Lenin, în care se menționa *expressis verbis* că *esențialul* pentru dialectică este recunoașterea identității contrariilor în orice lucru ; renunțăm de a-l repeta.

Lenin reia și o idee mai sus amintită a lui Engels : „În *orice* propoziție putem astfel (și trebuie) să distingem, ca într-un « nucleu » (« celulă »), embrioanele *tuturor* elementelor dialecticii, demonstrînd astfel că dialectica este în general inerentă întregii cunoașteri a omului"[16]. În orice propoziție, explică Lenin pe aceeași pagină, trebuie să descoperim dialectica raportului dintre particular și general, întîmplător și necesar, fenomen și esență ; iar în raportul dintre particular și general, dintre întîmplător și necesar, dintre fenomen și esență trebuie să descoperim că „contrariile... sînt identice"[17] ; identitatea contrariilor nu este un element oarecare al dialecticii, pe lîngă celelalte, ci esența prezentă în toate elementele sale.

Identitatea contrariilor este esența dialecticii ; identitatea contrariilor este universală. Cele două enunțuri sînt legate între ele în textele lui Engels și ale lui Lenin, deoarece, cum *spuneam, se susțin reciproc, sînt logic intenabile* una fără cealaltă. Contradicția este izvorul oricărei mișcări. Dacă nu am accepta ideea universalității contradicției, a prezenței identității contrariilor în *orice* lucru, *în tot timpul* existenței sale și în *orice* propoziție, ar trebui să renunțăm la ideea caracterului absolut al mișcării imanente, a automișcării absolute a materiei (fără de care înțelegerea materialist-dialectică a lumii nu e cu putință).

Recunoașterea universalității contradicției pretinde, totodată, înțelegerea *deosebirii în unitate* drept contradicție. Nu există unitate absolută a nici unui lucru, nimic nu este lăuntric nediferențiat, totalmente identic cu sine însuși ; în orice lucru, în orice moment se află laturi, aspecte, tendințe diferite, care — fiind diferite — acționează cel puțin în oarecare măsură în mod divergent, deci contradictoriu. Dialectica pretinde „considerarea deosebirii *în interiorul* identității"[18] — scrie Engels ; „identitatea abstractă" — lipsită de deosebiri lăuntrice — nu există nicăieri în natură, citim pe aceeași pagină ; „identitatea adevărată, concretă cuprinde în sine deosebirea"[19]. Am mai citat ideea formulată de Lenin că dedublarea unicului este fondul dialecticii.

În literatura marxistă curentă este de multe ori contestată această idee, pe care noi o considerăm inerentă esenței dialecticii așa cum a fost ea definită de Engels și Lenin. Dar contestarea se sprijină deseori pe un subterfugiu : se argumentează că nu orice deosebire este contradicție. Firește că nu ; deosebirea *în afara* identității, în afara unei uni-

---

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 606.
[12] *Idem*, vol. 20, 1964, p. 509.
[13] *Ibidem*, p. 512.
[14] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 321.
[15] *Ibidem*, p. 229.
[16] *Ibidem*, p. 323.
[17] *Ibidem*.
[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 512.
[19] *Ibidem*, p. 513.

tăți determinate nu este contradicție, ci deosebire simplă dintre două lucruri (procese, fenomene etc.) străine una față de cealaltă, lipsite de legătură reciprocă. Subliniem deci : este vorba despre *deosebirea în unitate* (într-un sistem material determinat, respectiv în oricare subsistem al oricărui sistem etc.) ; *această* deosebire este contradicție. Respectiv, cel puțin contradicție *in statu nascendi*, contradicție în faza incipientă a desfășurării sale. Să nu uităm ; universalitatea contradicției însemnează prezența ei în orice lucru, *în tot timpul* existenței acestuia, de la început pînă la sfîrșit, deci nu numai în fazele de ascuțire, de răbufnire conflictuală. Nici nu vor putea altfel : dacă contradicția s-ar ivi doar pe anumite trepte ale dezvoltării lucrului, ar rămîne inexplicabile : a. mișcarea lucrului în perioada lipsită de contradicții ; b. apariția însăși a contradicției într-un moment determinat ; ar trebui să acceptăm o pauză în mișcare și o sursă externă a contradicției, ambele idei în totală opoziție cu dialectica obiectivă și cu gîndirea dialectică marxistă.

Universalitatea contradicției înseamnă *eo ipso* caracterul ei absolut. În legătură cu acest caracter, se impune reflecția asupra unui alt text foarte cunoscut din același fragment al *Caietelor filozofice:* „Unitatea (coincidența, identitatea, acțiunea egală) contrariilor este condiționată, temporară, trecătoare, relativă. Lupta dintre contrarii, care se exclud reciproc, este absolută, precum absolută este dezvoltarea, mișcarea" [20]. Această opunere — se pare, totală — a caracterului relativ al unității și a caracterului absolut al „luptei" contrariilor a produs nu puține dificultăți comentatorilor. Căci este greu de eludat că ciocnirea, acțiunea divergentă a contrariilor are sens numai în măsura în care este vorba realmente de contrarii, deci de laturi, părți, aspecte ale unei unități, de subsisteme ale unui sistem dat, iar nu de „lupta" unor lucruri, forțe etc. disparate, lipsite de legătură internă între ele. În realitate, acțiunea contrară a contrariilor este exact tot atît de trecătoare, relativă ca și unitatea lor ; dacă încetează să mai existe unitatea dată, dacă sistemul material în cauză se transformă în alt sistem, atunci și ciocnirea pe care o vom constata va fi aceea a altei perechi de contrarii, a contrariilor ce țin de natura noului sistem material. Absolută, adică universală, omniprezentă este *unitatea contrariilor ;* ambii termeni ai expresiei, luați aparte, se asociază cu relativitatea.

Nu poate fi lipsit de interes să remarcăm că Lenin însuși oferă în același fragment, anume în fraza imediat următoare citatului de mai înainte, punctele de sprijin pentru regîndirea propriului său enunț. Iată acest text, citat uneori în *altă* ordine de idei, dar rareori asociat de fraza precedentă, de care se leagă organic, ca notă explicativă a autorului : „N. B. : deosebirea dintre subiectivism (scepticism și sofistică etc.) și dialectică constă, între altele, în faptul că în dialectică (obiectivă) și deosebirea dintre absolut și relativ este relativă. Pentru dialectica obiectivă, *în* relativ *există* absolutul. Pentru subiectivism și sofistică, relativul este numai relativ, excluzînd absolutul" [21]. Este clar, prin urmare : și unitatea contrariilor, relativă cum este, prezintă un aspect, un element de absolut ; și contrarietatea contrariilor, absolută cum este, prezintă un aspect, un element de relativitate. Am putea acum relua, puțin altfel și mai precis, formularea noastră anterioară : unitatea contrariilor este absolută și relativă în același timp. Este *absolută*, adică universală, prezentă în orice lucru și întotdeauna. Este *relativă* totodată, adică specifică, prezentă în fiecare lucru și în fiecare moment într-o înfățișare concretă aparte și trecătoare, relativă.

În această ordine de idei trebuie, cred, regîndiți termenii discuției în jurul întrebării dacă și unitatea — nu numai „lupta" — contrariilor poate fi considerată *forță motrice a dezvoltării.*

Gîndirea metafizică consideră absența sau eliminarea contradicției drept singura chezășie a evoluției „normale" a unui lucru. Nu mai puțin unilaterală, deci eronată, este și postularea „luptei" ca unică forță motrice a dezvoltării, căci — precum am arătat — „lupta" *în afara* unei unități concrete nu ține de automișcarea lucrurilor. *Forța motrice a dezvoltării* tuturor lucrurilor — și de aceea esența dialecticii — *este contradicția*, identitatea contrariilor, dedublarea unicului, contrarietatea în unitate.

Chestiunea ni se pare importantă pentru modul de abordare a problemei *contradicțiilor în socialism.* În urma desființării proprietății private și a claselor ce-și întemeiau existența pe aceasta, s-a schimbat natura contradicțiilor : s-a schimbat, deci, atît natura *unității* forțelor sociale contrare, cît și modul de desfășurare a contradicției. În capitalism, unitatea forțelor sociale contrarii a însemnat legătura reciprocă a unor clase cu poziții, roluri și interese fundamental opuse, legate între ele ca poli ai sistemului social dat, a căror legătură reciprocă ține de însăși funcționarea sistemului. În socialism, pe lîngă faptul că legătura reciprocă, „schimbul de activități" al claselor și straturilor date ține de natura sistemului social-economic, unitatea forțelor sociale componente ale sistemului se bazează pe comunitatea intereselor lor fundamentale, interese divergente manifestîndu-se doar în cadrul

[20] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 322.

[21] *Ibidem.*

acestei comunități. Iată, deci, natura nouă a *unității* contrariilor. Iar modul specific de desfășurare a contrarietății, de ciocnire a contrariilor se leagă intrinsec de natura specifică a unității lor: nu răbufnirea violentă este caracteristică (deși nici aceasta nu este imposibilă, în cazul unei politici greșite, cum s-a arătat în repetate rînduri în documentele Partidului Comunist Român), ci străduința comună de a rezolva contradicțiile în cadrul sistemului și în procesul perfecționării neîntrerupte a acestuia.

★

Să mai revenim o dată la Lenin. „Acestei laturi a dialecticii — scrie el — nu i se acordă de obicei ... destulă atenție: identitatea contrariilor este considerată ca o sumă de *exemple* ... și nu ca *o lege a cunoașterii (și* ca o lege a lumii obiective)" [22]. Nu este tratată ca o lege: deci nu este înțeleasă ca fiind generală, universală, valabilă fără excepții în toate domeniile existenței, pentru orice lucru și întotdeauna. Este tratată doar ca o sumă de exemple: exemplele se aleg fie la întîmplare, fie în mod arbitrar, în funcție de comodități sau de preferințe, făcîndu-se loc subiectivismului, deschizîndu-se calea pentru recunoașterea prezenței identității contrariilor doar în unele cazuri. Avertismentul lui Lenin nu este nici astăzi lipsit de interes, deoarece în tratarea simplistă legea „unității și luptei contrariilor" apărea tocmai ca sumă de exemple, ideea valabilității sale cu adevărat universale fiind eludată.

Cerința lui Lenin de a se depăși tratarea dialecticii drept sumă de exemple este perfect convergentă cu cerințele spiritului științific modern care a achiziționat pentru totdeauna ideea că exemple izolate se pot găsi pentru a ilustra orice afirmație; un enunț științific trebuie nu ilustrat prin exemple (decît pentru uz didactic), ci demonstrat teoretic și verificat în practică; demonstrația trebuie să fie — în aria circumscrisă prin natura enunțului — general valabilă, iar verificarea practică, în aceeași arie, trebuie să fie în toate cazurile posibilă. Și în știința despre societate se poate considera definitiv încetățenită ideea că exemplul — oricît de sugestiv în sine — nu dovedește nimic; aproape pentru orice se pot găsi, cu oarecare efort, și exemple ilustrative contrare; doveditoare poate fi numai cunoașterea statistică ce surprinde *frecvența* probatoare de generalitate, necesitate, esențialitate a faptului dat.

Am amintit această chestiune spre a sublinia încă o dată, și din acest unghi de vedere, nevoia de a se evita subiectivismul în tratarea problemelor contradicției. Contradicția este omniprezentă, este motorul universal al devenirii, indiferent dacă într-un caz dat recunoașterea ei ne convine sau nu.

În repetate rînduri Engels a subliniat că prin sesizarea caracterului contradictoriu al lucrurilor, prin surprinderea identității contrariilor, gîndirea dialectică se opune inevitabil „bunului simț" al conștiinței comune. Pentru aceasta *din urmă, ideea identității contrariilor* este scandaloasă, inacceptabilă [23]. Engels se exprimă în perfectă consonanță cu Marx, care, în *Mizeria filozofiei*, a demonstrat pe larg incapacitatea modului de gîndire metafizic de a se ridica deasupra conștiinței comune, de a sesiza identitatea contrariilor [24]. Atît Marx cît și Engels au insistat asupra ideii că pentru modul de gîndire nedialectic, ancorat în conștiința comună, contradicția apare cu necesitatea ca ceva „rău", ca o scădere a lucrului, ca ceva ce trebuie cît mai curînd eliminat, dacă nu i se poate refuza atestarea existenței.

Pentru gîndirea dialectică-științifică, dezantropomorfizantă — contradicția în lucruri nu este nici „rea", nici „bună", este un fapt al existenței, care trebuie descoperit și recunoscut ca atare. Dacă este vorba de domeniul vieții sociale, salutară pentru societate este tocmai descoperirea și recunoașterea și, în consecință, *rezolvarea* (nu „eliminarea", imposibilă ca atare) a contradicțiilor, în speță acțiunea practică în cunoștință de cauză în direcția rezolvării lor. Subliniind necesitatea cunoașterii contradicțiilor *societății socialiste*, tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea că „atitudinea pragmatică față de realitate, tendința de a releva numai ceea ce este convenabil unor interese de moment, fac imposibilă elaborarea unei politici științifice" [25]. În repetate rînduri, secretarul general al partidului a explicat că „rolul factorului conștient, al conducerii de către partid, al activității statului socialist constă nu în a închide ochii și a nega existența *contradicțiilor, ci în a recunoaște existența lor*, a le înțelege, a le studia temeinic și a găsi căile care să ducă la atenuarea și lichidarea lor asigurîndu-se continuu cîmp liber pentru afirmarea noului în toate domeniile" [26].

În *Postfața* la ediția a II-a a *Capitalului*, Marx scria: „În forma ei rațională, dialectica inspiră burgheziei și ideologilor ei doctrinari

[22] *Ibidem*, p. 321.

[23] A se vedea, de pildă, *Anti-Dühring* în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 117—118.

[24] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958.

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 275.

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 549.

indignare și oroare, pentru că în înțelegerea pozitivă a realității existente ea include totodată înțelegerea negării acestei realități, a pieirii ei necesare, pentru că ea privește fiecare formă realizată în mișcare, adică și sub aspectul ei trecător, pentru că nimic nu-i poate impune, pentru că prin esența ei ea este critică și revoluționară" [27]. Este un text bine cunoscut, deseori citat în literatura marxistă. L-am reprodus aici spre a sublinia încă o dată faptul că dialecticii „nimic nu-i poate impune", ea situînd totul în fluxul devenirii, a cărei esență universală este contradicția.

PRELIMINARII LA O TEORIE A ETOSULUI SOCIALIST

DE

NICULAE BELLU

„Determinările cele mai abstracte, studiate mai îndeaproape, indică întotdeauna o anumită bază istorică concretă. (E și firesc, de vreme ce tocmai din această bază au fost abstrase ele în această determinație.)" [1]

I. CONTROVERSA TĂCUTĂ

Dacă pentru a înainta în cunoaștere delimitările apar și se impun ca inevitabile, în planul cercetărilor contemporane de etică ceea ce persistă ca dezacord adînc, deși neformulat sau insuficient formulat este însuși modul de înțelegere a dimensiunii morale ca atare, iar de aici — în perspectivă teoretică — obiectul de cercetat. E o controversă tăcută, dar tăcerea stînd ca o mărturie de fapt asupra adîncimii care o acoperă și ascunde. O controversă latentă, inerțială, care parazitează pe dificultatea reală a determinării coordonatelor în măsură să definească, să supună demersului critic diferența specifică, diferența dinamică, diferența istoric reconstituită și în acest sens *opoziția* dintre :

1. înțelesul comun, de fiecare zi, al moralei ca instrument social-normativ vizînd un mod determinat de reglementare și regularizare a raporturilor dintre indivizi și a relațiilor acestora cu sferele instituționalizate ; și

2. funcția sa socială efectivă neaparentă (sau numai în parte aparentă) și efectele sale, care constituie împreună ***obiectul de fapt, obiectul de căutat*** și **de definit** al cercetării etice, incluzînd „înțelesul comun" ca un moment al mecanismului său contradictoriu, el însuși cu neputință de descifrat decît în această conexiune.

Controversa vizează obiectul, iar obiectul — întrucît este istoric, mobil, fluid — nu poate fi niciodată definit apriori, ci urmează a fi descifrat și determinat, cu deosebire în epocile de mari transformări revoluționare, plecîndu-se nu de la „înțelesul moralei", ci de la complexitatea problemelor reale, care includ raportul subiectului istoric cu condițiile schimbate și în curs de schimbare ale vieții, confruntîndu-l cu noi situații de viață, cu noi alternative, cu o nouă materie sensibilă a raportului dintre real și posibil, din care se nasc aspirațiile și se cristalizează idealurile, alegerile între bine și rău, opțiunile, împlinirile și eșecurile.

Ca *obiect* real al cunoașterii etice, morala urmează să fie dislocată din abstracția conceptului ei, din *mitul* care o autonomizează cu prețul denaturării, sau al alterării propriei sale substanțe sociale vii, ipostaziată ca un *in-sine* al autorității instituite (acceptate sau nu) și ființînd independent de experiență și timp istoric real. Actul conceptualizării și conceptul moralei ca demers al gîndirii critice se instituie ca fiind chiar această **demitizare metodică** care este căutarea și definirea obiectului : descriere prozaică, analiză rece a funcțiilor pe care și le asumă și i se atribuie, a transfor-

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 29, București, Edit. politică, 1968, p. 283.

[27] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 27, București, Edit. politică, 1966, p. 27.

mărilor prin care trece sub acțiunea proceselor sociale și de ansamblu, a coliziunilor și substituirilor care se nasc în trecerea de la realitate la mit și din reevaluarea critică a mitului, ca restituire și eliberare de cătușele înstrăinării de sine a gîndirii și afectivității umane. Căutarea, determinarea obiectului eticii pe calea acestei dislocări metodice a moralei din mitul propriei sale semnificații sacralizate ține, evident, nu numai de gîndire, ci și de practică, de practica istorică, dar tocmai memoria acestei practici, care distruge și reconstruiește sensul și direcția inițiativelor ei istorice așteaptă cifrul teoriei pentru a putea fi explicate și supuse, pe cît posibil, unui criteriu corespunzător aspirației umane contemporane, punîndu-se astfel morala însăși în fața întrebărilor noi ale istoriei, schițate încă de Kant prin acele celebre interogații fără răspuns : *ce trebuie să fac?*, iar *dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper?*, culminînd cu : *ce este omul?*, interogații cutezătoare și revoluționare în esența lor, cărora inițiativa contemporană a socialismului își propune să le găsească dezlegarea și soluția durabilă.

Etica contemporană stă, astfel, în fața obiectului ei, ca morala în fața propriului său mit, sau ca în fața propriilor sale dileme. Căci obiectul însuși, descifrarea lui destramă mitul reașezînd morala în interstițiile vieții reale, reducînd-o la problemele și întrebările *epocii* și ale *oamenilor* ei. Aici problema se *instituie* din transformările care afectează și schimbă condiția oamenilor, relațiile lor semnificative, din modul lor de a se raporta la propriile lor situații de viață schimbate sau în schimbare și de a se înțelege ca activi, ca individualități într-o lucrare la care participă tinzînd să o controleze și să o domine prin ceea ce vizează să realizeze. Aici morala se dizolvă în materia sensibilă a situațiilor de viață, își leapădă haina sa mitică, trăiește incognito ca un mod de a fi al oamenilor în propriile lor situații de viață într-un fel descătușate sub chiar acțiunea problemelor vii și căutînd, în această relativă și temporară descătușare, răspunsuri și soluții la confruntări fără precedent, lipsite de modele sau tipare autorizate. Aici orice formulă generală și abstractă devine mai curînd disfuncțională și se discreditează. Istoria însăși se suprimă în această discontinuitate care o critică, o cenzurează și reorientează. Căci dacă se ține seama de interacțiunea întotdeauna practic determinată a situațiilor de viață, care implică și condiția obiectivă și subiectul istoric, nu se mai poate acredita existența unor **forme** generale și permanente, pe care istoria le-ar umple de fiecare dată cu un conținut diferit.

Problema este, evident, dificilă, dar nu poate fi ocolită, cu deosebire din perspectiva socialismului, constrîns de propria sa dezvoltare să se confrunte și în planul moralei cu premizele de la care pleacă, de care se distanțează rămînînd totuși în orbita lor, și cu posibilitățile pe care le originează, deschizînd pe această cale o perspectivă fără precedent asupra mobilurilor și aspirațiilor umane emancipatoare.

Dificultatea începe cu înțelesul moralei, cu conceptul ei. Iar conceptul moralei este dat de obiectul pe care-l desemnează și semnifică. În acest demers orice preluare necritică este derutantă și aceasta privește nu numai valori și principii semnificative pentru diferitele morale ale epocilor trecute, ceea ce este mai lesne de observat, dar chiar noțiuni și concepte noi, sau în curs de înnoire, care nu sînt — în morală — niciodată neutre, începînd cu înțelesul (conceptul) moralei însăși și continuînd cu categoriile ei polare tradiționale cele mai semnificative, ca bine-rău și datorie-dorință.

Cu toate acestea, încercările întreprinse — la noi — în direcția identificării unui nou concept (înțeles) al moralei, anume : conceptul *moralei socialiste*, n-au trezit interesul și controversele în măsură să contribuie la elaborarea fundamentelor pentru o teorie a etosului socialist, sau — cel puțin — la conturarea condițiilor care aduc și pun la ordinea de zi necesitatea, fie și numai ipotetică, a unei asemenea teorii. O asemenea lipsă de interes în planul teoriei nu poate fi atribuită decît sau mai ales împrejurării că înțelesul obișnuit și de circulație al moralei poate să apară ca pe deplin satisfăcător pentru perspectiva socialistă a moralei, ceea ce revine la a spune că se poate defini **Morala** ca atare, ca formă general-abstractă și permanentă, pe care istoria o umple de fiecare dată cu un conținut diferit, potrivit tipului de relații caracteristice fiecărei orînduiri social-economice, care-i conferă astfel **Moralei** un atribut istoric determinat : **Morală** sclavagistă, **Morală** feudală, **Morală** burgheză, **Morală** socialistă, *atribute istorice* în raport de care ceea ce rămîne, ce se repetă și deține deci *substratul* a-istoric al *universalității* este *Morala* însăși, **Morală** ca atare.

Soluția aceasta, la îndemîna conștiinței necritice, este de bună seamă ispititoare, ba chiar aparent satisfăcătoare, ceea ce explică acceptarea și întrebuințarea ei atît de largă și necontestată. În același timp, însă, o asemenea acceptare implică o dată cu substratul universalității, fie pe acela mai puțin vizibil al neutralității abstracte, care i-ar fi atribuită din exterior și apriori condiției umane, fie pe acela al unui mecanism pragmatic care reduce morala la moravuri sau obiceiuri, mod de reglementare al raporturilor umane substituit instinctului animal și după modelul acestuia, pe care îl înlocuiește și dezvoltă ca rațiune socială strict utilitară, „naturală", ca

o tehnică a mecanismului social, apta de ameliorare și perfecționare.

Or, viciul unor asemenea reducții, care fac inteligibil și acceptabil substratul universalității, acreditînd un concept în același timp abstract, a-temporal, și totodată concret, istoric-determinat al unei **Morale** *în sine*, apare de îndată ce supunem interogației atît *forma*, cît și necesitatea *funcției* sale, atît instrumentul, cît și ceea ce se instrumentează și se vizează prin medierile pe care le face posibile. Este viciul unilateralității, al detașării de mișcarea contradictorie a întregului, de societatea globală; pierderea din vedere că morala devine obscură în sine și nu poate fi înțeleasă (dacă nu este redusă la un substitut de genul religiei) decît ca moment al mișcării și devenirii unei totalități determinate, implicînd un subiect istoric (colectiv) localizat în timp și în interiorul unei lumi de relații contradictorii, la care oamenii se raportează din perspectiva unei subiectivități și a unei sensibilități proprii, așezate la fundația relațiilor vitale odată cu așezările pe care și le-au ridicat, cu meseriile, artele și jocurile pe care le practică, cu interesele și pasiunile care solicită și stimulează energia și imaginația lor creatoare lucrînd, astfel, asupra propriilor lor trebuințe și aspirații.

Încît, dincolo de orice unilateralitate, morala se instituie din această complexitate dură a relațiilor umane, din autenticitatea lor brutală, din caracterul lor constrîngător atunci cînd condițiile vieții sînt constrîngătoare, din caracterul lor de înfruntare, de sfidare și luptă, sau de împăcare, renunțare și umilință, după cum sînt condițiile și relațiile dintre grupele mari de oameni, pături, stări sau clase sociale înăuntrul aceleiași societăți globale. Orice altă înțelegere a moralei care-i atribuie însușirea de a fi forța bună al lumii sau cel puțin expresia unei asemenea aspirații plutind ca un cer frumos deasupra lumii încrîncenate, instituindu-se ca un îndemn dinăuntru sau dinafară, subiectiv sau obiectiv, o denaturează transformînd-o în mit și întreținînd iluzia unei alternative de paradis, în fața omului și a lumii care-i întorc spatele din miopie sau josnicie generică. Sau, altfel spus, morala e bună, întrucît e **Morală**, viața e rea, întrucît o înfruntă și încalcă.

Se reia, cu aceasta, tema din *Manifestul Partidului Comunist*, unde — la învinuirea adusă comunismului că ,,desființează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă", contrazicînd astfel ,,toată dezvoltarea istorică de pînă acum" — răspunsul trimite direct și demonstrativ la condițiile care determină un nou curs în modul de a ființa al moralei (al filozofiei, dreptului, religiei), contrazicînd ,,toată dezvoltarea istorică de pînă acum"; e o replică tăioasă asupra căreia meditația teoretică nu stăruie încă, pe cît se pare: în suficientă măsură, ocolindu-se astfel abordarea directă a extrem de dificilei probleme pe care o constituie *întreruperea continuității* pentru înțelegerea profundei originalități istorice a demersului socialist în ansamblul său, ca și a noii problematici de ansamblu — sociale și umane — din care se instituie un alt spațiu dilematic al moralei și implicit conceptul ei fundamental nou.

Sensul teoretic al acestei replici constă în centrarea întregii istorii trecute pe *axul antagonismelor de clasă* și în centrarea inițiativei socialiste pe *axul dispariției totale a antagonismelor de clasă*.

,,Istoria tuturor societăților de pînă acum s-a desfășurat în antagonisme de clasă, care, în diferitele epoci au luat forme diferite. Dar, indiferent de forma pe care au luat-o aceste antagonisme, exploatarea unei părți a societății de către cealaltă constituie un fapt comun tuturor veacurilor trecute. Nu e deci de mirare că conștiința socială a tuturor veacurilor, oricît de diferită și variată, se mișcă în cadrul anumitor forme comune, forme de conștiință care vor dispărea cu desăvîrșire numai odată cu dispariția totală a antagonismului de clasă" [2].

Într-o interpretare anterioară* a acestei *explicații* din *Manifestul Partidului Comunist* se încearcă o primă punere în lumină a efectelor care decurg în domeniul moravurilor, ca urmare a antagonismelor de clasă, fundate pe relații de exploatare și de dominație și dînd expresie opozițiilor și contradicțiilor acute care se nasc, se dezvoltă și se amplifică pe această bază. Dar tema e vastă, implicațiile sînt de o extremă complexitate, încît orice reluare a analizei (dar, cu atît mai mult o dezbatere critică, care întîrzie) este susceptibilă să deschidă noi orizonturi interpretative, aptă să contribuie la depistarea și descifrarea momentelor de incompatibilitate între ,,centrarea inițiativei socialiste pe *axul dispariției totale a antagonismelor de clasă*" și, de altă parte, înțelesul mitologizat de tradiție al moralei, care rămîne:

1. **exterior** socialismului datorită centrării sale pe *axul antagonismelor de clasă* și

2. **neadecvat** socialismului ca fiind încărcat, pătruns în toate interstițiile sale de produsele afective și resentimentele, suspiciunile, temerile, anxietățile și iluziile derivînd din această aglomerare continuă de antagonisme, plasîndu-se astfel la antipodul absolut al demersului socialist.

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 486.

* Vezi, ,,Revista de filozofie", nr. 7/1974, în comunicarea *Conceptul moralei socialiste*

Teza noii filozofii, formulată în *Manifestul Partidului Comunist* este că morala, ca produs al dezvoltării istorice, **nu este neutră;** ea poate fi înțeleasă — în substanțialitatea ei istoric instituită — ca **efect de conștiință** al antagonismelor de clasă, al felului de viața determinat de aceste antagonisme, viața însăși devenind un **nod de antagonisme,** care își pune amprenta sa astfel determinată asupra tuturor relațiilor, ideilor și sentimentelor. Viața ca nod de antagonisme („*Viața ca o pradă*" — cum și-a intitulat Marin Preda cu o intuiție atît de surprinzătoare și profundă, cartea adolescenței sale scriitoricești) este singura substanță reală a climatului existențial, atîta vreme cît condiția omului este supusă acestei determinații, ca individ sau ca subiect colectiv al istoriei, în toate momentele ei, fără excepție și în afara oricărei valorizări pre-stabilite. Sensibilitatea umană însăși, ca și cea mai rudimentară conștiință de sine se înscriu de timpuriu în această ordine *naturală* a existenței, atribuindu-i puterea stărilor neînțelese ale naturii, încît *efectul de conștiință* al acestei ființări se instituie, suprimat și reprodus în decursul istoriei, ca principiul neaparent al moralei, ascuns în neutralitatea ei aparentă și învăluind antagonismele sociale, pe măsura dezvoltării și accentuării lor, sub opoziția — în fond subsidiară și benignă — între virtute și viciu, bine-rău, ca însușiri-calități ale subiectivității și individualității.

Această substituție, care învăluie și ascunde caracterul antagonist (și, în acest sens, fundamental de clasă) al moralei este un produs al dezvoltării sociale ca „proces istoric-natural". Substituția se instituie ca *efect de conștiință* al naturalității sub care apar antagonismele într-o lume guvernată de antagonisme și în care modelul naturii însăși nu face decît să le abiliteze și stabilizeze, ca ținînd de firescul condiției umane, fie și în forme modificate, moderate, umanizate. Căci pînă și modificările, moderările, umanizările nu apar în istoria fie timpurie, fie mai tîrzie a umanității, decît sub impulsul modului de manifestare al antagonismelor de clasă, respectiv al relațiilor de exploatare și dominație și al raporturilor de forță care se stabilesc în planul intereselor (antagoniste) de clasă.

Prin aceasta se recunoaște, însă, implicit antagonismelor de clasă rolul de forță motrică a dezvoltării istorice, ca și — decurgînd de aici — a *efectelor de conștiință* (filozofia, dreptul, morala, religia) pe care le-au generat, inclusiv a fenomenelor de substituție, fetișurilor, miturilor și iluziilor care au proliferat pe acest teren și au acționat, la rîndul lor, ca forțe active ale dezvoltării în condițiile antagonismelor de clasă și sub impulsul contradictoriu al acestora.

Textul din 1974 *(Conceptul moralei socialiste)* dă acestei ipoteze o formulare sumară, nesupusă unei analize vizînd descifrarea mecanismelor care fac din **substituții** și **disimulări** forțe active ale dezvoltării :„... în condițiile antagonismului de clasă și ale exploatării, morala participă la dominație și exploatare, este instrumentul dominației și al exploatării indiferent de modul travestit al acestei participări și de iluzia pe care o întreține; indiferent de elementele contradictorii — germeni de umanism real — care apar pe fondul travestirii, care îi atribuie moralei aparența de cîmp al relațiilor neafectate de interese opuse, în ciuda caracterului ei virulent represiv și întreține iluzia autenticității ei, atenuîndu-i în această travestire duplicitatea și violența [3]". Incursiuni ulterioare în desișul acestei *coliziuni dintre aparență și realitate* (unele încă anterioare) propun unele ipoteze, totuși disparate, pentru preliminarele unei teorii critice a etosului socialist contemporan. Teritoriul ca atare rămîne, însă, de explorat, și înainte de toate această teză a **participării** moralei la dominație și exploatare : „în condițiile antagonismului de clasă și ale exploatării, morala participă la dominație și exploatare, este instrumentul dominației și al exploatării indiferent de modul travestit al acestei participări și de iluzia pe care o întreține...". Teză la care se adaugă, în analiza de față, implicația încă mai complexă și contradictorie a funcției de *forță activă a dezvoltării* care-i revine moralei (pe care morala o îndeplinește de fapt în condițiile antagonismelor de clasă) *nu în afara, nici împotriva* acestei participări la dominație și exploatare, ci prin această participare și datorită ei, ca *efect de conștiință* al situațiilor de viață încărcate de antagonism în fiecare perimetru al lor și din perspectiva tuturor păturilor, stărilor sau claselor care se confruntau, astfel, sensibil cu toate celelalte nu atît direct, cît indirect, în propriile lor situații de viață, în spațiul delimitat de antagonisme, resentimente, inhibări și revolte sau aspirații și iluzionări ale propriei lor existențe cotidiene.

Participarea la dominație, din această perspectivă, nu este de aceea nici *bună*, nici *rea*, ci — în afară sau dincolo de bine și de rău — starea elementară de ființare a moralei în condițiile antagonismelor de clasă.

Cînd, deci, morala nu poate fi decît *efectul de conștiință* al unei existențe în-sine antagonice, în cadrul căreia tot ceea ce tinde să fixeze și să consolideze *statul-quo*, prin norme de autoritate sau de acceptare, ca și ceea ce tinde să transforme statul-quo, dar reproducînd — în condiții schimbate — starea antagonică a existenței (exploatarea, dominația) se instituie cu necesitate din alternativele antagonismelor pe care le exprimă chiar cînd le neagă.

---

[3] Vezi „Revista de filozofie", nr. 7/1974, p. 860.

le învăluie, le metamorfozează sau chiar cînd aspiră să le depășească.

Este o emergență a moralei din pulsația cotidiană a stărilor de neliniște, de veghe, de încordare și luptă izvorînd din dinamica antagonismelor, ca o mediere între subiectivitate și obiectivitate, între trăire sensibilă și atribuirea unui sens (rațional, accesibil rațiunii) antagonismelor cu care se confruntă, ca o căutare, o nevoie de înțelegere a durităților, a inegalității și suferinței, de împăcare cu lipsa și spaima pe calea legitimării lor ca firești, naturale, atribuindu-li-se un sens și deci o explicație posibilă, avînd o cauză presupusă ca identificată și făcînd, astfel, inteligibilă posibilitatea unei intervenții preventive în măsură fie să anuleze, fie să devieze acțiunea lor altfel implacabilă. Antagonismele de clasă nu fac, în această conexiune, decît să extrapoleze și să amplifice opoziția condiției umane cu condiția naturii, atribuind dominației și exploatării statutul unor forțe ale naturii și nelăsînd omului decît aptitudinea de a le înțelege în inexorabilitatea lor, pentru a le preveni, devia și îmblînzi printr-o strategie suplă și adecvată.

Dar, chiar prin aceasta, întreaga problemă se deplasează, este deplasată *de facto*, spre planul subiectivității. Locul confruntării, în acest raport, pare să se fi localizat în omul însuși, **ca antagonism interior.** E o reconstituire în plan subiectiv a antagonismului existențial ca natură de-dublată a omului, ca dezidență a omului cu sine însuși, rațiune și sensibilitate, iar sensibilul însuși ca afecte și pasiuni, pe fondul cărora se așează *înțelesul primar al moralei* ca rațiune guvernînd această opoziție mereu vie: virtute-viciu, bine-rău, datorie-dorință, puritate-demonie, putere a omului de a se domina pe sine însuși prin cunoașterea și controlul de sine al sensibilității, al dorinței și plăcerii în alternativă cu decăderea-de-sine sub puterea oarbă a instinctelor, corupție și sodomie.

Acest înțeles este, ca atare, produsul unei substituții istorice rezultînd din proliferarea și expansiunea antagonismelor de clasă în toate sferele vieții sociale, cînd **efectele subiective** ale stării generale de agresivitate și nevoie de apărare (climatul antagonismelor de clasă) sînt travestite, ipostaziate, în cauze ale răului, viciului și nefericirii în lume.

Iar faptul că această travestire a *efectului subiectiv* în *cauză obiectivă* devine ea însăși activă în istorie, căpătînd energia interioară a unui fenomen istorico-natural, acționînd ca un corolar al proceselor sociale contradictorii și exprimînd interesele — năzuințele claselor sociale antagonice în luptă, — nu face decît să confirme măsura în care o asemenea ipostaziere este adecvată și funcțională în condițiile antagonismelor de clasă, întrucît fie că le atenuează ascuțimea, fie că le învăluie și ascund, fie — în sfîrșit — că temperează și paralizează dezvoltarea tendințelor divergente și de opoziție care decurg din neîmpăcarea omului cu condiția sa. Cîtă vreme cauza răului este depistată în omul însuși, iar salvarea reală în lupta virtuții cu viciul, a binelui cu răul în om, a datoriei cu dorința, raportarea la vină și conștiința-de-sine a omului ca vinovat obturează orice altă perspectivă majoră ca alternativă existențială. Aici morala și religia se întrepătrund, religiile preiau și dezvoltă această travestire, morala (moralele) se consolidează pe solul credinței, în concordanță cu ea, pînă acolo încît orice încercare, cît de unilaterală, cît de trunchiată sau confuză, de **restituire a sensurilor ei sociale,** sau de **reabilitare a sensibilității umane ca inocentă,** este suspectată ca imorală și discreditată ca sacrilegiu.

II. EMERGENȚA ISTORICĂ A ÎNȚELESULUI SUBIECTIV AL MORALEI ȘI CREȘTEREA FUNCȚIEI SALE DE DOMINAȚIE

Morala ca **antagonism interior** este un produs al istoriei mediat de dezvoltarea lentă dar ascendentă a conflictelor sociale, pe fondul cărora se diferențiază și diversifică raportul sensibilității subiective cu condiția obiectivă, deschizînd — o dată cu acest nou cîmp problematic — posibilitatea unilateralizării și răsturnării raportului dintre cauza precumpănitoare și efectul ei, dintre ființare și conștiință.

I se atribuie lui Socrate (Platon) originalitatea ridicării acestei transcenderi în planul conceptului, prin distanțarea de principiul lui Protagora: „omul ca măsură a tuturor lucrurilor" și elaborarea — în locul acestuia — a ideii de bine, „binele-în-sine" ca măsură pentru evaluarea acțiunii umane.

„Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, precum există, și a celor care nu există, precum nu există" [4], instituie și cultivă un criteriu al obiectivității. Cum va interpreta și arăta Hegel, „Moravurile (la acest nivel) constau oarecum în liberul sentiment de sine al acestor moravuri, sau al divinității, sînt trăite cu bucurie: suprema viață a moralității (Sittlichkeit)... conștiința și ființa au aceeași valoare și același rang... nici una din ele nu este stăpînă peste cealaltă; valabilitatea legilor nu este un jug pentru conștiință... care este sigură de ea însăși" [5].

---

[4] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Edit. Academiei, 1963, p. 441.

[5] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. I, Edit. Academiei, 1963, p. 387.

Moravurile sînt trăite cu bucurie, ceea ce revine la a spune că drepturile şi datoriile nu stau în opoziţie cu ceea ce omul însuşi întreprinde ca o nevoie sau o aspiraţie a sa. Valabilitatea legilor nu este un jug pentru conştiinţă. Moralitatea constă în această convergenţă şi este ca atare obiectivă. Atenienii dinainte de Socrate — observă Hegel — erau oameni cu moralitate obiectivă şi nu oameni morali: ei înfăptuiau ceea ce era raţional în relaţiile lor fără să reflecteze, fără să ştie că erau oameni excelenţi"[6]. Dar cercetarea lui Hegel, pe cît de profundă şi deschizătoare de noi perspective interpretative, evită să se întrebe asupra cauzelor care duc de la 1. existenţa oamenilor „cu moralitate obiectivă", care nu ştiu să-şi pună problema propriei lor moralităţi şi nu simt nevoia să o facă, întrucît o posedă şi o exprimă în faptele lor (fără să fie „oameni morali") la 2. acea insatisfacţie a gîndirii în măsură să solicite un nou principiu de fundare a moralei şi să-l impună cu aceeaşi necesitate, cu care cel vechi trecea în arhiva istoriei.

Pe cît se pare, Hegel caută totuşi o explicaţie obiectivă a deplasării moralităţii spre sfera subiectivităţii, avansînd mai multe ipoteze, toate susceptibile de ample analize, dar expuse difuz şi reluate de cîteva ori, pentru a li se adăuga note noi, realizînd un ansamblu explicativ dens şi contradictoriu, care vizează să surprindă cît mai multe laturi semnificative ale coincidenţei dintre epocă şi conştiinţa sa de sine, în cursul mişcării gîndirii dinspre interogaţia stărilor obiective spre interogaţia propriilor sale determinaţii şi fundarea pe subiectivitate a existenţei însăşi. O sumară grupare problematică a acestor ipoteze poate oferi următoarea schemă, evident lacunară, dar îngăduind o primă imagine de ansamblu asupra transcenderii şi implantării moralei în corpul subiectivităţii.

1. Socrate n-a răsărit din pămînt brusc ca o ciupercă, ci el se găseşte în continuitate determinată cu epoca sa. El este un punct principal de cotitură a spiritului în sine însuşi[7]. (Dar este acest punct principal de cotitură, pentru că:) „Destinul lui nu e numai destinul său personal, individual romantic, ci tragedia Atenei, tragedia Greciei este aceea care se desfăşoară în acest destin..." („Războiul peloponeziac a fost hotărîtor în procesul de disoluţie a vieţii elene; el a pregătit acest proces; ceea ce s-a petrecut aici pe plan politic, s-a petrecut la Socrate pe planul conştiinţei gînditoare"[8]). Şi, astfel: „Avem aici două puteri care păşesc una contra celeilalte: una dintre puteri este dreptul divin, moralitatea obiectivă naivă — virtutea, religia, care sînt identice cu voinţa —, traiul liber urmînd legile în chip nobil, moral ... putem numi această putere libertate obiectivă, moralitate obiectivă, religiozitate, — *propria esenţă* a oamenilor ... (căci) omul se găseşte în această uniune cu esenţa sa. Celălalt principiu este, dimpotrivă, dreptul tot atît de divin al conştiinţei, dreptul cunoaşterii (al libertăţii subiective); acesta este rodul pomului cunoaşterii binelui şi răului, fructul cunoaşterii prin sine, adică al raţiunii: *principiu universal* al filozofiei pentru toate timpurile ce vor urma. Acestea sînt cele două principii pe care le vedem intrînd în conflict unul cu altul în viaţa şi în filozofia lui Socrate"[9]. Încît, subiectivitatea infinită, libertatea conştiinţei de sine, şi-au făcut apariţia cu Socrate. „Eu trebuie să fiu absolut prezent în tot ceea ce gîndesc. Epoca noastră reclamă în mod infinit şi absolut această libertate"[10].

2. Ceea ce în general a făcut Socrate este faptul că el a redus adevărul a ceea ce e obiectiv la *conştiinţă*, la *gîndirea subiectului*.

Principiul lui Socrate este că omul trebuie să descopere în sine însuşi destinaţia sa, scopul ultim al lumii, adevărul, ceea-ce-este-în-sine şi pentru-sine... Este reîntoarcerea conştiinţei în sine, care e, dimpotrivă, determinată ca ieşire din subiectivitatea sa particulară; *tocmai prin aceasta sînt înlăturate caracterul accidental al conştiinţei, capriciul, arbitrariul, particularitatea...* Obiectivarea are aici sensul universalităţii, şi nu pe acela al obiectivităţii exterioare; adevărul este afirmat ca mijlocit, ca produs, ca stabilit *prin gîndire*, în opoziţie cu moralitatea naivă: nimeni nu ştie de unde ne vin legile; acum a intervenit conştiinţa, încît ceea ce este adevărat trebuie să fie mijlocit prin gîndire"[11].

3. Cînd este vorba de morală, momentul principal e judecata mea, intenţia mea; latura subiectivă, *opinia mea* despre bine este aici elementul precumpănitor. Morală înseamnă că subiectul, în libertatea sa, instituie din sine însuşi determinaţiile binelui, eticului, dreptului, şi, afirmînd din sine aceste determinaţii, totodată, suprimă această determinaţie a afirmării din sine, astfel că ele sînt veşnice, fiinţînd în sine şi pentru sine. Moralitatea obiectivă ca atare, constă mai mult în faptul că binele în sine şi pentru sine era cunoscut şi înfăptuit ... Morala subiectivă adaugă la aceasta reflexia, faptul de a-şi da seama că binele este acesta şi nu altul. Morala obiectivă este naivă; însoţită de reflexie, ea este morală subiectivă ...[12].

---

[6] *Ibidem*, p. 367.
[7] *Ibidem*, p. 364.
[8] *Ibidem*, p. 370.
[9] *Ibidem*, p. 368—369.
[10] *Ibidem*, p. 365.
[11] *Ibidem*, p. 365—366.
[12] *Ibidem*, p. 367.

Cu aproximația unei încercări de sinteză se conturează aceste trei momente ale demersului hegelian, supuse — în cercetarea de față — unei analize inegale, funcție de tema generală supusă aici cercetării.

Primul moment stabilește o corelație strînsă între a) ceea ce s-a petrecut pe plan politic în viața societății grecești, cu b) ceea ce s-a petrecut pe planul conștiinței gînditoare. Politicul are în vedere „procesul de dizolu ție a vieții elene", unde „și-au făcut apariția incertitudinea cu privire la legile existente, ca **existente**, a început să se clatine ceea ce era considerat drept existent ..."[13]. „Statul și-a pierdut puterea care consta în continuitatea generalului neîntrerupt de diferiții indivizi ..."[14] „Moravurile au slăbit, deoarece există posibilitatea ca omul să-și creeze el însuși regulile sale particulare de conduită, iar individul trebuie să se îngrijească de sine, de moralitatea sa proprie, adică el devine moral"[15].

E greu, astfel, să nu se întrevadă aici semne ale diferențierii de interese pînă la punctul în care echilibrul interior al cetății antice, echilibrul contradictoriu al relațiilor sclavagiste se destramă („dizolu ție a vieții elene") ca urmare a dezvoltării antagonismelor pe fondul schimbărilor social-economice, al dezvoltării meșteșugurilor și comerțului ca activități solicitînd un muncitor liber, alături și în opoziție cu sclavul tradițional, dar și ca izvoare ale diferențierilor de avere și de putere bănească, în fața cărora vechile instituții și tradiții gentilice ieșeau din uz și își pierdeau, prin disfuncționalitate, prestigiul și autoritatea. „Statul și-a pierdut puterea care consta în continuitatea generalului ..." Factorul de dizolu ție apărea ca discontinuitate și ca rău, dar cel mai important, aici, este că schimbarea cursului evenimentelor ținea de spațiul obiectivității, care părea a fi constituit — într-un trecut încă nu prea îndepărtat — tocmai sursa de certitudine și stabilitate a așezărilor, a legilor, a ceea ce era drept divin și moralitate obiectivă, coincidența ființei cu conștiința, supuse acum eroziunii și aflîndu-și în filozofia populară a sofiștilor fermentul acestei eroziuni. Obiectivitatea devine anticonservatoare, iar sofistul — purtătorul verbal și spontan al noului spirit, rod al tendințelor de urbanizare și liberalizare a vieții, în opoziție cu sobrietatea și imobilismul economiei agrare, unde distanța dintre stăpîn și sclav este absolută, dar și absolut acceptată, antagonismul însuși fiind învăluit de mitologie și încredere oarbă în destin : moralitate obiectivă.

Este un paradox că plebeul Socrate se înscrie, în această confruntare istorică, de partea imobilismului, căutînd o alternativă conservatoare la dizolu ția vechilor autorități, pe care o găsește în apriorismul *Ideii* și al *Binelui-în-sine*, dar nu poate fi pusă la îndoială neîncrederea sa față de *demos* și implicit față de sofiști, reprezentanții filozofi ai diverselor stări de spirit și ai curentelor de idei, care apăreau sub presiunea antagonismelor sociale și a luptelor pentru dominație. Platon tranșează net acest conflict, atribuindu-i lui Socrate, în *Republica*, rechizitoriul fără apel — în numele filozofiei ultragiate — împotriva sofiștilor, cînd spune că cei care aduc cel mai mare prejudiciu filozofiei sînt (nu cetățenii — cei din mulțime — care-i consideră pe filozofi inutili și chiar dăunători, căci aceștia o fac din neștiință sau resentiment ci) aceia care-și zic filozofi fără să fie; aceștia sînt *perverși*, dar nu-i vina filozofiei, pe care o dezonorează uzurpîndu-i respectul și influența[16]. Mai mult încă, sofistul este considerat, cel puțin pentru început, un oarecare *filo-dox* care nu ajunge la filozofie fiind corupt de ocupații mai atractive, de succes, bogăție, putere, iar „Toți acești particulari mercenari pe care poporul îi numește sofiști și-i privește ca pe rivalii săi, nu cultivă (predau) alte maxime decît acelea pe care poporul însuși le practică în adunările sale, și aceasta numesc ei înțelepciune"[17]. Dar, cea mai grea acuzație este aceea că: ..., „acești educatori și sofiști se impun prin forță cînd nu pot convinge prin argumente. Nu știi că ei pedepsesc pe acela care nu se lasă convins învinuindu-l de infamie, condamnîndu-l la amendă sau la moarte?"[18], marcîndu-se astfel ireductibilitatea divergențelor dintre Socrate și sofiști.

Se conturează, aici, așadar, o confruntare de proporții și semnificații pe care analiza lui Hegel le diluează pînă la suprimarea sensurilor lor reale, ceea ce i-a îngăduit subtilului gînditor să vadă o simplă trecere de la o treaptă la alta a dezvoltării istorice, nu numai legitimă dar și pe deplin transparentă, acolo unde tocmai această transparență era pusă în joc și subminată ca o expresie a ascuțirii antagonismelor, dar și a disimulării acestei ascuțiri, cînd fenomenul disimulării dominației, al diferențierii de avere și al ascuțirii antagonismelor apărea ca singura alternativă în vederea restaurării (aparente) a unui echilibru social, altfel minat, dar la care echilibru nici una din taberele în luptă nu putea renunța fără să grăbească dizolu ția internă și decăderea. Analitica lui Hegel vizează semnificația pentru spirit a controversei Socrate-Protagora, dar o

---

[13] *Ibidem*, p. 387.
[14] *Ibidem*, p. 388.
[15] *Ibidem*, p. 388.
[16] Platon, *Œuvres complètes*, Tome quatrième, *La République*, Garnier, Paris, p. 216 și urm.
[17] *Ibidem*, p. 220—221.
[18] *Ibidem*, p. 220.

restringe și alterează prin chiar această închidere înăuntrul spiritului, ca o coliziune de-sine cu-sine a spiritului însuși în dezvoltarea obiectiv-autonomă a momentelor sale. Din această perspectivă pînă și forma evident antagonică a confruntării Socrate-sofiști (Protagora) este diluată în raționalitatea unei succesiuni istorice, fiecare dintre cele două momente ale coliziunii deținîndu-și legitimitatea din substanța *timpului lor*, cu deosebirea că momentul socratic încheie ciclul : ,,descoperirea binelui nu fusese încă făcută de Socrate ; de acum vom avea la bază totdeauna binele, adevărul, ceea ce este pur'' [19].

Dar reducția operată de Hegel prin *închiderea înăuntrul spiritului* a coliziunii pe care o cercetează aici (Socrate-Protagora) afectează într-un plan mai larg întreaga problemă, iar de aici însuși raportul care se instituie în istorie între dinamica antagonismelor de clasă și înțelesul moralei ca activitate a subiectivității, predominată de subiectivitate.

Astfel, însuși principiul lui Protagora, căruia Platon și Hegel îi contrapun socraticul Bine-în-sine este mai întîi de factură ontologică pentru a putea fi reluat dintr-o perspectivă gnoseologică și, evident, axiologică. În orice caz, la Diogene Laertios el apare într-o formulare neechivocă sub acest raport : ,,Protagora a fost cel dintîi care a susținut că « cu privire la fiecare lucru există două raționamente, opuse unul altuia » și a fost cel dintîi care a argumentat în acest mod. A început chiar o scriere a sa astfel : « Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există, și a celor care nu există precum nu există »''. Și Laertios *continuă* : ,,El a *afirmat* că sufletul nu-i ceva deosebit de simțuri ... și că orice (este senzație) e adevărat. O altă lucrare a început-o așa : « În ce-i privește pe zei, n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există » ...[20].

Orientarea lui Protagora în confruntarea de idei a timpului este astfel clar determinată : 1. două raționamente, **opuse** unul altuia, cu privire la fiecare lucru neagă orice dogmă instaurată sau posibilă, cum ar fi de pildă aceea a existenței zeilor și cu atît mai mult a dogmei care atribuie zeilor statutul de *măsură a tuturor lucrurilor*, căci se poate aserta **opusul :** 2. omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există și a celor care nu există precum nu există. Interpretarea hegeliană pune în paranteze această conexiune de idei și păstrează numai raportul între 1. omul ca măsură nediferențiată valoric a lucrurilor și opțiunilor, cînd simplul său bun plac (omul sub impulsul nevoii sau al instinctului) este măsura, epoca eroică (gentilică) și 2. noul timp al emergenței valorilor, care contrapune nediferențierii anterioare un criteriu ne-empiric, el însuși devenit valoare supremă : binele (în-sine).

,,În această privință — scrie Hegel — Socrate se deosebește de sofiști, este chiar opusul lor. Aceștia spun că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce e încă nedeterminat ; e cuprinsă aici încă propria determinație a omului ; omul trebuie să facă scop din sine ; se cuprinde încă aici particularul. Și la Socrate găsim judecata că omul este măsura, dar omul ca gîndire ; acest lucru exprimat în mod obiectiv, este adevărul, binele'' [21].

Subtila interpretare hegeliană surprinde aici o dimensiune a mișcării istorice reale, altfel ascunsă, și de aceea veridică, seducătoare*. La o analiză mai cuprinzătoare, însă, apar deosebiri de sens între :

1. ceea ce este *nedeterminat* în principiul : omul este măsura tuturor lucrurilor și exprimînd, astfel, ,,o treaptă a culturii'' [23], timpurile eroice (arhaice), a căror moralitate consta ,,cum era în general cazul la popoarele antice — în faptul că moralitatea există ca natură morală (sittlich), ca universal dat, fără să fi avut forma convingerii individului, sălășluită în conștiința sa individuală, ci forma absolutului nemijlocit'' ; [24] ; și, de altă parte :

2. faptul evidențiat de Hegel că în principiul lui Protagora e cuprinsă încă **a.** ,,propria determinație a omului'', cînd deci omul **b.** ,,trebuie să facă scop din sine'', întrucît **c.** ,,se cuprinde încă aici particularul''.

În interpretarea lui Hegel sofiștii (Protagora) reiau necritic modul de a se raporta **nedeterminat** la sine al omului timpurilor homerice și încă înaintea acestora, cînd — cum a formulat încă mai drastic Marx — conștiința era ,,de turmă'', ca universal dat, avînd forma absolutului nemijlocit, fără să fi ajuns la ,,forma convingerii individului''. Or, avansînd principiul : omul ca măsură a tuturor lucrurilor, curentul sofist reprezentat de Protagora dă curs căutărilor celor mai noi ale timpului ; cînd — cum scrie Hegel — ,,această epocă apare ca o prăbușire iminentă sau care începe și nu este încă împiedicată în mersul ei'' [25]. O prăbușire

[19] Hegel, *loc. citat*, p. 385.
[20] *Loc. citat.*
[21] G. W. F. Hegel, *loc. citat*, p. 385.

* Este reluată aici, dintr-o perspectivă autocritic reconsiderată o ipoteză de interpretare elaborată încă sumar și unilateral în cercetări anterioare, dar a cărei expunere sintetică, în *Etica lui Kant* (1974), p. 224 și următoarele nu reclamă modificări de fond privind periodizarea preconizată pentru conceptul moralei.

[23] *Loc. cit.*, p. 385.
[24] *Loc. cit.*, p. 387.
[25] *Loc. cit.*, p. 386—387.

a universalului dat și instaurat, prăbușire iminentă (sau care începe și *nu este încă împiedicată în mersul ei* — această formulare spune ceva despre raportul filozofului față de epocă) care destramă, anulează climatul de securitate al moralității existînd ca *natură morală*, una cu instituția sacră a cetății și a legilor ei, căreia omul i se devota și care-l ocrotea în „forma absolutului nemijlocit". Dar, lăsat fără ocrotirea instituțiilor sacre, a cetății și a zeilor omul tinde — în spaima sa — să se întoarcă spre ceea ce-i rămîne, să recurgă la ceea ce-i rămîne, descoperindu-se astfel, în cele din urmă, pe sine-însuși ca măsură a tuturor lucrurilor, dar mai ales instituindu-și această perspectivă în planul aspirațiilor sale, cînd ca vis sau iluzie, cînd ca lozincă de luptă, cînd — în sfîrșit, ca ipoteză explicativă, așa cum apare la sofiști, și indicînd astfel — în opoziție cu presupoziția hegeliană — nu *nedeterminatul*, ci vizarea unei determinări, un punct fix, un reper în haosul și dezorientarea unui climat de prăbușire iminentă, „sau care începe și nu este încă împiedicată în mersul ei". Un reper care poate constitui și deschide o altă perspectivă eliberîndu-l pe om de unilateralitatea anterioară, încrederea oarbă în destin, de pasivitate, împăcarea cu suferința și cu spaima în fața vieții. Dar, tocmai printr-o asemenea deschidere posibilă își capătă sensul lor conotațiile lui Hegel:

a. propria determinație a omului

b. omul pus-gîndit-resimțit ca scop în sine

c. cuprinderea sau păstrarea particularului,

care — toate — dau contur și semnificație valorică omului ca om, ca ființă nu numai reală, cea mai reală *(ens realissimum)*, dar și situată în centrul existenței ca scop în sine, față de care toate celelalte sînt — evident — numai mijloace. Iar, aici, cuprinderea sau păstrarea particularului constituie tocmai această recentrare asupra omului viu și concret, sensibil, cu nevoi și aspirații, deci **nu** *o notă a nedeterminatului*, cum vede Hegel. Ci — mai curînd dimpotrivă — o determinație nouă, principiu al unui demers emancipator, replică pozitivă și opusă la dizolvarea anterioară a individualității în neidentitatea de sine a însului în uniformitatea (discontinuă și ea) a universalului ca cetate și istorie, care îl ținea pe om în neștirea propriei sale nerecunoașteri și nulități existențiale.

Încît, Hegel, prin suprimarea diferențelor dintre 1. epoca universalului dat (absolutul nemijlocit), deci nedeterminare-de-sine a omului și 2. epoca determinației-de-sine a omului, omul ca scop, cuprinderea particularului, modifică termenii reali ai opoziției dintre principiul „omului" și principiul „binelui" atribuind celui dintîi contrariul a ceea ce afirmă: absența sau indistincția conștiinței de-sine a omului, cînd tocmai această conștiință era pe cale să se determine într-o viziune de-sine **globală** a omului: omul ca măsură. Totodată, trecînd întreaga autodescoperire de sine a omului numai de partea distingerii binelui socratic, binele-în-sine, ca designînd abia și numai sub această formă (închisă înăuntrul purei subiectivități) semnificația acelor secole de cotitură în mersul istoriei, Hegel preia necritic orientarea istoric și local-politic determinată a demersului filozofic platonian împotriva sofiștilor și atribuie soluției socratice, care învăluie în subiectivitate și reduce la subiectivitate întreaga problemă, meritul de a fi originat întregul curs al dezvoltării ulterioare a conștiinței și prin aceasta a lumii.

Hegel dă curs, în analiza sa, adevărului istoric, descoperind aici un punct de cotitură al dezvoltării ulterioare a civilizației. „În conștiința generală, în spiritul poporului căruia aparținea Socrate, vedem convertindu-se moralitatea obiectivă (Sittlichkeit) în morală subiectivă (Moralität); Socrate stă în fruntea acestei prefaceri ca o conștiință a ei. Spiritul lumii începe aici o cotitură pe care mai tîrziu el a înfăptuit-o complet ... Aici începe reflexia conștiinței în sine însăși, începe știința conștiinței de sine ca atare, știința că ea este esența sau, dacă vrem, într-o formă mai neevoluată, mai sensibilă, că Dumnezeu îmbracă forma umană" [26].

Este, evident, un adevăr al istoriei, dar un adevăr — **sublimat în antinomia subiectivă bine-rău** — al antagonismelor de clasă.

Căci mersul lumii reale începe într-adevăr aici o cotitură „pe care mai tîrziu a înfăptuit-o complet" în procesul dezvoltării antagonismelor de clasă și consolidînd, pe temeiul acestora și sub înrîurirea lor, convertirea moralei obiective în morală subiectivă și ipostazierea acesteia ca **morală-în-sine,** cu categoriile ei privilegiate: bine-rău, datorie-dorință, care centrează în acest loc, prin substituție, **cauza** antagonismelor și a relelor lumii, dar disimulînd și legitimînd — prin aceasta — atît antagonismele, exploatarea și dominația, cît și suferința, marea suferință a lumii pe care s-a ridicat civilizația și s-a înfăptuit complet morala acesteia, ca morală a suferinței.

III. MORALA CA NELINIȘTE ȘI SUFERINȚĂ, CA NEPUTINȚĂ ȘI PENITENȚĂ

„Deci această reîntoarcere în sine a conștiinței înseamnă izolarea însului, înseamnă crimă..." [27]

[26] Hegel, *loc. cit.*, p. 386.
[27] Hegel, *loc. cit.*, p. 388.

„Avem aici două puteri care păşesc una împotriva celeilalte ..., vedea bine Hegel. În această confruntare de putere şi de principii, Hegel putea spune — după mai bine de două milenii — că principiul socratic „este rodul pomului cunoaşterii binelui şi răului, fructul cunoaşterii prin sine, adică al raţiunii: principiu universal al filozofiei pentru toate timpurile ce vor urma".

Dar, acest principiu universal al filozofiei *pentru toate timpurile ce vor urma* înseamnă **izolarea insului,** iar de aici înseamnă **crimă,** după cum surprinde Hegel însuşi şi această izolare a insului în adîncul subiectivităţii sale, pe care o legitimează şi disimulează totodată principiul socratic, se instituie ca efectul cel mai adînc implantat în densitatea subiectivităţii umane, sub impulsul continuu reluat şi amplificat al antagonismelor de clasă, al exploatării şi *dominaţiei*. Căci, nu va fi suficient să se observe — cu Hegel — că „Această reîntoarcere în sine este cea mai înaltă înflorire a spiritului grec, întrucît ea nu mai înseamnă [simpla] existenţă a moravurilor, ci conştiinţa vie a lor..."[28]; va mai fi necesar să se adauge interogaţia asupra sensului, sau încă mai precis: asupra funcţiei care revine acestei ridicări la conştiinţă vie a moravurilor, „conştiinţă care are încă acelaşi conţinut", dar „această reîntoarcere este acum pe punctul de a părăsi acest conţinut şi de a se afirma pe sine ca conştiinţă abstractă, fără acest conţinut şi împotriva lui"[29].

Această laborioasă demonstraţie vizînd legitimarea unei autonomii a conştiinţei, apărută pe fondul divorţului real dintre conştiinţă şi existenţă, absolvă existenţa de orice răspundere pentru *destinul uman*, punînd-o în întregime în planul conştiinţei. De la faptul că „şi-a făcut apariţia incertitudinea cu privire la legile existente, ca existente"; că „a început să se clatine ceea ce era considerat drept existent", **incertitudinea** şi **clătinarea** existentului sînt convertite în planul conştiinţei ca incertitudini şi clătinări ale acesteia. „Şi la Socrate găsim judecata că omul este măsura, dar omul ca gîndire"[30]. Prin această punere a omului ca gîndire, în opoziţie cu omul ca fiinţare, ca existenţă globală, incertitudinea şi clătinarea vieţii sale, durerea, suferinţa, ca şi satisfacţia, plăcerea, bucuria nu mai sînt ceea ce par, ele par numai a fi ceea ce sînt, căci ţin de „reflecţia conştiinţei în sine însăşi", care ştie că „ea este esenţa." Astfel „conştiinţa scoate din sine însăşi ceea ce este adevărul şi din ea trebuie să-l scoată. Aceasta este *principiul* libertăţii subiective: întoarcerea conştiinţei în sine însăşi"[31].

Dar, această reîntoarcere în sine a conştiinţei „înseamnă izolarea insului", ceea ce revine la a spune că destrămarea relaţiilor existente, subminarea acestora, au ca efect durabil această izolare, care este în fond distanţarea indivizilor prin diferenţierea intereselor şi dezvoltarea acestei diferenţieri între pături (stări) sociale şi înăuntrul acestora, între indivizi, ca opoziţie, divergenţă, concurenţă şi conflict. Izolarea insului este retragere, închidere în spaţiul intereselor proprii, adversitate, cînd nimeni nu-şi mai află ocrotirea în instituţiile tradiţionale, nici liniştea în neliniştea universală, căutînd un refugiu sigur, iluzia unui refugiu sigur în această întoarcere în sine însăşi a conştiinţei, ca principiu al libertăţii subiective. Nu e o premeditare, aici; nu e o soluţie salvatoare, ci **o servitute** într-un timp cînd mersul evenimentelor pregătise şi alimenta, ca o expresie a ascuţirii antagonismelor, această alternativă ca posibilitate de împăcare cu restriştea timpului, de explicare şi mai ales de integrare în noul curs existenţial. Socrate reprezintă, la Platon, ca şi la Hegel, înţelepciunea vie a acestui timp care vizează să se conserve, să-şi păstreze valorile, dacă existenţa însăşi e pe cale de dizoluţie, dar acestea sînt valorile unei existenţe în dizoluţie, iar de aici întreaga **reevaluare socratică a înţelesului virtuţii,** reluată în aproape toate dialogurile platoniene, dar deosebit în Menon, Gorgias, Protagoras, atribuindu-i *notele unei ştiinţe (cunoaşteri)* şi punînd-o astfel în rîndurile celor ce pot fi învăţate, ca ţinînd de libertatea subiectivă (omul ca gîndire) şi nu de vreun alt principiu existenţial, empiric, subordonat sensibilităţii *nevoilor* şi plăcerii. Virtutea, chiar cînd este descrisă sub una din laturile ei practice, este localizată în spaţiul conştiinţei ca atare, unde se află apriori, de unde coboară pentru a rîndui stările lumii. „Îl vedem pe Socrate învăţînd pe fiecare să găsească acest universal, acest absolut în conştiinţă, ca esenţă nemijlocită a sa. Vedem cum, la Socrate, legea, adevărul şi binele, care mai înainte erau prezente ca ceva existent, ceva ce este, se reîntorc în conştiinţă"[32]. E o luptă cu dizoluţia moravurilor tradiţionale de pe această nouă poziţie; o luptă împotriva noului curs — negoţ, bani, călătorii, belşug, averi, gustul plăcerilor — care îmbracă într-o haină de puritate şi renunţare, de viaţă sobră şi devoţiune spirituală întreagă această retranşare pe poziţiile subiectivităţii, ca o întoarcere gravă acasă, la origini, în faţa agresivităţii timpului şi a adversităţii oamenilor, a orbirii şi vulgarităţii din cetate.

Dar lupta nu se mai dă, direct, pentru recucerirea teritoriului pierdut, ci chiar în reduta subiectivităţii împotriva propriilor

[28] *Ibidem*, p. 387
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibid.*, p. 385.
[31] *Ibid.*, p. 386.
[32] Hegel, *loc. cit.*, p. 386.

sale coliziuni, ca entitate abstractă, supusă disecției intelectuale și ipotezelor sau teoremelor privind ipostazele posibile și dezirabile ale virtuții, adevărate exerciții de virtuozitate cazuistică, de strategii victorioase și invincibile într-un nou cîmp de luptă care se substituie condițiilor anarhice ale realității conflictuale și oferă, odată cu iluzia acestei soluții seducătoare, puterea de înrîurire practică a iluziei, dar implantînd totodată în ordinea vieții reale această **praetică substitutivă** decurgînd direct din logica antagonismelor sociale și devenind instrumentul, unul din instrumentele acesteia : morala subiectivă sau pur și simplu **Morala.** Devenind morala ca sinonim al virtuții, morala ca travaliu asupra sensibilității nărăvașe a omului, ca auto-modelare de sine dintr-o perspectivă ascetică a suferinței care fortifică, a muceniciei care înnobilează, a sărăciei care sfințește și fericește, a abstinenței care satisface mai mult decît saţietatea, a împăcării cu existentul care liniștește sufletul împotriva neliniștii care însoțește orice năzuință sau aspirație lumească. Lumescul însuși devine, treptat, o înjosire, desfrîu, sodomie. Materia practică a moravurilor este, astfel, decantată în instanță originară autonomă instituind legile virtuții, valorile, datoriile și exercitînd funcția unui directorat suprem de conștiință care veghează dinăuntrul fiecăruia, e ursit să vegheze, e o veghe sacră, asupra stărilor de ascultare și încălcare, ocrotind, aducînd laude sau blamînd, iertînd sau dînd pedepse, situînd omul într-un raport de vinovăție abstractă dar insolubilă, care îi cultivă și întreține disponibilitatea la penitență și umilință.

Întreaga terminologie socratică dă curs acestei metamorfoze infiltrînd în fiecare detaliu al vieții principiul anteriorității unei însușiri sufletești ca condiție a unei practici corespunzătoare în viața domestică sau în cetate. Aparent, ceea ce se vizează ca ultimă instanță rămîne existența publică și relațiile private exterioare-de-sine ale omului. Dar, aceasta numai aparent, întrucît totul este ante-condiționat, ca bine sau rău, de pregătirea sufletului întru bine sau rău, de virtute ca fiind esența și decizînd dintr-un început, virtute în sine, de binele sau răul care se săvîrșește în cetate sau în domesticitate. Numai după ce vom fi practicat astfel virtutea — spune Socrate în finalul lui *Gorgias* — „numai atunci, dacă considerăm că este necesar, ne vom ocupa cu treburile cetății, sau cu orice altceva ni se pare nimerit..." [33]. Izolarea insului și scufundarea sa în sine devine condiția ridicării sale la virtute : a fi pe deplin un om bun, și devenind pe această cale introspectivă bun (pe deplin) „el împlinește binele și frumosul în toate acțiunile lui ; împlinind binele este senin și fericit, în timp ce omul nemernic, care săvîrșește numai rele, este nefericit... [acesta] este neînfrînatul... iată ce susțin eu că este adevărat. Dacă am dreptate, atunci... cine vrea să fie fericit trebuie să dorească și să practice înțelepciunea, iar de nestăpînire să fugim cu toții, cît ne țin picioarele, ferindu-ne cu cea mai mare grije să ajungem a da socoteală ; iar dacă ajungem totuși în această situație... neapărat să o facem, primindu-ne pedeapsa, dacă vrem să fim fericiți. Aceasta este, după mine, **scopul** (subl. mea — N. B.) pe care trebuie să-l avem în vedere cît trăim... [urmînd ca] cel ce tinde spre fericire ... să nu îngăduie pasiunilor să se dezlănțuie, nici să încerce împlinirea lor, ceea ce ar însemna un rău nemărginit și un trai de om nelegiuit" [34].

Izolarea insului, așadar, din exterioară devine interioară, din fortuită — opțiune, din neliniște — liniște, din suferință — bucurie, din eșec — împlinire, din păcat — ispășire. Scopul vieții însăși este această stare de veghe împotriva vieții însăși, a omului împotriva sa, punîndu-și înțelepciunea în luptă cu pasiunea (dezidența omului cu sine însuși — Fourier), dublată de teama căderii în nestăpînirea pasiunilor, lăsîndu-le fie să se dezlănțuie, fie să se împlinească, fie și numai aspirînd la împlinirea lor, ferindu-se fiecare să ajungă a da socoteală, această stare de frică, fereală fiind chiar condiția puterii de opoziție față de pasiuni, dorințe sau năzuințe, iar căutarea și acceptarea pedepsei — în cazul în care se ajunge totuși să se fi *încercat* împlinirea unei pasiuni — condiția ultimă a răscumpărării și salvării. Într-un cuvînt : fericirea.

Hegel va fi observat corect că „spiritul lumii" începe aici o cotitură, pe care mai tîrziu a înfăptuit-o complet, dacă nu se trece cu vederea faptul că nu numai orientarea generală a acestei *cotituri*, dar pînă și principiile pe care le elaborează, pînă și structura întemeierii și interacțiunii lor în unitatea unui mecanism logic coerent vor fi preluate în secolele următoare de amplul curent al filozofiei stoice, iar de aici în textele sfinților părinți, cu nuanțări și corectări, în elaborări în același timp mai ample, dar mai rafinat și mai premeditat disimulate, dictate de evoluția antagonismelor de clasă, de polarizarea forțelor sociale care se confruntau și de experiența maturizată a curentelor filozofice succesive.

Astfel „Stoicismul, întrucît se străduie să devină conștiința intelectuală, morală și religioasă a unei noi civilizații — scrie Emile Bréhier — este în mod esențial o operă de sinteză, de adaptare și conciliere. Stoicismul excelează prin a găsi, în temele filozofice și religioase ale trecutului, ceea ce poate fi

[33] Platon. *Opere*, vol. I, p. 393.

[34] Platon, *loc. cit.*, p. 370.

utilizabil în condițiile noi ale vieții sociale... Originalitatea sa nu constă în invenția de teme filozofice noi, ci în utilizarea temelor vechi pentru a-i crea omului o viață spirituală" [35].

Ceea ce se oferă atenției în acest context este faptul că modelul de morală subiectivizată *(cotitura socratică)* este asimilat de secolele următoare sub forma unui *cod de virtuți*, vulgarizat pentru nevoile variatelor forme succesive de inițiere (învățătură) ale epocii, un fel de catehism învățat pe dinafară, cum scrie Bréhier citindu-l pe Epictet. El este supus corectivelor dictate de împrejurări și de orientarea claselor care îl asimilau, de noile proporții ale vieții sociale în epoca romană și de noile ei preocupări, *cum ar fi* : spirit practic, recrudescența înclinațiilor religioase, dezvoltarea științelor pozitive [36].

Or, stoicismul în forma sa veche nu răspunde decît imperfect acestor nevoi noi, fie că definea viața spirituală la nivelul său cel mai înalt, neglijînd detaliile complexe ale vieții practice, fie că ideea unei vieți a sufletului, independentă de corp, avea o influență insuficient de profundă asupra concepției sale despre destinul omului. De aici, explică Bréhier, revenirea la Platon, la dualismul din *Fedon*, care atribuia sufletului și vieții sufletești independente de corp o valoare de prin ordin și, datorită **dualismului** pe care îl introduce în sufletul însuși, între inteligență și sensibilitate. Aceste căutări și reveniri sînt atribuite împrejurărilor noi, căci „poate nu a existat nici o epocă în care conștiința intelectuală și morală să fie mai derutată și neliniștită.... Problema urgentă care se impunea oamenilor acelui timp era, deci problema în mod esențial practică de a fixa conștiințele și de a da un centru vieții morale" [37]. Astfel, împrejurările noi reproduc în esență același cadru problematic, decurgînd din mersul antagonismelor sociale și din instabilitatea, vulnerabilitatea, nesiguranța condiției umane sub efectul luptelor sociale, al foametei și sărăciei, al contrastului dintre bogat și pauper, dintre avuție și muncă, dintre politica războaielor de cucerire și ducerea războaielor, dintre comandant și soldat, dintre comandă și supunere, dintre libertate și servitute, în ultimă instanță dintre ceea ce vizează omul și destinul său, dintre travaliul său și rezultat, dintre prezent și viitor în condițiile cînd hazardul naturii este amplificat de cel al istoriei, iar cel al istoriei de adversitatea, agresivitatea și suferința vieții cotidiene ca prezență suprimată (cînd neaparentă, cînd aparentă) a antagonismelor sociale. Condiția umană se conturează ca stare în suferință. Și, dacă nu poate fi înlăturată contradicția societate (om) — natură ca fiind o cauză perpetuă a efectului de suferință umană (durere fizică, boală, naufragiu, inundație, cataclism și nu în ultimul rînd moartea însăși în toate ipostazele ei), se poate totuși observa că reflexia umană, încă arhaică, metamorfozează și asimilează acest raport într-o perspectivă mai curînd *optimistă*, cum observă Mircea Eliade cu privire la efectul fazelor lunii asupra elaborării concepțiilor ciclice, care pot fi găsite în apocalipsele și antropogoniile arhaice. Chiar potopul și inundațiile apar ca punînd capăt unei omeniri epuizate și păcătoase, o nouă omenire regenerată luîndu-i locul, în mod obișnuit descinzînd dintr-un strămoș mitic salvat de la catastrofă, sau dintr-un animal lunar. „De fapt, acest optimism se reduce la conștiința *normalității* catastrofei ciclice, la certitudinea că acesta are un *sens* și mai ales că ea nu este niciodată *definitivă*" [38].

În istorie, această asimilare cu sens optimist întîmpină dificultăți, este încălcată și descurajată nu numai de lipsa de simetrie, ciclicitate, a raportului dintre calamitate și regenerare în mersul antagonismelor sociale, ci pentru că momentul regenerării — care ar atribui calamităților sociale un *sens* posibil — nu este vizibil și nu poate fi receptat, chiar cînd există, iar ceea ce este vizibil și poate fi receptat se conturează de fiecare dată ca o accentuare a dezordinei, nesiguranței, lipsurilor și suferinței, iar de aici la o confruntare cu suferința și la emergența relativ simultană a două tendințe :

1. de ripostă sau rebeliune împotriva condițiilor care fac din suferință destinul implacabil al omului ; și

2. de legitimare a suferinței și de împăcare cu rigorile ei, de ridicare prin virtute dincolo de suferință și de canalizare pe acest făgaș a oricărei riposte sau rebeliuni, care nu ar face decît s-o agraveze.

Problema nu este, evident, nouă, dar ea deschide o perspectivă mai puțin frecventată asupra interacțiunii dintre efectele antagonismelor sociale și însuși conceptul moralei, derivînd din funcția care îi revine, cînd prin spontana mijlocire a moravurilor, cînd prin aceea reflexivă a filozofiei sau/ și a religiei, căreia inițiativa socratică îi dă curs și pe care o fundamentează la nivelul gîndului.

S-a observat că fiind un merit al creștinismului de a fi valorizat suferința, de a fi transformat durerea dintr-o stare negativă într-o experiență cu conținut spiritual pozitiv [39]. S-a

---

[35] *Stoicii*, Gallimard, 1962, Introducere la stoicism, p. LXII.

[36] *Stoicii*, p. LXIV.

[37] *Idem*, p. LXV.

[38] Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, Idées, p. 106—107.

[39] *Ibidem*, p. 114. Această afirmație este corespunzătoare — notează M. Eliade — în măsura în care este vorba de „o *valorizare* a suferinței și chiar de o *căutare* a durerii pentru

acordat, însă, o mult mai mică atenție atît cauzelor care au determinat această trecere de la căutarea unei explicații în măsură să atenueze gravitatea suferinței, întrucît este firească, naturală, *normală*, la ridicarea ei ca valoare pozitivă, fie ca mijloc de răscumpărare a vinovăției mitice a omului, sau a unor încălcări în respectarea *normalității*, fie ca exercițiu, ca deprindere activă a omului cu condiția sa, care e însăși suferința, durerea, vinovăția, umilința, cînd — deci — liniștea și fericirea la care aspiră fiecare nu pot rezulta decît din exercițiul trăirii în suferință ca fiind împăcarea omului cu condiția sa și liniștea, echilibrul netulburat al acestei împăcări. Această situare a suferinței ca *valoare pozitivă*, acreditarea voinței ca bine moral devine implicația cea mai profundă a moralei, instaurată de dihotomia subiectivității (sufletului) între rațiune și sensibilitate, bine-rău, datorie-dorință, cînd binele însuși — *binele-în-sine* — nu poate fi întotdeauna decît un rău mai mic, o suferință înțeleasă și acceptată, în raport cu un rău mai mare, o suferință neînțeleasă și neacceptată. Răul e în om, nu în istorie, și este în societate, în evenimente, întrucît este în oamenii care fie le inițiază, fie le săvîrșesc. Iar ei nu pot fi buni decît prin exercițiul și trăirea suferinței, deci binele e condiționat de suferință, răul fiind astfel cauza posibilității binelui. Încă la Socrate, apoi mai explicit încă la stoici și în creștinism această intercondiționare a binelui prin rău, a fericirii prin suferință sau a înălțării prin cădere se dezvoltă ca fiind criteriul de semnificație al tuturor categoriilor moralei și al principiilor ei. Tot răul înspre bine, se spune. Tot binele din rău. Ceea ce se vizează ca pozitiv se definește prin contrariul său. Tot de aici caracterul dominant și esențial interdicțional și represiv al moralei. Ceea ce prevalează sînt datoriile și orice proiectare a unui *bine* se traduce prin stipularea unei noi servituți, binele fiind fața surîzătoare a datoriei, după cum răul echivalează cu dorința, încît în confruntarea dintre drepturi și datorii, ceea ce este dreptul omului apare compromis, ca dorință și rău, prin chiar acest joc de privilegiere morală și înaltă pretuire a datoriei, în raport de care ceea ce ar fi să fie dreptul omului vine pe un loc secund, tolerat în umbra și în subordinea celui dintîi.

E o simetrie lăuntrică între 1. ridicarea suferinței la valoare pozitivă și — în această logică — adeziunea la suferință, căutarea suferinței pentru calitățile ei moral-izbăvitoare — și 2. privilegierea datoriei în detrimentul dreptului, care stă — în această simetrie — în locul secund, de partea negativității, ca și răul sau dorința.

Și e o simetrie lăuntrică neaparentă, care transpare tîrziu în istorie, între 1. privilegierea naivă a omului, așa cum apărea ea în principiul lui Protagora : **omul** ca măsură, și afirmarea — pe această cale — a trebuințelor și nevoilor sale ca drepturi legitime ; și — în sens opus — 2. cotitura socratică care suprimă principiul **omul** substituindu-i principiul **binele** ca măsură, cînd omul real — cum spune Hegel — este negat de „omul ca gîndire", inaugurîndu-se astfel această transcendere a antagonismului social într-un antagonism al subiectivității omului și instituindu-se în acest proces de transcenderi succesive miracolul unei morale care preconizează, prin simpla sa situare și rezonanță, înainte chiar de a-și invoca principiile și normele, acea **izolare** a **insului** pe care a intuit-o Hegel, izolare care este înstrăinare de sine prin apologia binelui-în-sine și este dezumanizare prin apologia datoriei de a face un bine-în-sine (fiat justitia — pereat mundus), a datoriei de a suferi pentru binele-în-sine, datoria de a se dezice astfel de sine însuși ca ispășire și fericire prin suferințe. E un proces straniu, greu de înțeles, mai greu însă de acceptat pentru raționalitatea adînc pătrunzătoare a contemporaneității. Dar această stranietate explică tocmai fenomenul de necontestat al adaptării milenare a omului la condiția sa suferindă, la exploatare, inegalitate și tirania dominației, în care răstimpurile de răscoală și revoluție exprimă neîmpăcarea omului cu servitutea condiției sale, negativitatea, tendința mereu reluată a emancipării, dar reinstaurarea de fiecare dată a unor noi raporturi de dominație, la care participă efectul de servitute al moralei însăși, morală a acceptării și suferinței, restabilește echilibrul, reprimă pînă la des-ființare imaginea de-sine a omului ca măsură, ca scop, punînd-o sub blamul sacrilegiului și restaurează imperiul calm al suferinței și umilinței ca înțelepciune și fericire pe măsura condiție umane.

---

calitățile sale de salvare. Dar dacă omenirea precreștină n-a căutat suferința și n-a valorizat-o (în afara unor rare excepții) ca un instrument de purificare și de ridicare spirituală, ea nu a considerat-o niciodată ca *lipsită de semnificație*. Noi vorbim aici, evident, de suferință ca *eveniment*, ca *fapt istoric*, de suferința provocată de o catastrofă cosmică (secetă, înundație, furtună etc.), o invazie (incendiu, sclavie, umilire etc.) sau injustițiile sociale etc."

Structura acestei morale, care este morala dominantă a procesului civilizator, urmează a fi îndelung sondată și cu minuție cercetată pentru a descifra contradicția profundă pe care o poartă: aceea de a fi generat și întreținut, o dată cu demersul civilizator și ca o condiție de posibilitate a acestuia, înstrăinarea de sine și dezumanizarea ca pierdere a sensului uman — omul ca măsură și scop în demersul civilizator. Dar e puțină îndoială că tocmai această dualitate a sensurilor contrarii își află izvorul în antagonismul forțelor sociale care și-au modelat o structură adaptată și de adaptare a stării morale, cînd spontan, în focul luptelor și al raporturilor de forță, cînd lucrînd îndelung la cristalizarea și rafinarea punctelor de rezistență ale subiectivității umane la condițiile istoriei, cînd — în sfîrșit — dînd curs și raționalizînd procesul obiectiv de strivire a individualității de către accidental, ca premiză a *dominației* și ca condiție de exercitare a acesteia.

IV. Morala ca demers emancipator

„Trebuie, realmente, să așezăm și din acest punct de vedere relațiile din societatea noastră pe o bază nouă, să ne asumăm răspunderea directă a activității de educație și formare a oamenilor și să renunțăm la metodele represive" [40].

Complexitatea extremă a medierilor care fac din antagonismul de clasă **materia primă universală a moralei,** ducînd pînă la modelarea sensibilității umane însăși („Acestea sînt instinctele și trebuințele unor indivizi formați în societatea antagonistă" —Marcuse[41]) aduce în planul din față al *teoriei etice contemporane* problema extrem de dificilă a descifrării acestei încifrări ca demers evident teoretic, dar teoretic în sensul anticipării unei practici și al participării teoretice la o practică a ieșirii din labirintul nodului de contradicții al moralei istorice, care o situează în arsenalul instrumentelor, de o infinită subtilitate, ale exploatării și dominației. „Ce eroare colosală — scria Marx — să fii nevoit să recunoști și să sancționezi *în drepturile omului* societatea burgheză modernă, societatea industriei, a concurenței generale, a intereselor private care își urmăresc nestingherit scopurile, societatea anarhiei, a individualității naturale și spirituale înstrăinate de sine și în același timp să vrei să anulezi după aceea în persoana unor indivizi izolați *manifestările de viață* ale acestei societăți ..." [42]. Reproșul acestei „erori colosale" îl adresa Marx lui Robespierre și Saint Just, acestor titani. Ce eroare colosală — s-ar putea în acest sens relua starea de uimire și perplexitate a lui Marx — să rămîi prizonierul conceptului multimilenar al moralei, din perspectiva unei analitici care dezvăluie critic misterul instituirii antagonismelor de clasă și al *efectelor de mutilare* a relațiilor umane, ba chiar a trebuințelor umane elementare, sub acțiunea acestora. Dar, cum problema ca atare a rămas încă în afara interogației teoretice marxiste contemporane, atribuindu-i-se moralei numai mișcarea în derivă de-a lungul istoriei, prin schimbarea simplă a înțelesului noțiunilor de bine și rău (cu introducerea corectivelor de rigoare la nivelul principiilor și al normelor) conceptul însuși, *modul de înțelegere a moralei* și a sensului său social, natura funcționalității moralei par a nu fi tulburat prea mult liniștea criticii, după cum rezultă din această formulare: „Este în general cunoscut că dominația omului asupra instinctelor, afectelor etc. sale constituie problema principală pentru orice existență a moralității, începînd de la obișnuință și tradiție pînă la cele mai înalte forme ale eticii" [43].

Ceea ce poate să surprindă aici, și surprinde, este absolutul acestei certitudini, absența oricărei interogații, această liniște a conștiinței critice în fața a ceea ce „este în general cunoscut"; anume că dominația omului asupra instinctelor, afectelor etc. (acest **etc.** este iarăși de mare importanță, căci nu este indiferent ce s-ar mai putea adăuga după instincte și afecte, la această zonă destinată dominației veșnice) — așadar, că **dominația** aceasta constituie problema principală pentru **orice** existență a moralității, începînd de la obișnuință pînă la **cele mai înalte** forme ale eticii. Nu este ușor, evident, să treci prin furcile caudine ale acestei dificultăți de fond, pe care cercetarea de față vizează, tocmai, s-o aducă sub conul de lumină al criticii. Dar, dacă urmează să fie validat acest raport de dominație

---

[40] „Scînteia", 30 iunie 1977, *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la încheierea lucrărilor plenarei C. C. al P.C.R.*

[41] H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, București, Edit. politică, 1977, p. 167.

[42] K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1958, p. 137.

[43] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 216.

al raţiunii faţă de afecte, raţiunea fiind singură propriul ei judecător şi totodată executorul sentinţelor sale, se validează implicit încătuşarea — din raţiune, prin raţiune — a fiinţării umane întrucît e vie, sensibilă pulsînd de afectivitate în densitatea întregii sfere a trăirilor sale, ceea ce ar confirma morala în postura unui instrument absolut de dominaţie a omului, nelăsînd pentru ipoteza — totuşi demnă de luat în seamă — a libertăţii şi emancipării umane ca suprimare a dominaţiei, decît alternativa non-moralităţii, ca disfuncţională într-un univers uman emancipat. Sau, altfel spus, dacă morala este dominaţie, dominaţia este morală şi non-moralitatea devine condiţia non-dominaţiei şi a emancipării. Dincolo de acest joc (speculativ) al demonstraţiei prin absurd, se întrevede aici, cel puţin, că vechiul concept al moralei, aşa cum a rezultat el ca produs contradictoriu al antagonismelor de clasă este el însuşi o emanaţie a acestora, întrucît nu poate fi gîndit în afara unei relaţii universale de dominaţie, în afara dualismului suflet-corp, raţiune-afecte, bine-rău, dedublare care introduce în planul subiectivităţii, în toate celulele ei vii, starea antagonică a societăţii, binele (bine-în-sine) fiind semnul echilibrului raţional al acestei stări antagonice, răul-dezechilibrul, iar victoria mereu celebrată a binelui — restabilirea echilibrului, întoarcerea fiului rătăcitor.

Tema e vastă, dar nu abstractă şi e teoretică, dar din perspectiva nevoilor practicii socialismului, care o impune la ordinea de zi. Căci, în cea din urmă instanţă, adevărata mare problemă a socialismului este gradul de adeziune globală, în acelaşi timp raţională şi afectivă a omului la căutările şi iniţiativele sale revoluţionare, pe parcursul cărora omul se realizează ca om şi îşi realizează propria sa emancipare, iar cursul însuşi al acestei emancipări, împlinirea trebuinţelor sale — care o înfăptuieşte, instituie prin chiar acest fapt o altă înţelegere-de-sine şi o altă simţire-de-sine, care fac anacronică şi — cu timpul — conservatoare orice morală de dominare.

Căci, în fond, orice morală de dominare are un sens represiv şi acţionează ca un demers dezumanizant, suprimînd valoarea în sine a individualităţii şi personalităţii individuale a omului în numele unui substitut de valoare : binele (în sine), care se opune în mod abstract şi religios omului, îi desconsideră existenţa sensibilă, i-o mutilează şi striveşte sub semnul numai aparent înalt al datoriei împlinite. Socialismul cutează, pe temeiul unui proces istoric de depăşire a antagonismelor de clasă, să înfrunte şi să sfideze nu numai teoretic, dar practic (evident tatonînd, experimentînd) această destituire istorică a omului individual din poziţia lui de subiect şi de obiect, de iniţiator şi de scop, propunîndu-şi să situeze omul în centrul iniţiativei sale, ca scop-în-sine însuşi, *niciodată numai ca mijloc*, al acţiunii istorice. Omul ca fiinţă socială, cum formulează Programul P.C.R.[44], se defineşte ca proiect la antipodul „insului izolat" de adversitatea antagonismelor sociale şi la antipodul „dizidenţei cu sine a omului". Se vizează, în fond, o reconstrucţie a conceptului de om, în acelaşi timp total — încurajat să fie deschis ceea ce este, neruşinîndu-se de sine ca de o fiinţă a păcatului — şi **centru de iniţiativă** în sens gramscian. Omul se reinstituie, în acest sens ca măsură. Esenţa acestui proiect este evident profund înnoitoare, dinamică şi revoluţionară. Dar ţine, ca şi orice mare cutezanţă a oamenilor, de lucrarea răbdătoare a poporului asupra sa însuşi, modelîndu-şi propria sa înţelegere de sine pe calea valorizării mereu mai înalte a demnităţii fiinţării umane la nivelul fiecărei individualităţi, căci demnitatea unui popor stă în demnitatea individualizată a fiecăruia, după cum încrederea sa în sine şi eliberarea de idolii care îl domină şi paralizează este simetrică cu încrederea în forţele proprii şi în gîndirea proprie a fiecărui individ. „Activitatea ideologică-educativă — indică în acest sens Programul P. C. R. — trebuie să fie pătrunsă de spiritul umanist al concepţiei noastre revoluţionare, să pună în centrul ei omul"[45]. Proiectul umanist al socialismului este condiţionat de această punere a omului în centrul său, a omului concret, total, sensibil, individual şi individualizat, nu a unui bine abstract, centrînd asupra acestui scop esenţial al său dezvoltarea întregului climat moral-spiritual al socialismului, vizînd în acest spirit reconstrucţia dinăuntru a etosului său. Proiectul e amplu şi lucrarea lui de mare profunzime revoluţionară. Omului întors în sine şi mutilat în această diformitate istorică a dezvoltării sale în condiţiile antagonismelor de clasă, ins izolat, pierdut, înfricoşat, neputincios sub destin, i se deschide drumul reconvertirii sale la un sens uman a fiinţării, pe care îl originează abia acum prin experimentările treptate şi cutezătoare ale socialismului, dar al căror destin istoric este funcţie directă de gradul angajării umane în această direcţie, de adeziunea şi originalitatea iniţiativelor care vor confirma şi dezvolta posibilitatea unei morale nereprezive în esenţa ei, a conlucrării şi solidarităţii practice, aptă să pună în lumină şi să cultive — în locul resentimentului — noua direcţie posibilă a raporturilor dintre om şi societate. Căci educatorul însuşi urmează a fi educat — cum spunea Marx — şi în acest spirit, trecerea pe primul plan a răspunderii oamenilor muncii

[44] *Programul Partidului Comunist Român...*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 165

[45] *Loc. cit.*

în reeducarea celor care comit abateri și încălcări, recent hotărîtă, tinde să capete o semnificație care depășește valoarea înaltă a efectului vizat — reabilitarea prin muncă — devenind o școală practică larg cuprinzătoare în procesul de edificare a noului etos, definit prin *noi raporturi între om și societate*[46], ca raporturi de întrajutorare, solidaritate umană, încredere în om și respect neabătut al demnității sale.

Se poate naște, aici, îndoiala, fundată pe învinuirea curentă că omul nu este sfînt, că se alunecă pe această cale spre o viziune idilică și utopică. Dacă viziunea este idilică, urmează că e idilică însăși alternativa emancipării. Căci, cine să inițieze și să urce, tenace, treptele emancipării, dacă nu omul însuși prin ceea ce proiectează și întreprinde, întemeindu-se de fiecare dată — și pe măsură ce antagonismele de clasă afectează mai puțin relațiile umane practice — pe solidaritatea și colaborarea, pe interacțiunea și reeducarea încrederii reciproce, care emerge din chiar această diluare a antagonismelor și concurenței, lăsînd cîmp liber disponibilităților neconcurențiale și neagresive astfel încurajate, altfel mutilate, „Izolarea însului, crima" — cum vedea Hegel, concurența și adversitatea constituie materia moralei, care le echilibrează și reproduce. „Concurența — observă Engels — domină atît dezvoltarea numerică a omenirii, cît și pe cea morală. Cine s-a familiarizat într-o oarecare măsură cu statistica crimelor trebuie să fi fost izbit de ciudata regularitate cu care progresează în fiecare an crimele, cu care anumite cauze dau naștere la anumite crime. Extinderea sistemului de fabrică are peste tot ca urmare înmulțirea crimelor. Numărul arestărilor, al delictelor penale, ba chiar numărul asasinatelor, al spargerilor, al furtișagurilor etc. dintr-un oraș mare sau dintr-un district poate fi stabilit dinainte în fiecare an, cu o exactitate confirmată de fiecare dată... Această regularitate dovedește că și crimele sînt produse de concurență, că societatea dă naștere unei *cereri* de crime, căreia îi corespunde o *ofertă* potrivită... În asemenea împrejurări, abstracție făcînd de toate celelalte, las pe seama cititorilor mei — încheie Engels — să aprecieze cît de drept este să pedepsești pe criminal. Eu îmi propun numai să dovedesc aici *extinderea concurenței și asupra domeniului moral* și să arăt la ce *degradare adîncă l-a dus proprietatea privată pe om*[47].

Cum spunea, așadar, Marx : e un non-sens să crezi că poți anula în persoana unor indivizi izolați, fie și prin cea mai stăruitoare și atractivă predică morală, *manifestările de viață* ale unei societăți supusă, pe temeiul concurenței acerbe generalizate, unei cereri și oferte de violență și crimă în creștere. Sau că morala dominantă și efectiv acceptată a unei asemenea societăți poate fi alta decît aceea care mai mult învăluie, decît dezvăluie starea de adversitate generalizată, și, care, centrînd asupra luptei cu instinctele și afectele, sau a dominării acestora problema principală a moralității, disimulează cauza reală a viciilor morale, pe care implicit le atenuează punîndu-le pe seama accidentalului și a slăbiciunilor sau orbirii umane.

Teoria etică a socialismului stă în fața acestui impas, lăsată în urmă de mersul evenimentelor, de viața social-politică avidă să-și determine prin experimentări repetate așezarea socialistă a moravurilor sale și asumîndu-și responsabilități care deschid drumul unor largi angajări. Dar, atît pentru travaliul cutezător al practicii sociale, cît și pentru teoria care trebuie să o secondeze pentru a o putea fundamenta, confruntarea cu înțelesul istoric al moralei și eliberarea gîndirii de servituțile acestuia se conturează ca o condiție a apropierii de practică în termenii unei participări ascendente și eficiente. „Pentru a se naște o adevărată năzuință generală, scrie Hegel, spiritul unui popor ar trebui să ajungă la a voi ceva nou, — dar de unde să apară acest nou? Ar însemna că s-a ivit o reprezentare mai universală, mai înaltă a spiritului poporului despre sine însuși — dar chiar prin aceasta un nou principiu determinat, un nou spirit a devenit prezent"[48].

Pentru teoria etică a socialismului, orientarea spre *răspunderea directă a activității de educație pe calea descreșterii funcțiilor care revin metodelor represive* arată că o reprezentare mai înaltă a spiritului poporului despre sine și își experimentează resursele și își confruntă puterea, solicitînd prin chiar această inițiativă ieșirea mai cutezătoare a cercetărilor asupra moralei în avanposturile acestui demers istoric emancipator.

---

[46] *Scînteia*, 12 iulie 1977, *Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul consiliilor oamenilor muncii*.

[47] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., p. 569—570.

[48] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Edit. Academiei R. S. R., 1968, p. 75.

Zeitschrift für philosophische Forschung

(R. F. Germania)

Nr.1/1976

Din sumar: TH. EBERT, Praxis şi Poesis. Despre o distincţie aristotelică în spiritul teoriei acţiunii; P. KAMPTIS, Substanţă şi relaţie la Cusanus; P. WEINGARTNER, Observaţii cu privire la conceptul de intenţie în istoria logicii; H. REINER, Nu mai este actuală etica valorilor?; K. W. PEUKERT, Filozofia limbajului şi formarea profesorilor.

Nr.2/1976

Din sumar: O. FR. BOLLNOW, Paul Ricoeur şi problemele hermeneuticii; L. NOUSSAN-LETTRY, Adevăr şi formă; H. SEIDEL, Problema existenţei la Aristotel şi Heidegger; O. HÖFFE, Enunţuri fundamentale asupra omului la Aristotel; H. RUTTE, M. Schlick. Pozitivismul şi neopozitivismul; B. H. REIFENRATH, Apolinicul şi dionisiacul la M. Scheler; FR.-J. VON RINTELEN, Sensul şi semnificaţia umanismului şi umanitatea astăzi.

Nr.3/1976

Din sumar: FR. KAULBACH, Metafizica naturii la Kant; K. WUCHTERL, Hermeneutica şi construcţia operativă a filozofiei; O. FR. BOLNOW, Paul Ricoeur şi problemele hermeneuticii; (Încheiere); H. M. BAUMGARTNER şi O. HÖFFE, Cu privire la funcţia filozofiei în ştiinţă şi societate; J. HENNIGFELD, Limbajul ca concepţie despre lume. Humboldt-Nietzsche-Whorf; K. OEDINGEN, Reprezentările toaiste cu privire la stat şi conducerea statului; M. SCHWARTZ, Filozofia iugoslavă.

Nr.4/1976

Din sumar: E. GRASSI, Despre preponderenţa simţului comun şi a logicii fanteziei; D. HENRICH, Clarificări cu privire la provenienţa manuscrisului „Cel mai vechi program de sistem al idealismului german"; J. VON KEMPSKI, Asupra problematicii maximelor altruiste; W. HARTKOPF, Începuturile dialecticii la Schelling şi Hegel; W. HELLPACH, Etosul între mit şi logos.

Nr.1/1977

Din sumar: M. RIEDEL Conversiunea echivocă a lui Fichte cu privire la formare conceptuală în dreptul natural; L. SCHÄFER, Dovezi ulterioare ale dinamicii teoriilor. Însemnări despre Kuhn-Sneed-Stegmüller; ST. OTTO, Facticitate şi transcendentalitate în istorie; P. HINST, Logica clasică intuiţionistă sau trivalentă; G. PRAUS, Despre relaţia între experienţa internă şi cea externă la Husserl.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

DISPUTA DINTRE PROMETEU ȘI ORFEU: SINTEZA SPIRITUALĂ A OMULUI FAUSTIC AL CIVILIZAȚIEI SOCIALISTE

DE

AL. TĂNASE

Funcția civilizatoare a omului a fost simbolizată, încă din antichitatea greacă, de două mituri de adînci și multiple semnificații spirituale:

a. *Mitul lui Prometeu*, al cărui înțeles nu se reduce la *descoperirea focului*, ci vizează incomensurabilele efecte ale acestei descoperiri, întregul proces de umanizare a mediului înconjurător, transformarea lumii naturale într-o lume a culturii, cucerirea de noi și noi teritorii ale necunoscutului și transformarea lor în cîmpuri ale cunoașterii și acțiunii culturale;

b. *Mitul lui Orfeu*, care exprimă umanizarea lumii interioare a simțurilor și facultăților subiective, autoconstrucția omului ca om istoric și cultural, întruchipînd deci funcția de spiritualizare a lumii interioare a omului. Rolul legendarului Orfeu a fost imens nu numai în cristalizarea spiritualității grecești, dar și în orientarea interesului teoretic și practic spre lumea subiectivă a omului. „Dacă un Prometeu, spune Constantin Noica, prin funcția sa tehnică a izbutit să angajeze umanitatea pe calea civilizației materiale, Orfeu în schimb, prin magia logosului său, a deschis gîndul omului către cultură..." [1].

Din acest punct de vedere, orfismul a fost și o terapeutică spirituală, modelatoare de suflete, dătătoare de seamă în cel mai înalt grad pentru condiția axiologică a omului. Ceea ce îl îndreptățește pe Ludwig Grünberg să fie în dezacord cu Herbert Marcuse, pentru care atît Orfeu cît și Narcis exprimă un ideal antiprometeic. Cel din urmă este într-adevăr, prin comportamentul său introvertit, antiprometeic. „Cu totul alta este situația lui Orfeu. Orfeu nu este un anti-Prometeu. El cultivă ca și Prometeu, munca dar în varianta ei majoră: creația originală... Prin aceasta idealul prometeic este integrat și depășit dialectic... Imaginea lui Orfeu este cea a bucuriei și realizării. Viața lui Orfeu, clară ca o teoremă și profundă ca un poem, are parcă, în același timp, transparența rațiunii și căldura vieții ... Orfeu este simbolul lui *homo aestimans*" [2].

Disputa dintre Prometeu și Orfeu se referă mai ales la modul în care s-au dezvoltat cele două laturi ale culturii în diverse civilizații și în diverse etape ale istoriei culturii.

Există antinomii fatale între *dezvoltarea economică* și *subdezvoltarea morală*, între *mediul tehnic* și *tabla de valori* ideală, între puterile dezlănțuite ale *tehnicului* și *politicului*, irațional și antiuman dezvoltate, și *forța spirituală* a omului bazată pe rațiune, dar, înglobînd în același timp, un potențial de *iubire* și *afectivitate?*

Romain Rolland nota în *Jurnalul* său, apărut în 1942: „După anii de voiaj pe diverse continente, am simțit nevoia unui *voiaj interior*", iar Georges Friedmann, într-o excelentă carte consacrată *Puterii și înțelepciunii* scrie că înțelepciunea necesară azi nu este o contemplație, o retragere în afara agitațiilor secolului. În ce privește întrebarea pusă mai sus, G. Friedmann vorbește despre *Marele dezechilibru* ale cărui semne le-a constatat mai ales în S. U. A., unde „se manifestă cu mai multă vigoare contrastul între dezvoltarea economică și subdezvoltarea morală. Admir aici sau detest, după ore și locuri, existența stimulată și vidul, frumusețea verticală, orașele haotice și rectilinii, absurde, devorante, fascinante... promisiunile informative ale automatizării, confortul suveran, calmul unui

[1] *Fragmentele presocraticilor*, Iași, Edit. Junimea, 1974, p. 20—21.

[2] Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972, p. 350—351, 354.

campus, excelentul serviciu într-o bibliotecă, hotel, cofetărie și la cîțiva pași... aer poluat care irită ochii... gîtul, acea stradă flancată de murdărie în timp ce, încărcat de mirosuri, acest vagabond nevrotic monologhează în mijlocul unei mulțimi indiferente" [3].

Mediul tehnic nu mai este un ecran artificial între om și natură, un factor exterior, ci face parte din existența oamenilor, din modul lor de a fi, de a reacționa.

G. Friedmann nu condamnă fără apel orice progres tehnic ca un Henry Miller care prezintă exclusiv aspectele negative, nevrotice și chiar demențiale ale societății americane hipertehnicizate unde viața omului e lucrul cel mai ieftin, „toate ameliorările sînt pentru mașină. Omul devine atunci mai puțin decît nimic". Pentru el progresul tehnic poate fi și un lucru bun dacă îl eliberează pe om de sclavie. „Progresul tehnic este ireversibil. Etapa istorică în care a intrat omul și al cărei ritm se precipită, sub ochii noștri, nu este comparabilă cu nici o alta din trecutul milenar" [4].

Revolta contra *mediului tehnic*, observă G. Friedmann, este adesea legată de respingerea simplistă a *materialismului* și a *civilizației cantitative* a progresului.

Ceea ce rămîne inacceptabil în critica pe care o fac civilizației Gabriel Marcel, N. Berdiaef și alți existențialiști este tocmai condamnarea din principiu a progresului tehnic, fără a vedea că el poate aduce, în anume condiții, admirabile și indispensabile binefaceri. Putem, desigur, reține ideea necesității *efortului interior*, dar acesta nu poate fi fecund fără o deschidere cutezătoare spre lume, spre progresul tehnic, ca un imens cîmp de posibilități. Nici una din tehnici nu este rea în sine, dar în anumite condiții civilizația mecanizată — după cum scria Cournot — care-i răpește omului vitalitatea — nu semnifică triumful spiritului asupra materiei, ci mai curînd triumful principiilor rationale și generale a lucrurilor asupra energiei și calității proprii organismului viu. Și astfel, în societățile industriale moderne, în capitalismul contemporan, subdezvoltarea morală produce un grav dezechilibru, carențe afective, o gravă amputare a facultăților intelectuale și afective. Într-un mediu tehnic dezumanizat, omul trăiește drama psihică a singurătății și a slăbiciunii în fața lucrurilor. Este ceea ce Saint-Exupéry numea omul robot, omul termită, omul despuiat de întreaga sa putere creatoare, alimentat cu o cultură confecționată, standard.

În aceste condiții se pune cu ascuțime problema relației dintre scop și mijloace. Este cunoscută lupta lui Camus pentru adecvarea mijloacelor la scopuri, ceea ce echivala cu apropierea dintre morală și politică.

Transformarea revoluționară a raporturilor de producție capitaliste este o condiție favorabilă, dar nu suficientă, pentru formarea omului faustic. Trebuie depășite disproporția dintre *puterea tehnică* și *forțele morale* ale omului, conflictul dintre morală și politică. Restabilirea echilibrului psihoafectiv al omului implică o dublă capacitate de adaptare *exterioară*, socială, în raport cu altul, și *interioară*, în raport cu valorile. Georges Friedmann respinge nu numai *pesimismul tehnologic* care atribuie tehnicii toate relele civilizației, dar și *optimismul tehnologic* al acelora pentru care tehnica este un factor suficient spre a asigura dezvoltarea și fericirea oamenilor. Aventura tehnică este fără precedent în istoria speciei umane. Numeroase sarcini și funcții considerate altădată specific umane au fost transferate mașinilor, dar excesul de scientism și tehnicism creează o stare de insensibilitate față de problemele specific umane. „Dezechilibrul între puterea omului și forțele sale morale este azi un fapt în societățile industriale, dezvoltarea economică și abundența de bunuri materiale se întovărășește adesea cu subdezvoltarea morală și mizeria psihică; forțele morale ale omului ar trebui să crească, în măsura în care responsabilitățile cu care este confruntat se agravează și se complică" [5].

Pentru orice observator obiectiv al civilizației tehnice, deschis față de progres și conștient de pericolele pe care le cuprinde, este evident că o parte a activităților pe care dualismul cartezian le atribuie spiritului trec asupra mașinii — ceea ce face ca inteligența să se concentreze spre ceea ce este specific, cîștigă în *profunzime*, în *intensitate* și *putere*. Factorul uman considerat în totalitatea sa este azi mai necesar ca oricînd, cu condiția să se desfășoare o amplă și dublă acțiune: de *umanizare* a tehnicii, a lumii exterioare în genere, refuzînd falsul echilibru al terorii nucleare, al păcii fragile în umbra apocalipsului, și de *spiritualizare* a lumii interioare, bazată pe încrederea în om, în puterea creatoare și în destinul său faustic.

În condițiile capitalismului, raționalizarea crescîndă a civilizației industriale nu semnifică un progres corespunzător al spiritualității umane. Se ajunge, dimpotrivă, la subordonarea omului față de noii idoli — mașinile. Capitalismul nu poate trăi fără a crea o nouă mitologie și o nouă idolatrie.

Convertirea *valorilor culturale ideale în bunuri de civilizație* se face mai mult la nivelul *consumului*, al vieții materiale, al condițiilor exterioare de confort și bunăstare în sensul

[3] Georges Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 13.

[4] *Ibidem*, p. 23.

[5] Georges Friedmann, *op. cit.*, p. 160.

densificării mediului tehnic al civilizaţiei ; de aici o criză acută de ideal, un dezechilibru între aşa numita civilizaţie materială a obiectelor şi civilizaţia spirituală a lumii gîndurilor şi sentimentelor, traductibilă prin comportamente standardizate care atestă vidul interior, lipsa unei axe morale.

În ce constă sinteza spirituală a omului faustic?

Omul faustic este acela care, în lumina principiului renascentist al descoperirii lumii şi al descoperirii omului, a trăit experienţa dramatică a crizei — ca ruptură, ca dezechilibru între cele două planuri, ajungînd la concluzia că acest principiu nu se poate realiza doar prin cunoaştere şi meditaţie singularizată, că este necesară acţiunea acolo unde natura şi istoria frînează sau pun obstacole în calea progresului uman.

Actualul program al ştiinţei şi tehnicii determină transformări în dimensiunile fundamentale ale existenţei umane, dezvoltarea omului ca factor de sine stătător, şi asigură o amplă activitate creatoare saturată de ştiinţă, „*perfecţionarea* generală, socială a omului, cultivarea tuturor forţelor sale" ca un factor de sine stătător al creşterii forţelor de producţie materială. „În aceste condiţii, prioritatea cultivării forţelor umane, a dezvoltării *omului ca scop în sine* dobîndeşte un sens foarte real". Marea misiune istorică a comunismului este de a realiza acest sens, de a da viaţă imenselor posibilităţi umane ale civilizaţiei tehnico-ştiinţifice, de a realiza în sfîrşit „o colaborare generală, o colaborare a oamenilor la *reciproca perfecţionare a omului prin om*" [6].

Marx spunea că în societatea comunistă viitoare omul trebuie să ajungă nu numai să domine natura exterioară, dar şi propria sa natură. De aici obligaţia de a analiza toate fenomenele care frînează încă realizarea idealului moral al unei activităţi superioare, de a elimina egoismul, setea de dominaţie etc., care desfigurează *fizionomia* morală a omului, Există un circuit axiologic permanent între cultură şi morală : morala se transformă în cultură ca urmare a universalizării sale, a condensării sale în valori, a socializării sale etc., iar cultura devine morală cînd se converteşte în convingeri, ca urmare a transformării valorilor sale în resorturi interne de conştiinţă. Dezarticularea tragică a existenţei spirituale a omului scurtcircuitează relaţia de comunicare şi întrepătrundere între cultură şi morală, între funcţia civilizatoare externă a omului simbolizată de Prometeu şi cea de spiritualizare interioară simbolizată de Orfeu.

Ca fapt de civilizaţie, tehnica este o încarnare a raţiunii, dar de aici nu rezultă că *critica tehnicii* folosită împotriva omului trebuie să se transforme într-o critică a raţiunii, îndeosebi a raţiunii analitice transformată într-un soi de mit. Căci problemele pe care le pune tehnica nu sînt numai de ordin tehnic şi de aceea soluţiile acestor probleme nu pot fi doar tehnice, ci prin excelenţă sociale. Prin ea însăşi tehnica nu este nici un izvor al răului, nici o sursă de fericire pentru toată lumea indiferent de condiţiile sociale în care se dezvoltă.

Lumea în care Prometeu e înlănţuit era aceea a stagnării şi imobilităţii. Dar această lume este de domeniul trecutului pentru majoritatea ţărilor lumii. Lumea în care Orfeu e înlănţuit este aceea a ştiinţei fără conştiinţă, a tehnicii fără forţa călăuzitoare a spiritului, a necesităţii şi raţionalităţii fără aportul afectivităţii, fără libertate. De aceea omul socialist este faustic, un Faust depozitar şi fructificator al unei vaste şi eroice experienţe un Faust coborît din legendă în istorie şi care a învăţat că libertatea interioară pe care o dobîndeşte prin îndelungate încercări, dificultăţi şi sacrificii nu este o negare fatală a dezvoltării ştiinţei şi tehnicii moderne, deoarece această dezvoltare nu diminuează, ci dimpotrivă întăreşte şi aprofundează rolul *factorului subiectiv*, creează noi posibilităţi pentru autodeterminarea şi valorizarea sa pe plan social. Dealtfel, însăşi noţiunea de factor subiectiv trebuie să fie reexaminată şi precizată. Prezenţa sa nu este niciodată egală cu zero, dar forţa şi intensitatea acţiunii sale, precum şi modalităţile de structurare şi ponderea elementelor ce îl compun diferă de la o epocă la alta, de la o societate la alta. Pentru *subiectul istoric* al epocii noastre, *conştiinţa etică* fundată pe *cunoaşterea ştiinţifică* a procesului istoric şi a forţelor motrice ale progresului social este decisivă. Cunoaşterea ştiinţifică şi densitatea ştiinţifică a cîmpului de acţiune formează o condiţie necesară dar insuficientă a libertăţii subiectului istoric (a omului faustic) care presupune de asemenea *responsabilitate* şi *angajare etică*.

Nimeni nu se îndoieşte azi că noile mijloace şi noile condiţii care promovează dezvoltarea explozivă a ştiinţei şi tehnicii exercită o puternică influenţă asupra procesului istoric şi îndeosebi asupra omului, asupra libertăţii şi a altor valori ale sale. Interpretarea marxistă a acestui fenomen este însă diferită şi adesea net opusă altor orientări filozofice contemporane : noile mecanisme ale determinismului social raportate la libertatea umană sînt interpretate în unele filozofii ca forţe istorice autonome, care acţionează independent de modul de producţie şi sistemul social, în timp ce marxiştii le raţaşează la alţi factori istorici care determină progresul şi libertatea umană.

[6] *Civilizaţia la răscruce* (colectiv condus de R. Richta) Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 193, 195, 203.

Creşterea rolului ştiinţei şi tehnicii în toate compartimentele vieţii sociale este un fapt de care este imposibil să ne îndoim, dar reacţiile psihologice şi ideologice faţă de semnificaţiile sale sociale şi umane pot fi diametral opuse.

Este, deci, evident că dimensiunea ştiinţifică cu implicaţiile sale de rigoare şi exactitate pe planul cunoaşterii, de eficacitate şi economicitate pe planul practicii nu pot fi absente din structura factorului subiectiv. Dar aceasta n-are nimic comun cu mitul atotputerniciei ştiinţei şi eliminarea altor valori din universul uman, cu transformarea ştiinţei şi tehnicii în factor independent şi suficient în condiţionarea activităţii umane. *O libertate reală* este imposibilă fără contribuţia decisivă a *ştiinţei*, în sfera mijloacelor de acţiune, dar şi fără contribuţia *conştiinţei* (etică, politică, filozofică) în raport cu *scopurile*, ca moment de *opţiune* şi *decizie*. Decizia liber luată este condiţionată de cunoaşterea unor posibilităţi generate de dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii, atît pe planul gîndirii şi al metodelor de cunoaştere, cît şi pe planul *acţiunii*, al organizării mijloacelor în funcţie de scopurile propuse.

Exerciţiul concret al libertăţii presupune deci asimilarea subiectivă a unui potenţial de posibilităţi noi şi capacitatea de a acţiona nu într-o manieră destructivă şi alienantă, ci în sensul creativităţii, al adaptării conştiinţei la direcţiile majore ale progresului. Căci ştiinţa şi tehnica nu sînt forţe malefice, care ameninţă fatalmente, în orice condiţii sociale, cu despiritualizarea, dezumanizarea persoanei umane. Ca fenomene umane, ca încercări ale creativităţii umane, ele asigură, dimpotrivă, o dezvoltare multilaterală a personalităţii în condiţiile socialismului. Omul faustic în marea dramă umană a timpului nostru, nu este *homo tehnicus* — ipostază ce atribuie o valoare absolută tehnicii — , dar nici nu putem elimina dimensiunea tehnică şi ştiinţifică, factor al eliberării progresive a individului şi colectivităţii de sub constrîngerea mediului. Omul faustic se transformă oarecum în inginer ca *Faust-ul* lui Goethe din partea a II-a tragediei — ceea ce pentru criticii spiritualişti ai civilizaţiei este un temei de nelinişte faţă de pericolul unilateralizării şi standardizării vieţii. Este vorba, însă, înainte de toate, de un constructor-artist, de o nouă ipostază a eroului civilizator care face din cunoaştere şi acţiune pîrghii ale fericirii.

VALOARE ŞI NORMĂ

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Problema raportului dintre *valoare* şi *normă* aparţine în esenţă sferei axiologiei ; în forma în care a fost dezbătută pe terenul eticii valorilor, ea a devenit însă o problemă centrală a eticii moderne şi a antrenat treptat o discuţie specială despre *preferinţă* şi despre *modelul etic*. Aceasta îndeosebi după ce M. Scheler şi N. Hartmann au statuat, în deceniul al treilea al secolului nostru, distincţia de perspectivă dintre *obiectivitatea* şi *funcţionalitatea valorilor*, respectiv, dintre statutul valorii ca valoare (universal-valabilă) şi valoarea ca valoare „pentru noi", dată într-o ierarhie, într-o tablă de valori. Căci numai pe baza raportării oamenilor, în conformitate cu interesele lor (şi ale grupului sau clasei căreia îi aparţin), la valorile date, are sens o ierarhie a valorilor ; lumea vieţii sociale este aceea care impune o preferinţă, determină instituirea unei valori ca valoare dominantă, precum şi a unui anumit model etic, iar în acest proces complex se continuă participarea la creaţie, la progresul valorilor şi al umanismului.

Mult disputata clasificare a valorilor în „superioare" şi „inferioare" nu ţine de însăşi esenţa valorilor, de statutul lor obiectiv. Ceea ce face o valoare „superioară" alteia — scrie M. Scheler — ţine de „un act particular al cunoaşterii valorii", care se numeşte „preferinţă" („*Vorziehen*"), iar „regulile de preferinţă" sînt principial variabile, deşi „preferinţa ca act" se deosebeşte de modalitatea

realizării ei (de activităţile particulare pe care noi „le trăim")[1].

Pe marginea dezvoltărilor lui Scheler, dar dincolo de ipoteza sa idealistă cu privire la caracterul „absolut invariabil" al ierarhiei valorilor, putem conchide că „preferinţa" — ca o dimensiune esenţială a cunoaşterii valorii — este, ca şi regulile ei, principial variabilă şi priveşte nu o ierarhie absolută (ca la Scheler), ci o ierarhie produsă pe latura funcţionalităţii valorilor, a raportării oamenilor (indivizi, grupuri, clase) la valori. Căci, deşi „actul preferinţei şi al subordonării", despre care vorbea M. Scheler[2], se realizează ca o „evidenţă intuitivă", nu are nevoie de o „deducţie logică", „ierarhia" la care el se raportează este numai actualmente dată ca o stare *hic* et *nunc*; această stare este ea însăşi urmarea unui proces istoric al creaţiei valorice umane, care, în funcţie de condiţiile concrete sociale ale realizării ei, determină profunde mutaţii în tabla de valori dată a unei epoci şi face ca o anumită ierarhie să fie „evidentă".

„Preferinţa" este însă structural legată de persoană ca individualitate; în mod aparent ar rezulta de aici că ea implică arbitrariul şi că este pur subiectivă. În fapt însă, întrucît omul este, aşa cum preciza Marx, totodată individ şi „fiinţă generică" (socială), şi nu poate fi redus nici la „raţiune", nici la „spirit[3]", viaţa şi comportamentul lui se supun unei normativităţi a epocii, iar preferinţa subiectivă este mai mult decît ea însăşi, implică dimensiunea normativităţii, realizîndu-se inevitabil, după criterii transsubiective.

Ca act uman, preferinţa se împlineşte ca o cunoaştere a valorilor, *nu în ordinea* acestora; ea dă profilul conştiinţei valorilor precum şi pe cel al delimitării între acestea şi realizarea lor. Numai în măsura în care „transcende" modalităţile realizării ei (în bunuri, comportamente, acte etc.), valoarea poate: a) să statueze „modelul" (*Vorbild*) ca „tip de influenţă" (exemplu: conducătorul în istorie) ce conferă valorii „relieful individualităţii" (a face vie şi atrăgătoare, fără a o impune în mod normativ)[4]; b) să se instituie ea însăşi în „model"[5].

Cu aceasta se poate preciza mai riguros distincţia între valoare şi normă şi între normă (morală, bineînţeles) şi imperativ. „Preferinţa" şi „modelul" devin aici concepte cu valoare operaţională: „modelul" conduce spre fundamentul valoric al criteriilor de comportare, mediază între valoare şi comportament; „preferinţa" justifică şi alegerea valorii şi integrarea normativităţii în comportamentul uman. „Modelul" ţine locul valorii, dîndu-i relieful persoanei şi influenţînd astfel comportamentul, iar norma relevă funcţionalitatea concretă a valorii, prin instituirea ei în criteriul de comportament.

Într-un anumit fel, aşa cum preciza Max Scheler, „modelele" sînt şi genetic „mai originare ca normele" şi, de aceea, în „orice înţelegere istoric-pozitivă a unui sistem de norme" (într-o „morală"), se ajunge la „un sistem de modele" şi, implicit, la „tipuri personale ideale dominante şi valabile"[6]. Căci un „model" este oricînd mai uşor de urmat, decît o normă de respectat; „modelul" acţionează la nivelul comportamentului simplu, norma cere apariţia conştiinţei criteriilor valorice, presupune acţiunea „preferinţei" ce structurează aceste criterii într-o tablă de valori. În acest sens, norma (morală, nu orice normă) funcţionează ca un imperativ, desigur, în măsura în care exprimă orientarea comportamentului către valori.

2. Continuarea analizelor problematicii sensului, începute oarecum paralel cîndva, în amurgul veacului trecut, pe terenul lingvisticii, al logicii şi al filozofiei valorilor, a condus treptat, îndeosebi pe măsura progreselor logicii şi ale analizei limbajului, la restudierea problematicii enunţate mai sus din unghiul de vedere al logicii normelor şi, implicit, al logicii valorilor. Ca urmare, problema raportului dintre valoare şi normă, centrală în analizele axiologice, s-a reluat sub semnul următoarelor două întrebări:

1) În ce sens sistemele de norme pot fi caracterizate şi fundamentate prin sisteme de valori (sau, într-o altă formulare, în ce sens se poate ajunge de la un sistem de norme dat, la atitudinile valorice care se află dincolo de el)?;

2) Enunţurile de normă — şi valoare — au, oare, un caracter cognitiv sau sînt doar expresii descriptive?

Evident, pentru axiologia germană de la H. Rickert la M. Scheler şi N. Hartmann cea de a doua problemă nu constituie o dificultate, aşa cum rezultă din conceptele „*Werterkenntnis*" şi „*Wertfühlen*". Mai mult, primatul valorii asupra normei era prin definiţie o condiţie a prezenţei şi funcţionării normei şi, astfel, fundamentarea sistemelor de norme pe

---

[1] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., Francke Verlag, Berlin und München, 1966, p. 105—106.

[2] *Ibidem*, p. 106—107.

[3] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 20.

[4] M. Scheler, *op. cit.*, p. 558—560.

[5] N. Hartmann, *Ethik*, 3. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1949, p. 131—132.

[6] M. Scheler, *op. cit.*, p. 560.

sisteme de valori constituia esența eticii valorilor. Trecîndu-se la analiza enunțurilor în contextul dominației orientării analitice contemporane, logica valorii a căzut în planul al doilea, dezvoltîndu-se o logică a normelor, iar, într-un sens mai restrîns, o logică deontică, înțeleasă ca „cercetare formal-logică a conceptelor normative", mai precis „o secțiune din logica normelor", care ia în studiu „persoanele autorităților și destinatarilor", precum și „dezvoltarea dinamică, temporală a imperativului (*Sollen*) și a comandamentelor ce cauzează această dezvoltare" [7].

Noua aplicare a logicii păstrează, *mutatis mutandis*, ideea *preferinței*, dîndu-i o expresie riguroasă în formula „preferinței normative", o „relație deontică de preferință" caracterizată prin reflexivitate și tranzitivitate. Această relație pune într-o nouă lumină, însă, toate raporturile între imperative, valori și preferințe. Căci „există în fiecare cultură convenții socio-lingvistice care reglează, sub a căror incidență și formă normele se pot realiza ca niște comandamente și se pot impune astfel ca imperative" [8].

Acest text mai nou, aparținînd perioadei de înflorire a logicii normelor, este grăitor, credem, pentru dependența noii logici de tradițiile axiologiei și, într-un fel, ale eticii valorilor. Ceea ce spunea Rickert la sfîrșitul veacului trecut — „valoarea în sine", transcendentă, nu coincide cu imperativul, ci numai raportarea ei la subiect dă imperativul, a cărui formă este norma" [9], — reapare la cel mai autorizat reprezentant al logicii normelor, la von Wright: „valorile sînt fundamentale și primare, normele — derivate și secundare" și „servesc la realizarea unor valori"; normele decurg „dintr-o ordine valorică" [10]. Și mai clar, această idee apare la von Kutschera: vom cerceta „cum se pot deduce normele din valori și invers", cum „se pot fundamenta și caracteriza sistemele de norme prin sistemele de valori" [11].

Fără îndoială, momentele de conținut cuprinse în termenul de „normă" se raportează la om și la lumea omului, la comportamentul socio-cultural al acestuia. „Norma" este o modalitate prin care omul caută să influențeze nemijlocit propriul său statut existențial, configurația propriului său viitor. Căci, într-un anumit fel, norma este o regulă de urmat, un model, un criteriu de comportare.

Principalele idei legate de dezvăluirea specificului normei s-ar putea sistematiza astfel: 1) Momentele constitutive ale „normei" se raportează la planul posibilității și al virtualității: 2) Această raportare trebuie să realizeze selectiv ceva din sfera posibilității; 3) Această realizare nu apare de la sine, nu este rezultatul unui proces natural, ci o realizare a voinței; 4) Voința se raportează la ceea ce nu este încă, căutînd să confere idealului o realitate; căci este lipsit de sens să vrei să realizezi ceea ce este deja, după cum tot lipsit de sens este să vrei ceea ce nu se poate; de aici își scoate adevărul vechiul dicton *ultro posse nemo obligatur* [12].

Într-un sens mai profund, se poate preciza că voința umană își afirmă libertatea prin norme, care iau, într-un anumit fel, forma legii. Nota necesității și a valabilității universale aparține și legii naturale și normei, dar în mod deosebit, deoarece relația existențială a normei este totdeauna mijlocită de acțiunea umană. Prin relația sa mijlocită cu existența, norma îndeplinește o funcție specifică în domeniul ființării omului: pe cînd legea este dată ca o relație constantă în structura existenței, norma conține, cum ar spune Kant, „condițiile posibilității" formării unor noi relații în sfera umanului; ea depășește ceea ce este și pune temeiul general a ceea ce trebuie să fie, imperativul (*Sollen*). De aceea, normele sînt anticipate *in mente* ca posibilități ideale, ca proiecții ale acțiunilor.

Poate tocmai de aceea von Wright și-a completat ideea sa a unei logici a normelor cu aceea a unei logici a acțiunii, depășind legarea *ne varietur* a logicii normelor de logica modală. Spre deosebire de lucrările sale mai timpurii (*Deontic Logic*, în „Mind", 60, 1951, p. 1—15), von Wright încearcă să arate „cum poate să fie construită o logică a normelor sau o logică deontică pe baza unei logici a acțiunii" [13].

Planul de raportare a normelor nu-l constituie existența ca natură, ci *valoarea*, adică un alt criteriu de selecție, în sfera înfăptuirilor, nu a faptelor (ca legea); de aceea, în cazul

---

[7] Th. Cornides, *Ordinale Deontik, Zusammenhänge zwischen Präferenztheorie, Normenlogik und Rechtsphilosophie*, Springer-Verlag, Wien — New York, 1974, p. 5, 9.

[8] *Ibidem*, p. 13.

[9] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892), 4. und 5. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 242.

[10] G. H. von Wright, *The Logic of Preference*, Edinburg, 1963, p. 7, apud Th. Cornides, *op. cit.*, p. 11.

[11] Fr. von Kutschera, *Einfürung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*, K. Alber, Freiburg, München, 1973, p. 9.

[12] W. Heistermann, *Das Problem der Norm*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band XX, Heft 2, 1966, p. 198.

[13] G. H. von Wright, *Normenlogik*, în vol. *Normenlogik. Grundproblem der deontischen Logik*, hrsg., von H. Lenk. UTB, Verlag Dokumentation, Pullach bei München, 1974, p. 25.

normei prioritatea nu o are *judecarea* (cum este în cazul legii), ci *aprecierea*. Dincolo de norme aflăm nu probleme logice pur şi simplu (ca dincolo de lege), ci probleme logico-axiologice. Căci pentru sfera umanului normele nu sînt doar expresia ordinii, ci postulate de ordonare şi criterii de apreciere.

Cu aceasta însă nu se justifică opoziţia dintre *Sein* şi *Sollen*, între existenţă şi imperativ, ci numai deosebirea lor ; aceasta, deoarece, prin normă natura apare, dar ca un substrat material transformat, transfigurat, ca un moment al unei configuraţii culturale. De fapt, ce ar fi valorile fără bunuri sau comportamente şi atitudini umane? Acţiunea pe baza normelor trimite la un plan al existenţei (cu legile lui), ceea ce subliniază elementele de unitate între lege şi normă, pe terenul acţiunii şi al cunoaşterii umane.

Intervine aci, în mod constant, un primat al judecăţii de valoare (pe fondul unei luări de atitudine) asupra judecăţii de existenţă (pe fondul cunoaşterii legilor). Tot aici, prin realizarea ei normativă, o valoare intră în planul istoric. Orice imperativ (în sens moral), a cărui formă în planul acţiunii şi al comportării este norma, mediază între planul transcendent universal-valabil supraistoric (valoarea) şi planul universal-valabil istoric. De aceea, caracteristicile lui (ale imperativului) şi, pe un plan mai larg, ale structurării valorilor sub aspect funcţional într-o tablă de valori nu sînt şi ale statutului valorilor. În acest sens, de pildă, caracterul istoric şi de clasă al normelor morale („imperativele" unei epoci) nu este şi al *valorii morale* ca tip valoric, ca model (nu ca realizare în valorile morale ale unei epoci istorice determinate).

3. În felul acesta, fundarea normelor şi a sistemelor de norme pe valori (respectiv, pe sisteme de valori) conduce la ideea că o logică şi o teorie a normelor nu se poate dispensa de logica valorii şi, într-un sens mai larg, de axiologie. Ceea ce aduce nou logica normelor, şi mai ales legarea ei de o *Hundlungslogik* prin von Wright şi von Kutschera, constă într-o reexpunere mai riguroasă, cu mijloacele formalizării, a problematicii valorii şi a normei, prin încercarea de a determina natura enunţurilor normative şi de valoare şi de a afla formula logică a fenomenului complex al preferinţei.

Aşa cum s-a precizat, nu este vorba de „ajutoare ale vieţii", de norme de comportare socială, ci „numai de mijloace de gîndire", „modalităţi de scriere" pentru „enunţurile asupra normelor"[14]. Căci nu interesează „sistemul special al valorii", ci „logica conceptului de valoare", principiile ce „valorează pentru toate conceptele asemănătoare"[15]. Ideea preferinţei se adînceşte şi se precizează într-o „relaţie normativă de preferinţă" : în timp ce „*relaţia subiectivă de preferinţă* $\leq$ t spune care acţiuni ale unei persoane (sau ale unui grup de persoane) *vor fi preferate* altor acţiuni pe baza atitudinilor ei valorice subiective, relaţia normativă de preferinţă $\leq$ n' exprimă ceea ce este de preferat în sensul unui sistem intersubiectiv de norme sau valori"[16].

Evident, formularea de mai sus pune în evidenţă dimensiunea normativă a preferinţei în sensul în care precizam mai sus (al cunoaşterii valorilor şi al funcţionalităţii lor), dar şi semnificaţia „relaţiei de preferinţă normativă", un concept operatoriu în selectarea şi aprecierea acţiunilor, ca un model fundamental pentru o teorie a deciziei.

Într-o variantă mai nouă, conceptul de „preferinţă normativă" este considerat : „o relaţie $A \leq \cdot B$, care spune că propoziţia exprimată prin principiul *A* va fi apreciată cu aceeaşi măsură ca şi propoziţia exprimată prin B. S-a arătat că există o mulţime de posibilităţi de a interpreta asemenea relaţii şi că prin aceasta s-au dobîndit proprietăţile foarte variate ale relaţiei $A \leq \cdot B$"[17]. Pe această bază se pot cerceta şi „obligaţiile condiţionate", luîndu-se în considerare sfera mai largă a intersubiectivităţii, de fapt a lumii sociale, cea care impune un primat al preferinţei, o valoare dominantă.

Ceea ce este şi mai important însă, este faptul că, prin mijlocirea noului concept, se acceptă ideea *caracterului cognitiv al enunţurilor normative şi de valoare*, criticîndu-se naturalismul şi exagerările empiriste : „Din existenţa componentelor emoţionale sau evocative ale unei propoziţii normative — sau de valoare nu decurge nicidecum că ea nu ar avea şi un caracter cognitiv"[18]. De fapt, aşa cum s-a precizat, *o situaţie normativă* poate fi descrisă ca o situaţie semiotică în care rolul sensului îl îndeplineşte „timpul determinat" : însăşi „deontica" este „un calcul" prin care se clarifică „ce trebuie sau poate vedea un destinatar determinat într-un timp determinat pornind de la o autoritate determinată"[19].

---

[14] Fr. von Kutschera, *op. cit.*, p. 7, 11.

[15] *Ibidem*, p. 85.

[16] Fr. von. Kutschera, *op. cit.*, p. 116.

[17] Fr. von Kutschera, *Normative Präferenz und bedingte Gebote*, în vol. *Normenlogik*. Menţionăm că semnul $\leq$. exprimă aci o relaţie condiţionată de preferinţă, deosebită de „relaţia de preferinţă pentru lumile posibile". $\leq$.

[18] Fr. von Kutschera, *Einführung in die Logik der Normen*, p. 126, 127,

[19] Th. Cornides, *op. cit.*, p. 6.

Evident, între *semnificant* și *semnificat* se interpune aici „un timp determinat", care dă sensul normei într-un anumit context. Acest context (intersubiectiv, social-istoric), care face posibilă împlinirea normativității și a valorii nu se poate afla însă decît prin prezența și funcțiunea preferinței, determinată subiectiv („preferința mea") și obiectiv (de condițiile materiale, de interesele materiale și morale al căror exponent individual, ca membru al unui grup, colectivitate etc., nu poate să nu fie).

Preferința (condiționată ea însăși istoricește) rămîne astfel temeiul posibilității caracterului cognitiv al enunțurilor normative și de valoare. Revine astfel ideea unei *Werterkenntnis*, constitutivă eticii valorilor și valorificabilă în analiza logică a enunțurilor extrateoretice, îndeosebi normative. Izvorît din analizele axiologice și justificat, apoi, prin logica normelor, conceptul de „*preferință normativă*" rămîne o piesă de rezistență în înțelegerea valorilor și a funcționalității lor complexe în raport cu epocile istorice și cu comportamentul colectivităților umane.

ÎNSEMNĂRI DESPRE EVOLUȚIA CONCEPȚIILOR UTOPICE

DE

VIORICA RAMBA-VARGA

În literatura filozofică și sociologică contemporană se constată un interes crescînd față de fenomenul cultural și ideologic al utopiilor, încercîndu-se — din perspective filozofice diverse — descifrarea semnificațiilor acestuia pentru epocile și societățile în care au apărut, dar nu mai puțin pentru conștiința actuală a societății din unghiul căreia sînt interpretate utopiile. O istorie marxistă a gîndirii social-politice nu poate, nici ea, să nu trateze cu interes un produs al spiritului cum sînt ideile și doctrinele utopice, care prin rădăcinile lor sociale, prin funcțiile și semnificațiile lor cultural-simbolice aduc argumente și confirmări în plus în sprijinul înțelegerii materialist-istorice a fenomenului alienării, a condiției umane în perioadele de criză ce însoțesc trecerea istorică de la o orînduire socială la alta. Căci tocmai aceste perioade de criză în dezvoltarea socială se constată a fi terenul propice din care germinează creațiile și construcțiile utopice cu viziunile lor aparent rupte de planul realității date, dar încărcate în alt sens și pe alt plan de autentică realitate umană și conținînd nu o dată elemente de anticipație și previziune socială.

Dincolo de trăsăturile specifice care fac din ele reprezentări ideale și „nerealiste" ale spiritului, viziunile și concepțiile utopice prezintă un cert interes gnoseologic, prin dimensiunea lor *rațional cognitivă*, după cum, prin aspectul și latura lor imaginar-proiectivă, devin simptomatice și semnificative pentru starea de fapt a societății și pentru dezacordul omului cu ea. Dezacord care dezvăluie întotdeauna un sens, o atitudine axiologic orientată.

Fără a urmări neapărat o tratare sistematică a temei utopiei, ne propunem în rîndurile de față o suită de considerații și precizări de ordin gnoseologic și istorico-sociologic privind mai ales *utopiile progresiste*, încercînd să circumscriem mai exact *esența*, *locul și rolul* lor în istoria concepțiilor despre viitorul omenirii. Socotim necesare aceste considerații și precizări deoarece în cadrul istoriografiei tradiționale, nemarxiste, există o bibliografie extrem de bogată a utopiilor dar care, pe lîngă date și observații concrete valoroase, prezintă și un derutant pluralism în interpretări; pe de altă parte, deoarece lucrările marxiste interpretative, analitice sau sintetice de amploare sînt puțin numeroase și se referă de obicei numai la utopiile din perioada capitalismului [1].

O primă precizare se impune în legătură cu însăși definirea conținutului conceptului de *utopie*, în jurul căruia există numeroase controverse în literatura de profil. Etimologia cuvîntului — care include ideea *ne-realității* și a *inexistenței* —, nu semnifică neapărat ceva ce este în principiu nerealizabil, cum se con-

[1] Chiar și F. Engels, în *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* nu se referă decît la utopiile din secolele XVI—XIX, perioada ascensiunii și maturizării orînduirii burgheze (cf. K. Marx și F. Engels, *Opere*, București, Edit. politică, 1964, vol. 19, p. 195—207).

sideră în general, inclusiv în interpretări elaborate de pe poziții marxiste. Faptul de a nu exista în condiții determinate ale realității nu înseamnă, logic, imposibilitatea de a exista cîndva și în alte condiții. În măsura în care, în construcția viziunilor utopice, este pusă în joc și facultatea rațiunii omenești, nu numai fantezia, proiecția ideală utopică răspunde pe undeva unei raționalități ascunse a realului, care, în accepția largă, include și natura creatoare a omului și aspirațiile lui spre autodepășire. În mod frecvent și spre deosebire de utopiile pur religioase, concepțiile utopice progresiste de ordin social leagă viitorul omenirii nu de forțe supranaturale, ci de oamenii înșiși, de un posibil ce corespunde naturii și năzuințelor firești ale omului. Accepția „nerealizabilității" s-a atașat utopiilor ca urmare a nerealității și nerealizării lor — întrucît nu se sprijineau pe vreo forță socială sau politică reală. Autorii de utopii dorind să elibereze dintr-odată „întreaga omenire" sfîrșeau de regulă printr-un eșec. Acest fapt nu poate anula însă elementele raționale de prefigurare și predicație existente în multe proiecții utopice ale viitorului social, zămislite în acord cu aspirațiile maselor populare.

Sînt utopiile „idealuri" sau „creații ale imaginației", rupte de realitățile existente? În *Critica rațiunii pure* (capitolul despre „Idealul rațiunii pure"), Kant distinge între *„idealuri ale rațiunii"*, ca prototip pentru acțiuni sau judecăți, arătînd că forța practică a idealurilor constă în capacitatea lor de a fi principii regulative în vederea perfecționării unor acțiuni sau judecăți, — și *„creații ale imaginației"*, despre care „nimeni nu poate da explicații și un concept inteligibil; acestea sînt ca niște monograme, care nu sînt decît trăsături izolate, și anume nedeterminate de nici o regulă pretinsă, și care constituie mai mult un fel de desen vag în mijlocul unor experiențe diverse decît o imagine determinată. Ele pot fi numite, deși numai impropriu, idealuri ale sensibilității, căci trebuie să fie modelul de neatins al intuițiilor empirice posibile și totuși nu oferă nici o regulă susceptibilă de definiție și examinare" [2]. Deși nu se referă aici la utopii, distincția kantiană oferă unele sugestii metodologice în stabilirea statutului epistemologic al utopiilor. Sub raport gnoseologic utopiile pot fi situate, credem, la intersecția acestor două categorii de produse ale spiritului, îmbinînd diverse caracteristici ale lor. Dacă *mobilurile* prime ce răspund de elaborarea utopiilor pot fi identificate în constatarea lucidă, critică a carențelor, tarelor realității existente și care produc insatisfacții, *mecanismul* intim de producere a unei imagini ideale chemate să corijeze realitatea nesatisfăcătcare rămîne încă insuficient elucidat, chiar dacă se folosesc în acest sens achizițiile sociologiei aspirațiilor, ale psihologiei sociale și ale psihanalizei. Ce-i drept, din aceste direcții s-au făcut încă relativ puține încercări de abordare a fenomenului utopiei, cu toate că astfel de abordări ar putea da rezultate interesante*. Observația pătrunzătoare a lui Raymond Trousson [3], potrivit căreia într-o primă fază utopistul face constatări asupra prezentului, constatînd ceea ce este nesatisfăcător în realitatea care îl înconjoară, trece în etapa următoare la construirea utopiei, ca o corecție a realului existent, propunînd-o ca o altă realitate posibilă, din care sînt eliminate tarele lumii în care trăiește, — este desigur o observație pertinentă, dar ea nu înlesnește pătrunderea în mecanismul intim de creare a utopiei.

Venind din direcția cercetărilor viitoriste și întrebîndu-se asupra felului în care se formează imaginile în spiritul nostru, Bertrand de Jouvenel constată și el că nu știm cum se transformă multiplele excitații ale aparatului nostru senzorial într-o imagine organizată. „Este firesc — arată Jouvenel — ca imaginile care se referă la prezent sau la trecut să fie denumite «reprezentări», deoarece ele «reprezintă» chiar și în mod subiectiv faptele («des facta»). Dar, de obicei, această denumire de reprezentări se extinde și asupra unor imagini care nu reprezintă nici o realitate trecută sau prezentă, care sînt fabricații ale spiritului, a căror producere este încă și mai misterioară decît formarea reprezentărilor în sens propriu" [4]. El le denumește „ficțiuni" și le acordă o mare atenție. „Aceste ficțiuni au o importanță capitală în viața noastră: căci dacă e adevărat că noi îndepărtăm imensa lor majoritate ca fantezii, sînt altele, puține la număr, cărora le atribuim o valoare și pot constitui principii ale unor realități viitoare. Nu există voință fără obiect, iar obiectul voinței este tocmai ca ficțiunea spiritului să devină «fapt». Acest «fapt» este *mobilul* acțiunii propriu-zise. Imaginatul care este reținut ca pre-existent devine atunci sursa unei acțiuni sistematice. Or, acest imaginat, care nu este fapt, nu poate fi situat decît în viitor ... Atunci imaginea împrumutată de la un non-existent cheamă o

---

[2] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 462—463.

* Abordarea marcusiană în *Sfîrșitul utopiei (La fine dell'utopia*, Ed. Laterza, 1967) este discutabilă și controversată în această privință.

[3] Raymond Trousson, *Voyage aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Ed. de l'Université de Bruxelles,

[4] Bertrand de Jouvenel, *L'Art de la conjecture*, 2-e Édition, Futuribles, S.É.D.É.I.S., Paris, 1972, p. 39.

realitate viitoare : *ficlio quaerens veritatem*"[5]. Este deci vorba de o imagine proiectată* în viitor ca timp și spațiu, imagine ce exercită asupra subiectului o astfel de atracție în prezent, încît generează acțiuni care s-o realizeze.

Aici se ridică alte două probleme : ce realități sociale determină în istorie proiectarea în viitor a unei imagini sociale idealizate ? Și cînd apar ele ca un fenomen social ? Evitînd simplificările dar încercînd un răspuns cu caracter mai general, putem afirma, în lumina studiului istoriei, că utopiile apar în condițiile unei realități sociale *antagonice* iar înmulțirea utopiilor găsește teren favorabil în perioadele *crizei de sistem*. Și întrucît asemenea crize de sistem s-au produs și înaintea perioadei de trecere de la feudalism la capitalism, credem că istoria gîndirii sociale utopice nu trebuie să înceapă abia cu perioada inițială de trecere la capitalism, cum consideră unii autori.

În această ordine de idei nu ni se pare lipsită de interes metodologic remarca lui A. Gramsci cu privire la originea utopiilor și așa-numitelor ,,romane filozofice". Gramsci sesizează *două planuri* ale originii lor : a) planul european, unde, în condițiile contrareformei utopiile reprezentau ,,dorința reconstrucției pe baza unui proiect rațional al civilizației europene ; și b) planul general, unde utopiile apar ca ,,expresia unui mod de gîndire revoltat, nonconformist" [6].

În această lumină am putea defini semnificația esențială a utopiilor social-politice ca fiind expresia teoretică a *nemulțumirii* generale a maselor populare, a sărăcimii, a maselor țărănești, a preproletariatului împotriva orînduirilor nedrepte, exploatatoare, totodată, *a năzuinței* acestora spre o societate echitabilă. Fenomenul și-a găsit reflectare în scrierile unor intelectuali, sub forma de ,,romane filozofice", ,,note de călătorie" în țări imaginare, ,,tratate", ,,testamente", ,,scrisori" etc. Dar semnificațiile ideologice ale fenomenului utopic sînt mai complexe și nuanțate iar analiza permite degajarea cîtorva direcții mai relevante : a) semnul de *evadare* din realitatea social-politică existentă, în țări sau insule imaginare ; b) exprimarea *criticii* și a non-conformismului fie prin criticarea unor instituții sau fenomene negative din țara imaginară și pe această cale a instituțiilor din propria țară, fie, prin descrierea pozitivă a unor instituții din țara imaginară cu intenția sugerării necesității creării lor și în propria țară ; c) proiectarea mentală, prin mobilizarea creativității, a inventivității, prin încorporarea unui sistem de valori și adesea a descoperirilor științifice, a modelului teoretic al unei *societăți ideale* dorite.

Studiate sub acest aspect, utopiile pot aduce lumini noi pentru mai buna înțelegere a evoluției ideilor și criticii social-politice în istorie, dar totodată a evoluției năzuințelor, idealurilor social-politice ale maselor, ca ,,făuritoare ale istoriei". Alături de luptele directe pentru libertate și dreptate, nu putem neglija acest izvor care atestă atitudinea maselor în istorie. Din acest punct de vedere ni se pare discutabilă și nefondată distincția operată de K. Manheim în cartea sa *Ideologie und Utopie*, în care se consideră că utopiile sînt excluse din categoria de ideologie și invers, deoarece *ideologia* ar fi numai expresia situației istorico-sociale a unui grup, cuprinzînd și interesele de clasă etc., pe cînd *utopia* transcende realul dat, pune în discuție realul orînduirii sociale existente și sistemul său de valori, clătinînd credința în legitimitatea și fixitatea structurilor date și ca atare n-ar mai fi ideologice. Socotim însă, în lumina conceptului leninist al ideologiei, că utopiile, în particular cele progresiste, nu sînt fenomene fără semnificații și funcții ideologice, dar că ele apar — pe lîngă ideologia dominantă în diferite epoci — ca un produs ideologic secundar, exprimînd, în forme diverse, aspirațiile maselor populare. Chiar dacă nu sînt o expresie nemijlocită a ,,realului dat" și a unor interese determinate de grup sau de clasă, utopiile nu sînt mai puțin produse ale realului istoric și nu exercită mai puțin, chiar dacă în mod indirect, funcții active cu caracter ideologic în cîmpul intereselor sociale.

O altă precizare, pe care o considerăm importantă, se referă la stabilirea deosebirilor ce există între utopiile antice și medievale și cele din perioada capitalismului (în special cele din prima jumătate a secolului al XIX-lea), cît și între acestea și utopiile contemporane. Este știut că *utopiile antice* au apărut în perioada crizei de sistem a orînduirii sclavagiste, că ele se inspirau de cele mai multe ori din concepțiile escatologice și din ideile dezvoltării ciclice de reîntoarcere la ,,epoca de aur". În schimb *utopiile sociale medievale* (nu cele religioase), apărute în perioada crizei de sistem a orînduirii feudale, au luat naștere ca un produs ideologic secundar al perioadei de trecere de la feudalism la capitalism, alături de ideologia principală, burgheză, care luptă împotriva rînduielilor *feudale* ; ca produs ideologic secundar, utopiile sociale reflectau și contradicțiile embrionare cuprinse în relațiile capitaliste încă nedezvoltate din cadrul dominant al feudalismului și vizau, mai mult sau mai puțin clar, desființarea *oricăror* forme de exploatare a omului, o societate umană ideală. Cît privește ideile utopice din secolele XVIII—XIX, acestea prezentau un caracter mult mai radical în privința revendicărilor idealuri-

---

[5] *Ibidem*, p. 40.

* *pro-jacio* (lat.) = a arunca înainte.

[6] A. Gramsci, *Marxismus, Kultura, Művészet*, Kossuth könyvkiadó, 1965, p. 293.

lor proiectate în societatea umană ideală și prefigurau în multe privințe o serie de trăsături ale viitoarei societăți socialiste și comuniste.

O altă precizare importantă pentru înțelegerea marxistă a utopiilor se referă la *clasificarea* și calificarea ideologică a acestora ca fiind *progresiste* și *reacționare*. Indicații metodologice prețioase ne oferă în acest sens Marx și Engels în capitolul al III-lea al *Manifestului Partidului Comunist*, unde se vorbește despre utopii reacționare (ca „socialismul feudal", „socialismul mic-burghez", „socialismul conservator sau burghez") care în genere critică orînduirea existentă „dinspre dreapta", cu scopul fie al reinstaurării orînduirii anterioare idealizate, fie al „îmbunătățirii", „reformării" celei existente în interesul claselor dominante. Față de această categorie de utopii reacționare, care au antecedente istorice vechi cît și descendențe contemporane, în *Manifest* există referiri și la o altă categorie de utopii: „socialismul și comunismul critico-utopic". Această categorie constituie un filon bogat în utopii social-politice care prezintă o însemnată varietate determinată de condiții istorice, social-economice și politice de la epocă la epocă, adesea de la țară la țară. Cu toată varietatea lor, utopiile critice ar putea fi grupate după cîteva criterii definitorii, dintre care principalul ar putea fi: atitudinea față de proprietatea privată.

Studierea utopiilor sociale progresiste poate reliefa, pe de o parte, calea parcursă de gîndirea și aspirația umană de-a lungul istoriei în căutarea unor forme ideale de organizare economică, politică, socială, spirituală. Pe de altă parte, ar putea evidenția și mai pregnant elementele de falsă conștiință de sine a societății, conținute în aceste utopii, care la rîndul lor își găsesc explicația în determinările istorice concrete ale dezvoltării sociale și culturale. Pe plan metodologic, înțelegerea evoluției istorice a acestui proces poate fi facilitată urmărind analiza marxistă a diverselor stadii de dezvoltare a concepțiilor comuniste. Abordînd critic ideile comunismului rudimentar, egalitarist, Marx arată că „suprimarea autoînstrăinării parcurge același drum ca și înstrăinarea" pînă la realizarea „comunismului ca socialism care coincide cu umanismul"[7] în care „filantropia comunismului este *reală* și direct pornită pe *acțiune*"[8].

Merită un interes aparte ideile formulate de tînărul Engels în publicația săptămînală a socialiștilor oweniști englezi „The New Moral World and gazette of the Rational Society", la care a colaborat între anii 1843—1845. În articolul intitulat *Progresele reformei sociale pe continent*, Engels insistă asupra originii diferite a doctrinei comuniste în cele trei mari țări europene: Anglia, Franța și Germania, în care conștiința critică a ajuns la concluzia că o revoluție radicală a relațiilor sociale înfăptuită pe baza proprietății colective a devenit o necesitate imperioasă și inevitabilă. Cele trei țări au ajuns însă la această concluzie pe căi diferite. „Englezii au ajuns la această concluzie *pe cale practică*, ca urmare a creșterii rapide a mizeriei, demoralizării și pauperismului în țara lor; francezii — *pe cale politică*, pornind de la revendicarea libertății și egalității politice, însă, convingîndu-se că acest lucru este insuficient, ei au adăugat la revendicările lor politice revendicarea libertății sociale și a egalității sociale;... iar germanii au ajuns la comunism pe «cale filozofică»[9]". Găsim în aceste aprecieri indicația — metodologic valoroasă — de a se urmări particularitățile genetice și ideologice concrete ale doctrinelor utopice în evoluția lor istorică pînă la socialismul științific.

★

Bogata literatură de specialitate dedicată analizei utopiilor sau curentelor utopice[10] ne arată că *primele utopii* cuprinzînd idei cu privire la un viitor mai fericit nu „pe lumea cealaltă" ci aici, pe pămînt, au apărut încă în primul mileniu î. e. n., în China. Sînt semnalate idei sociale utopice în gîndirea lui Confucius, Lao-tzî, Mo-tzî etc. În lumea antică, utopii sociale găsim și la Platon, Zenon din Citium ș. a. Aristofan, în ultimele sale comedii *Adunarea femeilor*, *Plutos*, satirizează utopiile din epoca scalavagistă cu privire la împărțirea egalitaristă a bunurilor materiale.

Este interesant de remarcat că ideile utopice care au început treptat să se elibereze de ideologia religioasă, dominantă, au jucat un

---

[7] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 573.

[8] *Idem*, p. 577.

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 525—526.

[10] din care citățm unele: I. Bestujev—Lada, *Buduşcee celovecestva v predmarxistskoi soţialnoi misli*, în „Voprosî istorii", nr. 11, 1966; S. B. Kahn, *Istoria ideilor socialiste*, București, Edit. politică, 1964; H. Simion, *Arabische Utopian in Mittelalter*, în „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin", nr. 3, 1963; F. E. Manuel, *Utopia and Utopian Thought*, în „Analyse et Prévision" t. IV, 1967, nr. 1—2; A. M. Briar, *Fabian Socialism and English Politics*, Cambridge University Press, 1966; A. L. Morton, *The English utopia*, Ed. MacMillan, Londra; V. P. Volgin, *Istoria soţialisticeskih idei*, Moskva—Leningrad, 1928, vol. 1.

rol ideologic important în multe răscoale ale sclavilor și maselor populare. Ne putem referi în acest sens la răscoala sclavilor din Pergam, Asia Mică, condusă de Aristonicus, în secolul al II-lea î. e. n. Acesta, împreună cu sclavii, săracii, cărora se adresa, s-a răsculat aparent în numele divinității solare, ce făcea parte din cultele populare, contrastînd cu manifestările oficiale ale religiei. Aristonicus promitea sclavilor, în caz de victorie, înfăptuirea unui ,,Stat al soarelui", ,,fără stăpîni și fără sclavi, fără bogați și fără săraci" [11]. El își numea tovarășii de luptă ,,cetățeni ai soarelui" (gr. heliopolites). Programul ,,Cetății soarelui" ca stat al egalității și libertății se pare că a fost inspirat dintr-un tratat etic-politic utopic al unui sofist din a doua jumătate a secolului al V-lea î. e. n., cunoscut ca ,,anonimul din Iamblichos" [12]. Influența și atracția exercitată de această utopie trebuie să fi fost într-adevăr remarcabilă dacă a ajuns nu numai pînă la ,,Cetatea soarelui" realizată de Aristonicus, dar chiar pînă la epoca Renașterii italiene, la utopia intitulată *Civitas Solis* (,,Cetatea soarelui") al lui Tommaso Campanella.

Esența utopiilor antice progresiste s-ar putea defini ca reflectarea ideologică în conștiințele progresiste ale epocii, a protestului maselor asuprite și exploatate față de condițiile dezumanizante existente. Sensul acestui protest utopic cu conținut *critic* la adresa orînduirii existente era însă diferit în funcție de soluția dată conflictului cu realitatea : *reintoarcerea* la vechile orînduiri comunitare idealizate, sau *schimbarea* orînduirii existente cu una mai bună, socotită realizabilă.

În evul mediu constatăm apariția unei categorii de utopii, care nu sînt net sociale dar vizează puternic socialul : utopiile tehnico-științifice. Primele *utopii tehnico-științifice* apărute în schițele lui Roger Bacon vor influența peste trei sute de ani concepțiile lui Francis Bacon, — influență ce se va simți în utopia neterminată de acesta, *Noua Atlantidă*. Anticipînd, remarcăm că utopiile științifico-tehnice ale acestuia din urmă vor influența concepțiile utopiste ale lui Robert Owen (în sec. XIX).

Notabil este și faptul că de la primele utopii științifico-tehnice din zorii evului modern și pînă în zilele noastre, această categorie de utopii a cunoscut o puternică dezvoltare.

Despre circulația utopiilor sociale în evul mediu, în alte părți ale lumii, India, China, Orientul Apropiat sau Mijlociu, în condițiile cînd acestea stagnau în Europa, avem prea puține date ca să ne putem pronunța. Amintim doar că în această perioadă Ibn-Sina Abu Ali (=Avicena), formula idei înaintate, sceptice față de misticism și cu tentă utopică în domeniul concepțiilor politice-etice, iar Ibn Badja (latinizat Avempace), astronom, medic, filozof arab din Spania descria în cartea sa *Călăuza solitarului* un stat utopic ideal, în care oamenii ajung la fericirea generală prin perfecționarea moral-intelectuală, elogiind rațiunea față de misticism.

Un deosebit avînt va lua scrutarea viitorului în *perioada crizei de sistem a feudalismului* și nașterii primilor germeni ai capitalismului în Europa, luînd forma unei adevărate explozii de utopii sociale, sub chip de ,,tratate", romane utopico-fantastice, note de drum despre țări imaginare, ,,testamente", scrisori etc.

Înainte de a ne opri la particularitățile utopiilor sociale din această perioadă notăm ca o constatare, fluxul continuu în care apar curentele de *gîndire social-politice progresiste*, linia ascendentă în succesiunea lor istorică : *umanismul* a fost dezvoltat de *iluminism* ; împletindu-se, ambele au fost continuate și îmbogățite pe o treaptă superioară de concepțiile sociale ale *democratismului revoluționar*, concepții care vizau în primul rînd desființarea sistemului feudal ; iar acesta, de *socialismul utopic**, precursor al *socialismului științific*, moștenitorul și continuatorul pe o treaptă calitativ superioară, științifică, a marilor curente progresiste anterioare.

Filonul bogat al utopiilor sociale din perioada crizei de sistem a feudalismului împletindu-se cu aceste curente de idei încă din epoca renascentistă, se dezvoltă odată cu *Utopia* (1516) lui Thomas Morus**, cu *Noua Atlantidă* al lui Francis Bacon, cu *Cetatea Soarelui* (scrisă în 1602) a lui Tommaso Campanella, cu *Legea libertății expusă sub formă de program, sau restabilirea adevăratului sistem de cîrmuire* (1652) scrisă de englezul Gerard Winstanley etc. Utopiile sociale progresiste din această perioadă apăreau ca expresia teoretică a revoltei maselor împotriva metodelor violente ale acumulării primitive de capital în țările Europei apusene, exprimau pe plan teoretic aspirațiile sărăcimii orașelor, a preproletariatului și ale maselor țărănești spre o orînduire socială lipsită de exploatare. Același lucru se poate afirma și despre cele două cărți ale unuia dintre precursorii iluminismului francez, Francois Fénélon : *Insula plăcerilor* și *Aventurile lui Telemac*, în care propovăduiește o

[11] Ambrogio Donini, *După chipul și asemănarea omului*, București, Edit. politică, 1968, p 222—230.

[12] *Idem*.

* În această referire, numai cel din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

** Thomas Morus este considerat de numeroși cercetători, ca de ex. V. Volgin, S. B. Kahn, A. L. Morton etc., ca fiind întemeietorul socialismului utopic.

societate ideală, unde oamenii trăiesc fericiți în mijlocul naturii, fără convenții sociale, concepții ce vor influența probabil mai tîrziu pe Jean Jacques Rousseau.

Caracteristica comună a acestor utopii sociale este că au constituit primele **concepții social-utopice închegate*** bazate pe critica proprietății private, care, mai tîrziu, prin Jean Meslier (în *Testamentul*), Morelly (*Codul naturii sau adevăratul spirit al legilor ei* — 1755), Gabriel Bonnot de Mably (*Indoieli propuse filozofilor economiști asupra ordinii naturale și esențiale a societăților politice*—1768) și Gracchus Babeuf[13] se formează ca un **curent de gîndire**, premergătoare revoluției franceze, culminînd în concepțiile celor trei mari utopiști ai secolului al XIX-lea — Henri Saint-Simon, Charles Fourier și englezul Robert Owen, în perioada cînd, după celelalte revoluții burgheze din Europa, odată cu accentuarea tot mai pronunțată a contradicțiilor capitaliste, iluziile legate de revoluția burgheză se prăbușesc.

O analiză comparativă, pe baza celor relevate pînă acum, poate remarca, că există o deosebire fundamentală între utopiile antice și medievale pe de o parte, — în care inspirația din concepțiile chiliaste era preponderentă,— și utopiile moderne din perioada capitalismului, în special cele din secolele XVIII și XIX.

În literatura de specialitate se remarcă deosebirile existente între utopiile lui T. Morus, T. Campanella, pe de o parte, și utopiile secolelor XVIII—XIX, pe de altă parte, privind *forma* lor. Considerăm că sînt și alte deosebiri mult mai importante și anume : *Utopiile secolului al XVII-lea* erau, pe de o parte, marcate de pronunțate accente ascetice, reflectînd gradul destul de scăzut de dezvoltare atins de forțele de producție, pe de altă parte nu reflectau căutări în privința *modalităților* concrete de înfăptuire prin luptă a orînduirii ideale dorite (cu excepția lui G. Winstanley). Față de aceste particularități, *utopiile secolului XVIII*, în perioada ascuțirii puternice a contradicțiilor sociale premergătoare izbucnirii revoluției burgheze în Franța, concretizate în gîndirea lui Morelly, Mably[14] și în special Gr. Babeuf, marchează un nou pas în evoluția ideilor utopic-socialiste prin afirmarea că societatea comunistă este singura orînduire corespunzătoare *rațiunii*, naturii umane, unei organizări echitabile a societății, cît și, în special, prin abordarea pentru prima oară a unor aspecte ale *căii* și *modalității* de instaurare a orînduirii comuniste. Astfel, Gr. Babeuf și babuvismul au emis „ideea unei noi orînduieli a lumii"[15] pe calea *luptei*, a *insurecției revoluționare* care trebuie să *pună stăpînire pe toate instituțiile guvernamentale, să înlăture rezistența apărătorilor tiraniei, să pună la dispoziția maselor averea dușmanilor poporului, a emigraților, locuințele complotiștilor* și să instaureze un *guvern revoluționar provizoriu*. Importantă era ideea privind necesitatea unei *perioade intermediare* între vechea orînduire și cea comunistă, în cursul căreia urma să se instaureze o dictatură revoluționară menită să pregătească victoria principiilor comunismului.

Ca o altă particularitate a utopiilor sociale din această perioadă, se poate remarca asimilarea sensibilă în cadrul lor a concepțiilor filozofice moderne (F. Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Spinoza etc.), cît și a ideologiei iluministe (Voltaire, în special *Scrisorile filozofice*, Rousseau, Montesquieu, Holbach, Helvetius, Diderot, Goethe, Lessing — în special *Educația neamului omenesc*, în care e descris idealul unei viitoare societăți fericite, eliberate de exploatare, violență, constrîngere) etc. Asimilarea rezultă din gradul mai evoluat al utopiilor din această perioadă. Ea s-a produs fie prin influențe directe, fie prin acel sistem complex și complicat de propagare a ideilor, care poate marca atmosfera spirituală a unei epoci și influența epocilor următoare.

Principalele limite ale utopiilor sociale din secolul al XVIII-lea decurg din conceperea orînduirii comuniste viitoare ca avînd la bază mica producție meșteșugărească, de unde și numeroase tendințe egalitariste, — limite ce sînt determinate în genere de condițiile istorice ale epocii respective.

În cadrul utopiilor moderne europene, cel mai important moment este reprezentat de utopiile sociale din primele decenii ale secolului al XIX-lea, ai căror exponenți principali au fost Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, alături de care a existat o întreagă pleiadă de utopiști de diverse nuanțe, ca Louis Blanc, Cabet (cartea sa *Călătorie în Icaria*, zugrăvind viitoarea societate comunistă, a declanșat mișcarea „icariană" ce a dus la întemeierea coloniei „Icaria" în 1848, în

---

* Comparativ cu afirmații și teorii *răzlețe* de condamnare a proprietății private și de propagare a ideii proprietății obștești existente în antichitate și în unele „erezii" medievale.

[13] Referiri amănunțite la viața și opera acestor utopiști, în lucrarea lui S. B. Kahn *Istoria ideilor socialiste*, București, Edit. politică, 1964, p. 5—73.

[14] F. Engels, în *Anti-Dühring*, făcînd deosebire între reprezentările utopice asupra orînduirii sociale ideale elaborate în secolele XVI și XVII, și cele din secolul XVIII, relevă, că aici au fost enunțate „teorii de-a dreptul comuniste" (Morelly și Mably), *op. cit.*, București, E.S.P.L.P., 1955, ed. III, p. 25—26.

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*. vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 133 — 134.

S. U. A., — încercare eşuată,— ca şi cea a lui Owen[16], de asemenea Louis-Augusto-Blanqui, Théodore Désamy, Wilhelm Weitling etc. care la rîndul lor au avut influenţe mai mult sau mai puţin însemnate în diferite ţări europene, printre care şi în ţara noastră[17].

Ca o trăsătură specifică la aceste *utopii din secolul al XIX-lea*, variate ca orientare, se poate releva faptul că ele se resimt într-o măsură sau alta de pe urma curentelor principale de gîndire ale epocii: economia politică clasică burgheză (A. Smith, D. Riccardo, Sismondi etc.), filozofia clasică germană, mişcarea ideilor politice din Franţa.

Este îndeobşte cunoscut faptul că pe lîngă critica deosebit de ascuţită a racilelor capitalismului, Saint-Simon, Fourier şi Owen, ca figurile cele mai reprezentative ale utopismului secolului al XIX-lea, au elaborat proiecte concrete de organizare a unei viitoare societăţi comunitare ideale. Cu toate limitele concepţiilor lor — determinate în mare măsură de insuficienta maturizare a relaţiilor de producţie capitaliste cît şi de concepţiile lor idealiste în domeniul filozofiei istoriei — ei au intuit în mod genial *unele trăsături ale viitoarei orînduiri comuniste*, ca de exemplu, necesitatea lichidării proprietăţii private, legătura dintre bunăstarea societăţii şi bunăstarea individului, lichidarea contradicţiei dintre munca fizică şi cea intelectuală, dintre oraş şi sat; au formulat principiul repartiţiei socialiste după muncă şi principiul repartiţiei comuniste după nevoi; au prevăzut că societatea comunistă va crea un om nou, multilateral educat şi dezvoltat etc. Este interesant de observat că R. Owen, în cartea sa *Noua lume morală*, a enunţat pentru prima dată ideea că *revoluţia industrială*, pe lîngă suferinţele şi relele pe care le aduce maselor, *creează premisele tehnico-materiale ale noii orînduiri* sociale. Dealtfel, o altă caracteristică a socialismului utopic din prima jumătate a secolului al XIX-lea faţă de curentul din secolul al XVIII-lea este faptul că a intuit necesitatea reorganizării societăţii pe baze materiale noi în care ştiinţa şi tehnica vor juca un rol, hotărîtor, (concepţiile lui Owen în special).

Este de relevat drept o altă caracteristică generală pentru curentul utopic socialist din secolul al XIX-lea, faptul că în ceea ce priveşte înţelegerea *cauzelor* nedreptăţilor sociale, el ajunge mai departe decît umanismul şi iluminismul depăşind în această privinţă şi curentul democrat revoluţionar. Astfel reprezentanţii săi de frunte au înţeles că nu trebuie desfiinţată numai proprietatea feudală, ci *proprietatea privată în genere*. Intuind că aici se află izvorul tuturor nedreptăţilor sociale, ei au prefigurat unele din trăsăturile definitorii ale viitoarei societăţi socialiste şi comuniste. Pentru evitarea unor confuzii trebuie precizat că dacă în privinţa sesizării cauzelor contradicţiilor sociale şi a direcţiei viitoare de dezvoltare a societăţii spre socialism şi comunism, socialismul utopic a *depăşit* limitele istoriceşte determinate ale democratismului revoluţionar, în privinţa *metodelor* preconizate pentru înfăptuirea viitoarei societăţi ideale, cei trei mari gînditori utopici *n-au ajuns* la concluzia necesităţii revoluţiei. Aceasta, deoarece era vorba de un *alt tip istoric de revoluţie*, pentru care nu erau încă coapte condiţiile obiective şi subiective, de unde şi metodele nerealiste ale înfăptuirii preconizate de exponenţii săi.

De aici rezultă şi *rolul* în general *pozitiv* jucat de ideile socialiste utopice *pînă la* revoluţionarea gîndirii sociale de către marxism, prin elaborarea concepţiei materialist-istorice asupra societăţii şi dezvoltării ei, dar, şi rolul lor *negativ*, însoţit de decăderea utopiilor sociale, *după* apariţia marxismului.

Cu toate limitele şi greşelile lor, ideile comuniştilor şi socialiştilor utopici au meritul de a fi contribuit la pregătirea terenului pentru elaborarea concepţiei ştiinţifice despre lume şi societate. Rolul lor în istoria gîndirii progresiste a omenirii nu trebuie apreciat prin prisma unora dintre ideile lor naive privind detaliile organizării unei societăţi ideale, utopice, ci în lumina elementelor valoroase ale gîndirii lor, care au constituit o *verigă istoriceşte determinată pe drumul spre cunoaşterea ştiinţifică a vieţii sociale*, spre previziunea ştiinţifică a viitorului omenirii, cunoaşterea lor putînd contribui şi la evitarea repetării unor căutări egalitariste, anarhiste, etc., ce pot renaşte şi azi, legat de gradul insuficient de dezvoltare a forţelor de producţie, a vieţii sociale, în diferite ţări.

Nu putem încheia suita acestor însemnări despre evoluţia istorică a utopiilor fără a face măcar o succintă referire la un gen de literatură, cea ştiinţifico-fantastică, în care „prospectivismul, nedespărţit de dezvoltarea tehnică, şi utopia" se amalgamează[18].

Dacă romanele lui Jules Verne păstrează în anticipaţiile lor tehnice o concepţie optimistă, ale cărei accente se pot găsi încă şi în

---

[16] S.B.Kahn, *Istoria ideilor socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 214—222.

[17] V. Varga, *Socialismul utopic în gîndirea social-politică românească* (sec. XIX), în „Analele Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", nr. 2—3, 1968.

[18] Gáll Ernö, *Idealul prometeic*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 151—167.

scrierile lui H. G. Wells (1866—1946; opere: *Mașina timpului*, *Utopie modernă*, *Primii oameni în lună*, *Războiul care pune capăt războiului*), odată cu *Frumoasa lume nouă* („The Brave New World") (1932) a lui Aldous Huxley se deschide seria „contra-utopiilor" sau „distopiilor"* în care predomină concepția pesimistă privind consecințele sociale posibile ale tehnicii ce apare ca o imensă „putere necontrolată"[19]. Exemplul cel mai șocant de neg-utopie socială este socotit cartea lui George Orwell, intitulată „1984"[20]. Autorul descrie aici societatea viitoare dirijată, controlată și manevrată de tehnocrația anonimă și invizibilă, care, cu ajutorul tehnicii superperfecte orientează pînă și viața cea mai intimă a indivizilor de-personalizați. Toate relațiile umane sînt controlate de un perfect totalitarism. Întrucît puterea tehnică este perfecționată prin imaginație, lumea lui Orwel este divizată în două superputeri aflate în eternă războire între ele. *Judecata de apoi* (*Le jugement dernier*[21]) a lui Gardon Rattray Taylor este o neg-utopie ecologică, în care autorul, pe baza datelor furnizate de savanți cu renume mondial, descrie modelul dezolant al unei catastrofe ecologice, pentru prevenirea căreia lansează un strigăt de alarmă către toate guvernele lumii.

Se poate observa că „contra-utopia" reprezintă modelul unei civilizații tehnice „în care domnește tirania absolută și în care valorile umane sînt anihilate"[22], dar se mai poate observa și îngrijorarea față de viitorul omenirii în condițiile necontrolării de către societate a puterii sale tehnice.

★

Utopiile au reprezentat un fenomen social avînd multiple determinări. Fiind un fenomen social, trebuie să aibă și un *statut social* în istoria cercetării viitorului, cu atît mai mult cu cît ele reprezintă un fenomen social și în epoca contemporană. Astfel, de exemplu, analiza atentă a idealului social conținut — implicit sau explicit — în diferite mișcări contestatare, protestatare ale tineretului din țările capitaliste dezvoltate, ne permite sesizarea existenței unui amalgam complex de influențe ideologice, spirituale, culturale, conținute atît în *critica socială* cît și în *utopia socială* a acestor mișcări. În idealurile lor utopice — adesea neconștientizate ca atare — se împletesc influențe marxiste, ale socialismului științific, cu cele ale comunismului primitiv egalitarist, sau, cu idei ale socialismului mic burghez. Toate acestea împletindu-se cu influențe rousseauiste se ciocnesc cu distopiile tehnofobe dar și cu utopiile tehnofile etc.

Creșterea numerică, în ultimul timp, a unor cărți, studii, articole, numere tematice de reviste consacrate analizei fenomenului utopiei atestă intensificarea interesului pentru utopie, mai ales pentru aspectele sale contemporane. Potrivit părerii lui Leo Koffler, revenirea utopiei în centrul atenției contemporane este, sub aspecte multiple, manifestare de criză, care reclamă reinterpretarea lor atentă și nuanțată. Utopiile contemporane merită, desigur, un studiu aprofundat, pentru explicarea cauzelor și mecanismelor supraviețuirii sau renașterii unor utopii sociale în condițiile cînd există previziunea și programarea științifică, marxist-leninistă a unui viitor social obiectiv necesar, rațional dorit și conștient făurit.

Pentru evitarea unor *proiecții utopice*, nerealiste privind viitorul omenirii, o însemnătate covîrșitoare are studierea marxismului, a practicii sociale bazate pe acesta, orientată spre făurirea unei noi civilizații. Iar pentru dezvoltarea realistă a procesului vast, complex și multiform al mișcării revoluționare mondiale o importanță cu totul deosebită are elaborarea unor *modele marxiste de creație* privind viitoarea civilizație comunistă, în care, prin folosirea tuturor cuceririlor creativității umane, să se armonizeze relațiile omului cu mediul său social și natural, să se realizeze *modelul global* al idealului unei societăți mai bune și mai drepte.

---

* distopie = proiecție negativă nedorită

[19] O. K. Flechteim, *Is futurology the answer to the challenge of the future*, în „Mankind 2000", London, 1969, p. 265.

[20] George Orwell, *1984*, Stuttgart, 1964.

[21] Gordon Rattray Taylor, *Le jugement dernier*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1970.

[22] O. K. Flechteim, *op. cit.*, p. 266.

Kant-studien

(R. F. Germania)

Nr.1/1976

Din sumar: R. E. AQUILLA, Două feluri ale argumentării transcendentale la Kant; P. S. MADIGAN, Timpul la Locke și Kant; R. J. FOGELIN, Kant și Hume despre simultaneitatea cauzelor și efectelor; B. E. ROLLIN, „Există numai un imperativ categoric"; J. SCHMUCKER, Cu privire la datarea Reflecției 3716. Refuzul statisticii cuvintelor în problema datării reflecțiilor kantiene timpurii asupra metafizicii; R. MALTER, Bibliografie—Kant 1973.

Nr.2/1976

Din sumar: P. KRAUSSER, Cu privire la o reconstrucție sistematică a teoriei cunoașterii și teoriei științei în *Critica rațiunii pure* a lui Kant; R. B. PIPPIN, Schematismul și conceptele empirice; M. SHALGI, Maxime universalizate ca legi morale. Imperativul categoric revăzut; M. KROY, Formalizarea parțială a imperativului categoric al lui Kant. O aplicare a logicii deontice la filozofia morală clasică; M. FLONTA, Analiticul la Kant; Bibliografie Kant 1971—1975.

Nr.3/1976

Din sumar: I. HEIDEMANN, Istoria metafizicii și interpretarea lui Kant în opera lui Heinz Heimsoeth; H. J. de VLEESCHAUWER, Opera lui H. Heimsoeth între 1911—1924; J. BELEVAL, Asupra libertății la stoici; J. KOPPER, Descartes și Crusius asupra lui „Ich denke" kantian și existența corporală a omului; G. TONELLI, Filozofia lui d'Alembert; W. H. WALSH, Kant și metafizica; L. W. BECK, Există o fallacia non sequitur în probele aduse de Kant cu privire la principiul cauzalității?; F. KAULBACH, Pretenția de dominație a rațiunii în drept și morală la Kant; B. LIEBRUCKS, Conștiință de sine și cunoaștere de sine la Kant; O. F. BOLLNOW, Cu privire la neîmplinire.

Nr.4/1976

Din sumar: G. DREYFUS, Aparența și paradoxurile ei în „Critica rațiunii pure"; S. C. PATTEN, Un argument antisceptic în deducție; TH. EBERT, Imperativul categoric al lui Kant și criteriile acțiunilor poruncite, interzise și liber alese.

ASPECTE ALE DINAMICII COSISTEMELOR DE PRESIUNE ÎN CAPITALISMUL CONTEMPORAN

DE

LIVIU TURCU

Într-un număr anterior al revistei ne-am ocupat de acțiunile de pressing social-politic în sistemul capitalist contemporan (nr. 6/1976). În continuarea ideilor avansate acolo ne propunem să urmărim aici comportamentul cosistemului de presiune în situațiile în care „schimbarea" domină „permanența" riscînd în cele din urmă, fie modificarea substanțială a cosistemului, fie dezintegrarea sa ca sistem.

Cosistemele de presiune sub stress *

Ca modul al grupului de interese, cosistemul de presiune va reacționa față de stressul la care este supus printr-un pressing ale cărui specificitate și potențe sînt generate de cantitatea și calitatea intrărilor sale materiale și informaționale. Dar această precizare rămîne insuficientă, întrucît analiza rămîne în mare parte condiționată de unghiul de abordare al conceptului de stress. În acest context, analiza poate identifica reacția cosistemului de presiune la apariția stressului extern sau intern, în ceea ce am identificat cu prilejul unei analize anterioare ca fiind efectul unei intra-presiuni sau extra-presiuni. Pe de altă parte, așa cum dinamica cosistemelor de presiune o atestă, raportul între permanență și schimbare asigură de cele mai multe ori o adaptabilitate sporită a cosistemelor la mediu, respectiv la sistemul politic. Mobilitatea, apreciată de multe ori ca uimitoare, a cosistemelor de presiune nu este în fond decît reflexul capacității de sarcină și suprasarcină a sistemului de a-și ameliora permanent structurile sale în scopul elaborării unui pressing care, ca să ne exprimăm în termeni matematici, să mențină permanent relația P≥RP (presiunea mai mare sau egală cu retropresiunea mediului. Cum însă relația cosistem de presiune — sistem politic nu reprezintă nici pe departe o relație univocă este sarcina analistului de a lua spre investigație acest raport în care dualii acestui binom sînt generatori permanenți de stress cu repercusiuni reciproce ce diferă a'caso di casa. Iată de ce ne propunem în cele ce urmează să analizăm cîteva *situații tipice* pentru ceea ce am numi dialectica stressului intra și extrasistemic.

1. COSISTEMUL DE PRESIUNE SUB ACȚIUNEA STRESSULUI INTERN

Se poate aprecia că tendința cosistemului de presiune este, în genere, aceea de a asigura acurateța structurilor sale și ca atare de a-și menține variabilele sale esențiale. Această permanență asigură teoretic prin unitatea sistemului și o mărime de ieșire maximă, în speță un pressing puternic (acesta nu implică, așa cum vom demonstra ulterior, și o eficiență maximă). Realitatea empirică infirmă posibilitatea reală ca un asemenea cosistem de presiune să poată supraviețui în sistemul social global. Aceasta, întrucît, un asemenea cosistem ipotetic nu se manifestă ca un sistem deschis, ceea ce este esențial pentru asigurarea nu numai a eficienței pressingului, dar pentru însăși supraviețuirea lui. Un cosistem de presiune de tip închis ar constitui un sistem (de tip) primitiv, mecanic care în relațiile sale involuntare cu mediul ambiant ar suporta două

* În acest context definim stressul ca totalitatea condițiilor și factorilor interni sau externi ce provoacă o stare de suprasolicitare a sistemului (în speță a cosistemului) și care au în ansamblu un caracter disfuncțional.

Rev. filoz., XXIV, 5, p. 593–600, București, 1977.

consecințe alternative: fie ignorarea sa în măsura în care nu provoacă reacția mediului, fie distrugerea acestuia atunci cînd activitatea (mai exact prezența) sa provoacă o asemenea reacție. În realitate, cosistemele de presiune, deși diferă sub aspectul evoluției lor organizatorice sistemice, se manifestă prin dinamismul care le caracterizează, ca posedînd — comparativ cu alte sisteme ale sistemului social global — cea mai ridicată cotă a „sensibilității perceptive" în relațiile cu mediul ambiant. Această calitate sistemică impune la nivelul analizei teoretice următoarele condiții:

a) — capacitatea sistemului de a absorbi un volum foarte mare de informații din cele mai diferite surse ale mediului ambiant;

b) — capacitatea sistemului de a prelucra un asemenea volum de informații, pentru a nu fi „blocat" de avalanșa informațională;

c) — capacitatea centrului de decizie de a discerne asupra numărului de variante, combinații și de a asigura un *policy*-optim;

d) capacitatea centrului de decizie și a sistemului în general de a implementa acest *policy*-optim;

e) — capacitatea sistemului de a prevedea implicațiile implementării *policy*-ului ca reacție a sistemului și a mediului ambiant;

f) — capacitatea sistemului de a supraviețui acestor implicații și în general de a-și asigura echifinalitatea.

Simpla parcurgere a acestor condiții minimale asigură imaginea organizării superioare pe care un asemenea sistem trebuie să o posede. Realizarea lor în totalitate implică mobilizarea unui volum uriaș de resurse materiale și informaționale. Dar, așa cum am precizat și cu alt prilej, în prezent deși nu sînt posesoarele resurselor amintite, cosistemele de presiune se manifestă printr-o înaltă calitate a „sensibilității perceptive", fiind deci de o mobilitate pe care am subliniat-o deja. Cum se explică acest fenomen? Opinia noastră este că nivelul performanțelor atinse, în general, de cosistemele de presiune (cel puțin la nivelul mobilității, ca una din condițiile ce contribuie la echifinalitatea sistemului) este rezultatul aplicării unor *substitute condiționale* în raport cu cerințele formulate mai sus. Evident aceste *substitute condiționale* implică atît avantaje, cît și dezavantaje pentru cosistemele de presiune care le utilizează. Printre acestea pot fi enumerate, ca pozitive:

— substituirea volumului masiv de informații absorbite (asimilate) cu un număr relativ mic de informații, dar provenite pe canale superioare, deci calitativ ridicate;

— posibilitatea substituirii capacității de prelucrare a informațiilor, la condiții relativ simple;

— simplificarea procesului de elaborare a *policy*-ului sistemului; Limitele reale ale acestor substitute sînt:

— îngustarea substanțială a cîmpului de acțiune al cosistemului, paralel cu condiționarea tipului de canale de unde „transpiră" informațiile;

— caracterul limitat în timp al activității unui asemenea cosistem;

— creșterea coeficientului de risc sub aspectul elaborării *policy*-ului ca fiind cel optim;

— imposibilitatea cosistemului de a anticipa satisfăcător (larga) gama implicațiilor implementării *policy*-ului în cadrul mediului ambiant.

Ca urmare a acestui procedeu, cosistemele de presiune reprezintă în prezent, așa cum majoritatea cercetătorilor recunosc, un fenomen de o prolificitate deosebit de inegală. Iată așadar, în opinia noastră, că *explicația substitutelor condiționale* poate constitui un răspuns adecvat la diversitatea, nivelul de organizare și durata existenței atît de inegală a cosistemelor de presiune. În timp ce anumite specii reușesc să se permanentizeze supraviețuind chiar și unor modificări structurale semnificative la nivelul sistemului societal global, altele se epuizează odată cu obiectul pressingului exercitat. Reprezentînd mulțimea exhaustivă a cosistemelor de presiune, într-un spațiu bidimensional în care distribuim pe abscisă numărul cosistemelor de presiune, iar pe ordonată timpul, ca durată a supraviețuirii, considerăm că acestea s-ar înscrie într-o curbă de tip Gauss, în care valorile maxime pe ordonată corespund cosistemelor organizate superior sistemic, în timp ce valorile maxime ale abscisei corespund cosistemelor de presiune cărora le sînt specifice subtitutele condiționale. Pentru a facilita această reprezentare ne propunem să exemplificăm cele două tipuri de organizare sistemică, pe care le considerăm pe deplin edificatoare. Cosistemele de presiune modulate de grupele de interese economice-militare se înscriu în categoria valorilor maxime pe ordonată. Un asemenea grup poate modula un cosistem de presiune de tipul unei unități specifice societății transnaționale. Un astfel de cosistem poate mobiliza direct sau indirect resursele materiale și informaționale cu ajutorul cărora să asigure condițiile minimale enumerate pentru menținerea unei „sensibilități perceptive" superioare. Satisfacerea acestora permite elaborarea unui presssing adecvat, soluționarea unor obiective și reținerea în atenție a altora în perspectivă.

Putem, așadar, aprecia că este vorba de un tip de activitate pluridimensional.

Este evident că satisfacerea acestor condiții atrage de la sine nu numai o diversitate de pressinguri, dar și o forță corespunzătoare structurilor angajate.

Pe de altă parte, cosistemele de presiune ce subzistă prin intermediul substitutelor condiționale sînt tipice valorilor maxime pe axa abscisei și pot fi ilustrate ca exercitîndu-și

pressingul asupra unei probleme sau aspecte ale acesteia.

Astfel, cînd un grup de interese reprezentînd un cartier de locuințe dorește implementarea unui obiectiv local social în zonă, acesta se încadrează, în majoritatea situațiilor, în rîndul cosistemelor de presiune ce utilizează substitutele condiționale.

În mod practic, odată cererea fiind satisfăcută, cosistemul se dezintegrează, apariția și soluționarea altor interese în zonă necesitînd constituirea *ab initio* de noi cosisteme de presiune. De aici și efemeritatea lor.

Atît cosistemele de presiune permanente cît și cele ce utilizează substitutele condiționale sînt însă puse de multe ori în situații funcționale critice determinate de intrapresiune sau stressul intern. Gradualitatea acestora și oscilațiile către punctele critice sînt determinate de ceea ce în teoria sistemelor numim *perturbații* și semnifică totalitatea factorilor și activităților în cadrul sistemului prin care se tinde spre modificarea variabilelor și a funcțiilor tipice ale acestuia. În același timp factorii perturbatori se remarcă printr-o varietate și un volum deosebit. Analizați sub aspectul *consecințelor* pe care cosistemul le suportă aceștia pot fi clasificați ca perturbații neutre și tensionale (critice) corespunzător gradului în care provoacă modificări la nivelul structurilor ce asigură „permanența" sistemului. Prima categorie, *perturbațiile neutre* sînt tipic exprimate de ceea ce în teoria comunicațiilor este definit ca „zgomotul de fond" care apare în cadrul canalelor de comunicații prin care centrul de decizie își transmite mesajele sistemului, primește reacțiile sau controlează implementarea acestora. Perturbațiile de acest tip tind a fi limitate în cadrul unor marje convenabile, mărimea valorică a acestora fiind invers proporțională cu gradul de organizare sistemică, pentru a nu altera prea mult identitatea mesajelor transmise într-o direcție sau alta. Gama *perturbațiilor neutre* este imensă, iar încercarea de a le identifica în cîmpul empiric are un caracter ilustrativ. Interpretările relativ diversificate ale deciziilor transmise de centrul de decizie al unui cosistem de presiune membrilor săi, diluează forța pressingului dar nu îi modifică direcția sau specificitatea. Cu alte cuvinte mesajul nu-și pierde identitatea, dar apare mai puțin ferm și de multe ori tinde să devină vag. La aceasta se adaugă un *coeficient inerțial* al implementării deciziei, față de cosistemele ce reușesc să elimine parțial sau să domine aceste perturbații. Întrucît valoarea acestui coeficient influențează direct mobilitatea cosistemului, ne propunem să analizăm conceptul de inerție, ulterior. În aceeași ordine de idei limitarea sau eliminarea perturbațiilor neutre, deși nu ating acuitatea *perturbațiilor tensionale critice*, constituie o preocupare permanentă a centrului de decizie întrucît:

— diluează forța și calitatea mesajelor transmise;

— evoluția haotică a acestora le poate transforma în perturbații tensionale critice;

Modalitățile curente prin care centrul de decizie al cosistemului de presiune controlează perturbațiile neutre sînt:

— sporirea substanțială a forței mesajului pe care îl transmite structurilor periferice, prin intermediul stimulilor de tip sancțional sau premial;

— eliminarea (pe cît este posibil — în funcție de specificitatea cosistemului) structurilor generatoare de perturbații neutre.

Să luăm, spre exemplu, un cosistem de presiune de tip economic, mai exact un sindicat agricol care nu excelează prin formele sale organizatorice și care revendică un sprijin financiar în scopul modernizării regiunii agricole respective. În măsura în care prin intermediul pressingului se urmărește elaborarea unei strategii — de fapt a unui *policy*-optim în raport cu instituția vizată (administrația oficială sau un consorțiu bancar), conducerea sindicatului, respectiv centrul de decizie, colaborează cu membrii acestuia în stabilirea detaliilor tehnice privind pretențiile financiare și tipul proiectelor dezirabile. Date fiind caracteristicile unităților componente, respectiv specificitatea intereselor fiecărui fermier în funcție de tipul culturilor practicate, suprafețele deținute, randamentul acestora etc., în pofida deciziei finale, practic este imposibilă satisfacerea exhaustivă a intereselor individuale. În acest context, diferențele ce apar între revendicările individuale și decizia colectivă sancționată la nivelul centrului decizional exprimă coeficientul coeziunii cosistemului și exprimă valoarea perturbațiilor neutre. Întrucît ieșirea de sub control a acestora riscă să compromită eficiența pressingului cosistemului, centrul de decizie are, așa cum am arătat mai sus, următoarele alternative:

— să asigure deciziei o autoritate sporită fie prin stimularea premială a factorilor perturbatori de tipul unor concesii parțiale, fie prin amenințarea sau aplicarea de sancțiuni din partea sindicatului, respectiv cosistemului; de pildă amenințarea boicotării relațiilor cu dizidenții, amenzi...etc.);

— excluderea în ultimă instanță din sindicat, a membrilor reticenți care prin acțiunile desfășurate constituie un balast pentru sindicat, prezența acestora punînd în pericol însăși unitatea sa. La acestea se adaugă perturbațiile neutre ale căror cauze se află în afara cosistemului și care fac obiectul stressului extern sau ceea ce am identificat a fi retropresiunea. Concluzionînd asupra perturbațiilor neutre, apreciem că acestea constituie un fenomen intim a cărui geneză se află în însăși specifici-

tatea unităților de bază componente ale cosistemului. Ca fenomen parazitar el poate fi cel mult diminuat, tendința pragmatică a centrelor de decizie fiind de a-l controla și nu de a-l eradica.

În continuare ne propunem să analizăm natura perturbațiilor tensionale critice. Încercînd o definiție prin antiteză cu perturbațiile neutre, se poate afirma că perturbațiile tensionale critice reprezintă tendința sau tendințele ce se manifestă la nivelul cosistemului în scopul modificării variabilelor esențiale ale acestuia. Pentru a prezenta sensul exact pe care îl conferim conceptului de variabilă esențială vom apela la exemplificarea lui D. Easton care din necesități ilustrative face o incursiune în domeniul biologiei. Astfel, spune Easton, dacă unui organism uman i se înlătură sau modifică accidental un membru, un plămîn, o ureche, individul respectiv ca sistem complex va suporta diminuarea funcțiilor pe care organele respective le au, dar va supraviețui în ciuda modificării sau eliminării unor asemenea variabile. Modificarea presiunii sanguine, înlăturarea inimii sau chiar modificarea compoziției chimice a unor enzime pun sistemul uman în situații critice și conduc la dezintegrarea acestuia, respectiv la moartea clinică. Dacă în prima exemplificare avem variabile simple, în cea de-a doua elementele menționate constituie *variabile esențiale*, modificarea acestora punînd în discuție starea fundamentală a sistemului (adică ceea ce face ca un cosistem să poată fi identificat ca x, și nu y sau z), riscîndu-se dezintegrarea acestuia.

În acest context, perturbațiile tensionale critice pot fi considerate ca situații-limită pentru starea specifică a unui cosistem de presiune. Să ne oprim puțin asupra naturii acestui tip de perturbații. Naturii endogene a perturbațiilor neutre le opunem originea covîrșitor exogenă a perturbațiilor tensionale critice. Nu apreciem natura acestora din urmă ca fiind exhaustiv exogenă întrucît cîmpul empiric ne relevă și situații speciale în care acestea sînt complementate de o natură endogenă maladivă. Asupra acestui aspect vom reveni. Cînd este, așadar, un cosistem de presiune supus unor factori perturbatori tensionali critici? În genere, apreciem că analiza unor asemenea situații impune următoarea disjuncție:

— cosisteme de presiune supuse amenințării dezintegrării prin perturbații tensionale critice;

— cosisteme de presiune ireversibil dezintegrate ca urmare a perturbațiilor tensionale critice;

Prima delimitare reprezintă statistic o pondere majoritară, deoarece cosistemele de presiune dispun în general de capacitatea de a preveni, controla și readuce sistemul la parametri funcționali acceptabili în fața unui asemenea tip de perturbații. Denunțînd *ab initio* orice încercare de a simplifica analiza prin apelul la știința biologiei considerăm că o comparație sisteme biologice—sisteme sociale specifice este revelatoare sub multe aspecte inclusiv sub cel al superiorității gradului de organizare sistemică a acestora din urmă. Un sistem biologic, să spunem o balenă, care aflată în golful Californiei pentru a naște puii este surprinsă de reflux în apele puțin adînci, ca sistem ea este supusă unor perturbații tensionale critice de tip exogen. Rămînerea sa imobilizată pe întreaga perioadă a refluxului, reprezintă o amenințare critică pentru sistem și riscă prin sucombare să se dezintegreze (excelentă corespondență semantică a conceptului dezintegrare). În această situație, respectiva balenă are un număr de alternative ce sînt condiționate fundamental de capacitatea sistemului biologic: fie reușește prin eforturi cu totul speciale să revină în apele adînci, fie reușește să supraviețuiască cu totul excepțional pînă la viitorul flux, fie sucombă prin epuizare sau alte cauze. O analiză similară este pertinentă și pentru un animal rănit, un om naufragiat etc. Ceea ce este comun tuturor acestor sisteme, destul de complexe de altfel, este slaba capacitate a acestora de a dispune de modificarea structurilor proprii, de reorganizare a acestora corespunzător impactului cu situația critică. Aceste structuri sînt date, iar mobilitatea organizatorică a acestora redusă. Deși nu este nelimitată, capacitatea cosistemelor de presiune — ca specie a sistemelor sociale — este superioară, fie doar și pentru că reprezintă un agregat constituit din unități elementare deosebit de complexe — oamenii ca ființe sociale. Pentru a asigura o anumită continuitate analizei să reluăm situația cosistemului de presiune economic modulat de sindicatul fermierilor. Condiționarea prin stipulații speciale a sprijinului financiar pun cosistemul de presiune în condiții perturbatoare tensionale critice. Astfel de factori pot constitui într-o conjunctură dată: nivelul dobînzii foarte ridicat, discriminări politice aplicate la nivelul membrilor sindicatului, intenția unor societăți transnaționale de a determina concesionarea terenurilor acesteia în anumite condiții etc. Se observă cu ușurință natura exogenă a factorilor perturbatori tensionali critici. Dar cosistemul are capacitatea de a se organiza prin angajarea pressingului pe noi direcții, cîmpul său de acțiune chiar dacă apare limitat comparativ cu obiectivul pressingului, fiind cu mult superior sistemelor aflate pe o treaptă de organizare inferioară, respectiv sistemele biologice. În pofida calităților enunțate sînt situații în care cosistemele de presiune suportă acțiunea unor perturbații tensionale critice ce depășesc capacitatea de

supraviețuire a cosistemului, situație-limită ce conduce la dezintegrarea acestuia ca sistem. Acest moment al analizei are o importanță deosebită întrucît oferă un argument suplimentar distincției pe care am realizat-o anterior între grupele de interese și cosistemele de presiune. Considerăm următorul exemplu edificator : cînd un cosistem de presiune, modulat de un grup de interese economice de tipul sindicatelor muncitorești, exercită un puternic pressing de tipul grevelor în domenii ulterior ,,considerate strategice" (v. greva docherilor, transporturi, poștă), elaborarea și aplicarea unui amendament similar celui din S.U.A. — privind dreptul guvernămîntului de a interzice continuarea acestora din considerente ,,strategice naționale", conduc în ultimă instanță la dezintegrarea cosistemului. Dispariția cosistemului nu atrage însă și dezintegrarea grupului de interese care a modulat cosistemul de presiune, respectiv a sindicatului. O altă situație, utilizînd același tip de cosistem de presiune economic al cărui pressing se exercită prin grevă, este apariția perturbațiilor tensionale critice și amenințarea dezintegrării cosistemului ca urmare a acumulărilor perturbațiilor neutre necontrolate de centrul decizional. De această dată, se poate remarca caracterul complementar al factorilor perturbatori endogeni. Prelungirea cu mult peste așteptări a grevei, caracterul negocierilor prin prisma raportului între revendicări și oferte pot amplifica perturbațiile neutre pînă la un nivel, în care acestea se transformă în perturbații tensoriale critice, cu întreaga gamă a implicațiilor pe care le-am enunțat. Depinde de capacitatea centrului decizional, sesizarea acestora din timp, reformularea unui nou *policy*, a unui nou pressing și ca atare supraviețuirea cosistemului sau eșuarea acestuia prin dezintegrare. Așa cum am precizat anterior, există cosisteme de presiune cu totul speciale, care prin aplicarea pressingului către sistemul politic suportă consecințele perturbațiilor critice prin dezintegrarea conștientă. Cîmpul empiric privit în perspectivă istorică ne oferă două tipuri de dezintegrare conștientă : primul în care cosistemul acceptă natura exogenă a dezintegrării în impactul pe care îl realizează ca pressing versus obiectivul vizat ; al doilea tip se manifestă ca pressing prin autodezintegrare. Distincția pe care am realizat-o între cosistemele de presiune latente și cosistemele de presiune manifest-violente este deplin edificatoare pentru investigarea perturbațiilor tensionale critice de natură exogenă și endogenă. Pentru prima categorie sînt specifice cosistemele de presiune modulate de grupe de interese extremiste, de tip terorist. Atunci cînd un astfel de cosistem de presiune se desfășoară, de regulă mai devreme sau mai tîrziu, acestea se dezintegrează prin impactul cu atitudinea respectivă a sistemului politic. Această dezintegrare implică apriori cel puțin probabilitatea, și în condițiile contemporane, una foarte mare, ca acest cosistem să-și atingă scopul : o decizie favorabilă la nivelul grupului de interese modulator, perturbarea sistemului politic în intenția de a-l aduce într-o stare tensională critică, ș.a.m.d.

Cea de-a doua categorie, cuprinzînd cosistemele de presiune ce-și exercită pressingul prin autodezintegrare implică analiza sistemului de valori morale și politice pe baza cărora grupul de interese își modelează cosistemul. Mișcarea pacifistă a călugărilor bonzi vietnamezi a culminat printr-un șir de sacrificii ce reprezintă un fenomen de continuitate a grupului și nu excepții aleatorii. Rezultatele acestui tip de pressing au avut efecte dintre cele mai puternice asupra sistemului politic sud-vietnamez, în mod direct pe plan intern și indirect prin declanșarea reacțiilor opiniei sistemului relațiilor internaționale.

Privite în ansamblu, cosistemele de presiune supuse perturbațiilor tensionale critice nu reprezintă un mod uzual de cultivare a relațiilor între grupele de interese și dualul lor, respectiv sistemul politic. În același timp, este necesar să subliniem că nici acuitatea conflictuală între grupele de interese ,,tolerate" și sistemul politic nu este comparabilă cu aceea pe care aceste grupe de interese menționate anterior încearcă să o soluționeze în favoarea lor prin intermediul unor module de pressing atît de neobișnuite.

2. COSISTEMELE DE PRESIUNE SUB STRESS EXTERN (ANALIZA RETROPRESIUNII)

Analiza comportamentului cosistemului de presiune sub stress ar fi incompletă în absența raportării acestuia la valoarea perturbațiilor de natură exogenă. Spațializarea pozițiilor pe care cosistemele de presiune le ocupă în cadrul sistemului societal, obiect al unor investigații anterioare, ne permite ,,hic et nunc" o analiză a surselor perturbatoare neutre și tensionale critice în dinamica relațiilor cosisteme—mediu ambiant. Pentru aceasta este necesar ca, păstrînd nealterate definițiile perturbațiilor neutre și tensionale critice ca situații stressante specifice, să operăm în cadrul analizei cu ceea ce numim *nivelul standard al echifinalității*. Odată identificat într-un cadru relațional bine definit, nivelul standard al echifinalității permite înregistrarea ,,abaterilor", sursa acestora și reacțiile specifice ale cosistemului. Ca instrument al investigației în dinamică a cosistemelor, prin nivelul standard al echi-

finalității înțelegem valoarea parametrilor unui cosistem ce caracterizează $\sum$ variabilelor esențiale ale acestuia versus $\sum$ perturbațiilor exogene și endogene la un moment t_0 dat, corespunzător valorilor de comandă ale acestuia (cosistemului). Asocierea nivelului standard, ca element static, echifinalității — ca element mobil prin excelență — conferă celor două elemente reunite o putere de analiză remarcabilă. Cu alte cuvinte pentru a putea sesiza „permanența" cosistemelor în mișcare și continuă transformare este necesar să identificăm „normalul" prin disjungerea acestuia de „anormal sau perturbator". Ceea ce, teoretic, pare a fi relativ facil, se transformă în general într-o întreprindere dificilă la nivelul practicii curente. Această dificultate se resimte în special la nivelul centrului de decizie al cosistemului care deși are capacitatea de a sesiza anumite „abateri" de la nivelul standard, nu poate aprecia și controla decît în termeni probabilistici, gradul în care aceste „abateri" ating puncte critice și amenință cosistemul cu perturbații de tip tensional critic și deci cu dezintegrarea. În acest domeniu domnește o ambiguitate ce variază de la un cosistem la altul în funcție de natura și nivelul impactului cu perturbațiile exogene. S-ar putea ilustra această ambiguitate — raportată la centrul de decizie al cosistemului — cu exemplul evoluției politice din Spania după moartea generalului Franco, cînd grupele de interese economico-politice falangiste s-au văzut puse în situația de a pregăti o „soluție de continuitate".

În contrast cu situația concretă din Spania, cosistemele de presiune care acționează în cadrul unor sisteme politice mai puțin efervescente se preocupă în mod deosebit de prefigurarea situațiilor potențial critice în care trebuie să-și asigure un nivel standard acceptabil. Elaborarea și fundamentarea unui *policy*-angajat către viitor este un proces mult mai sinuos și mai spinos decît apare la prima vedere. Aceasta întrucît (1) metodologia de care se dispune în prezent pentru construirea „viitorilor posibili versus probabili" este încă nesatisfăcătoare, 2) posibilitățile de interpretare comparativ cu criteriile selective încă foarte mari și 3) implementarea unui *policy* — elaborat în condițiile 1) și 2) foarte greu de realizat la nivelul structurilor cosistemului. Iată de ce în acest context, cosistemele de presiune de vîrf sub aspectul organizării sistematice — ceea ce exclude tipul cosistemelor ce utilizează substitutele condiționale — urmăresc prioritar rezolvarea următoarelor (două) aspecte :

— minimizarea curbei oscilatorii a abaterilor de la nivelul standard al echifinalității ;

— diversificarea structurilor (sale) periferice, în scopul menținerii unui „proces de creștere" a ponderii cosistemului în cadrul raporturilor cu mediul ambiant (în special cu sistemul politic) ;

Minimizarea curbei oscilatorii a abaterilor de la nivelul standard este un proces care se încadrează în eforturile centrului decizional de ridicare continuă a eficienței activității sale globale. Pe de o parte aceasta se traduce la nivelul stabilității și coeziunii cosistemului, pe de altă parte se urmărește obținerea unor rezultate maxime prin eforturi minime. Ținînd seama de situațiile în care nivelul standard al echifinalității se modifică în raport cu valorile de comandă ale cosistemului (ca noi emulații ale grupului de interese modulator) apar sub aspectul eficienței globale probleme legate de necesarul de resurse informaționale și materiale și modalitățile de alocare a acestora. Dinamica implicată de echifinalitatea cosistemului în condițiile asigurării acesteia la nivelul optim de funcționare, impune un consum de resurse pe care însești cosistemele de presiune de vîrf nu îl pot ignora. În acest context, minimizarea curbei oscilatorii a abaterilor de la nivelul standard raportată la maximizarea pressingului cosistemului, implică noțiunea de „cost" al activității desfășurate (la nivelul grupelor de interese). În condițiile în care, deși au valori mari, resursele informaționale și materiale nu au un caracter nelimitat, grupele de interese dominante au modulat cosisteme de presiune-agregat, cu o organizare sistemică superioară capabilă să răspundă dezideratelor acestora, respectiv minimizarea oscilațiilor endogene versus maximizarea pressingului asupra oscilațiilor exogene. Spre deosebire de un cosistem de presiune pe care l-am putea numi clasic, *cosistemele de presiune agregat* au capacitatea de a transfera dinamica nivelului standard al echifinalității, la nivelul unuia sau mai multora dintre subsistemele sale în funcție de specificitatea schimbărilor intervenite în relațiile cu mediul ambiant. În acest mod cosistemul de presiune-agregat cîștigă în adaptabilitate prin „specializarea" subsistemelor sale, printre cîștigurile sale funcționale numărîndu-se în acest fel (1) inutilitatea angajării întregului cosistem în procesul de redefinire a nivelului standard al echifinalității și deci implicit 2) economisirea unor importante resurse materiale și informaționale ; ca efect al avantajelor menționate la punctele 1) și 2) valoarea și numărul perturbațiilor la nivelul global al cosistemului scade de obicei spectaculos realizîndu-se astfel în principiu prima condiție pentru eficiența cosistemului : minimizarea curbei oscilatorii a abaterilor de la nivelul standard. „Specializarea subsistemelor" nu soluționează total problema eficienței globale a activității cosistemului de presiune-agregat. Este necesar să realizăm o disjuncție precisă a raportului între coeziunea cosistemului și eficiența pressingului acestuia, cei doi termeni avînd un

caracter complementar și ca atare neidentificîndu-se. Sub acest aspect coeziunea cosistemului reprezintă în principiu o condiție parțială pentru asigurarea ansamblului de condiții necesare realizării unei eficiențe globale optime. Alături de coeziunea cosistemului, mai pot fi enumerate condiții legate de calitatea și nivelul de organizare a structurilor cosistemului, capacitatea centrului decizional de a elabora un *policy* optim în raport cu obiectivele urmărite și parametrii mediului ambiant, inclusiv cei de conjunctură, ș.a.m.d.

În acest context, într-un anume sens se poate spune că dacă coeziunea asigură într-o relație de tip univoc maximizarea forței pressingului raportat la nivelul resurselor implicate, eficiența pressingului apare univoc determinată de raportul efectelor acestuia la echifinalitatea cosistemului. Împreună, coeziunea cosistemului și eficiența pressingului contribuie în mod hotărîtor la ceea ce am definit ca „permanență" a cosistemului în cadrul sistemului social global, într-un anume context istoric.

Cosistemele de presiune agregat nu reprezintă un subiect și obiect de investigație prea facil în sistemul societal contemporan. Sub multe aspecte, el apare ca generat, modulat, de grupe de interese care deși global pot fi oarecum definite, sub aspectul mecanismului prin care sînt formate sau dezintegrate, a dinamicii concrete a nivelului standard al echifinalității, cîmpul empiric rămîne încă nebulos și „ocult". În acest sens constituirea grupelor de interese conglomerat, între care reuniunea intereselor economice-militare-politice, apare cel mai frecvent în literatura de specialitate și a devenit aproape clasică. Acestora le-am putea cu siguranță alătura, după opinia noastră interese-agregat de tipul interese economice-politice-confesionale, interese economice-politice-etice, atît la nivel național, cît și regional internațional. Privite în perspectivă istorică aceste interese-agregat nu ar trebui să surprindă pe cercetător. Și totuși, în perioada postbelică semnalul de alarmă pe care fostul președinte al S.U.A., D. Eisenhower, îl trăgea prin calificarea „rolului funest" pe care complexul militar-industrial îl are asupra sistemului politic american, a declanșat o avalanșă de investigații și speculații similare unei cruciade inedite. În ce ne privește, considerăm că ceea ce diferențiază în special interesele-agregat de la începutul secolului de cele contemporane, este ceea ce am definit anterior ca preocuparea prioritară a grupelor de interese de a modula cosisteme de presiune cu o „pondere cultivabilă" în cadrul sistemului societal global. Este un truism afirmația că sistemul societal prin intermediul revoluțiilor politice și științifico-tehnice a realizat un salt uriaș în istoria dezvoltării sale și în prezent ritmurile se înscriu în curbe de tipul progresiei geometrice. În același timp, sistemul tinde să se reorganizeze pe baze noi sistemice, ceea ce implică un grad nemaiîntîlnit de intercondiționări și dependențe. În acest cadru capacitatea grupelor de interese-agregat de a modula cosisteme de presiune agregat care să asigure nu numai supraviețuirea (ceea ce ridică deja o multitudine de condiții) dar și „procesul creșterii" ponderii cosistemelor, în sistemul politic, explică noile dimensiuni structural-funcționale ale acestora. Pentru a înțelege mai exact complexitatea procesului de modulare a cosistemelor de presiune-agregat, vom uza de o analogie pe care o considerăm edificatoare : dacă în perioada capitalistă premonopolistă, controlul unei societăți pe acțiuni putea fi asigurat datorită dimensiunilor relativ mici ale capitalului societății, prin deținerea a cel puțin 51% din numărul total al acțiunilor, în perioada monopolistă acest control putea fi exercitat raportat la valoarea specifică a capitalului prin deținerea a aproximativ 30—35%. În condițiile contemporane ale dezvoltării rapide a procesului de concentrare a capitalului controlul unei asemenea societăți se poate realiza în principiu prin deținerea a circa 10—15% din totalul acțiunilor. Se observă cu ușurință că modificările care au avut loc la nivelul valorii globale a capitalului, au atras după sine redefinirea conceptului de control la nivelul ponderii relative, în speță scăderea acesteia de la 51% la 10—15%. În același timp, raportîndu-ne la valorile absolute reprezentate de nivelul conceptului de control, se observă o creștere vertiginoasă a acestora.

Se poate aprecia că un proces asemănător au urmat și cosistemele de presiune în raport cu sistemul politic. Grupele de interese primare și ulterior cele „clasice" au acționat în special într-o sferă a intereselor sectoriale și în mare parte inegal și conjunctural. Tipul organizării social-politice generale, respectiv caracteristicile formațiunii social-economice nu ridicau probleme prea dificile, mai ales pentru grupele de interese dominante.

Multiplicarea și sofisticarea în același timp, a structurilor sociale și politice în ultimele decenii au impus vechilor „interese dominante" noi condiții de „supraviețuire". Modularea cosistemelor de presiune-agregat de tipurile menționate anterior reprezintă tocmai rezultatul unui proces de adaptare la noile condiții, în care „controlul" sau „influența dominantă" nu mai pot fi asigurate prin modulări „clasice". Ceea ce deosebește esențial cele două categorii de cosisteme este tendința indubitabilă a cosistemelor agregat de a înlocui „pressingul sectorial" prin „pressing global" la nivelul centrului de decizie al sistemului societal; această tendință se manifestă în prezent prin intermediul „pressingului multidimensional" (multisectorial) despre care ne-am pronunțat cu alt prilej. Iată de ce, soluția subsistemelor

specializate din cadrul cosistemului de presiune-agregat, devine operativă și eficientă sub aspectul alocării resurselor materiale și informaționale la o sferă de activitate altădată cu totul ipotetică.

Un asemenea grup de interese-agregat de tipul complexului militar-industrial, modulează cosisteme de presiune în cadrul cărora subsistemele sînt specializate fie 1) pe probleme (de ex. aprobarea unei anumite cote a alocațiilor guvernamentale către firmele producătoare de armament sau echipamente complementare logistice), fie 2) direcții de activitate (de pildă, „deschiderea" comerțului exterior către anumite țări sau zone geografice considerate strategice etc.).

Ceea ce este specific acestor cosisteme este eficiența cu care centrul de decizie își proiectează și reproiectează subsistemele sale în funcție de nivelul standard specific. Nu întîmplător grupele de interese-agregat promovează prin intermediul cosistemelor de presiune în relațiile cu guvernămîntul, cadre ce pot fi caracterizate ca „reversibile" sub aspectul pozițiilor pe care le pot ocupa. Astfel, procesul de rulare a civililor experți în posturi ale fiefului militar, versus a cadrelor militare în cadrul consiliilor de administrație a diferitelor firme și societăți agregate este un proces deja identificat și acceptat în numele (eficienței) activităților desfășurate de părțile în cauză. O altă observație importantă, este aceea că prin tendința pressingului către „globalitate", cosistemele de presiune prin activitățile pe care le desfășoară sînt tot mai mult implicate în sfera sistemului relațiile internaționale. Această situație constituie de fapt un reflex al penetrării grupelor de interese-agregat în sfera intereselor internaționale și plantarea acestora la nivel regional-internațional. Cosistemele de presiune internaționale fac însă obiectul unei analize distincte.

Revue philosophique de Louvain

(Belgia)

Febr. 1977

Din sumar : JAMES McEVOY, Cunoașterea individuală după Robert Grosseteste ; MICHEL CANIVET, Deducția transcendentală a lui Kant din punct de vedere social ; JACQUES TAMINIAUX, „Le regard" și „l'excédent". Observații asupra lui Heidegger și a lucrării lui Husserl „Recherches logiques" ; STEPHAN STRASSER ; Antifenomenologie și fenomenologie în filozofia lui Emmanuel Levinas ; PAUL RICOEUR, A explica și a înțelege. Despre cîteva conexiuni remarcabile între teoria textului, teoria acțiunii și teoria istoriei.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 1/1977

Din sumar : P. RICOEUR, Prezentare ; S. PÉTREMENT, Poeme religioase mandeene ; A. PHILONENKO Antinomia judecății teleologice la Kant ; N. MALET, Bărbatul și femeia în filozofia lui Nietzsche ; E. FERON, Etică, limbaj și ontologie la Emmanuel Levinas ; A. HAZAN, Kurt Gödel sau purul formalism ca odisee al instituției matematice și a subiectului de cunoaștere ; G. EVEN-GRANBOULAN, Știința sau filozofie a acțiunii ; Note critice.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

125 DE ANI DE LA MOARTEA
LUI NICOLAE BĂLCESCU

NICOLAE BĂLCESCU ÎN MEMORIA NOASTRĂ

DE

MIRCEA MÂCIU

Nicolae Bălcescu s-a născut la 29 iunie (11 iulie) 1819 la București și a murit la 17 (29) noiembrie 1852 la Palermo în Italia. Ultimele zile ale vieții le-a petrecut la hotelul „Trinacria", îngrijit și încurajat de devotata sa prietenă, Maria Cantacuzino. A fost înmormîntat în groapa săracilor de la mănăstirea Capucinilor din Palermo.

În istoria culturii și a civilizației românești Nicolae Bălcescu se înscrie în primul rînd ca un mare ctitor de conștiință patriotică și revoluționară, ca om politic, istoric, economist, filozof și scriitor democrat revoluționar. Pregătirea sa științifică și social-politică, radicalismul și spiritul creator al concepției sale, calitățile de organizator politic și militant revoluționar i-au conferit un rol de seamă în desfășurarea evenimentelor de la 1848. Lucrările sale reprezintă un adevărat tezaur de gîndire politică, istorică, filozofică și artistică, o operă științifică cu conținut revoluționar, situată la loc de cinste în patrimoniul spiritual românesc.

A fost fiul lui Barbu Petrescu și Zinca Bălcescu, mici boieri cu o moșie de 900 de stînjeni, în județul Argeș, în satul Bălcești, pe valea Topologului.

La vîrsta de șapte ani începe să ia lecții particulare, în special de limba greacă și franceză. În 1832 se află pe băncile Colegiului Național Sf. Sava. Are ca profesori pe Ion Heliade Rădulescu: aritmetică rațională, geometrie, trigonometrie, geografie, matematică, astronomie, gramatică; Florian Aaron: istorie. Lecțiile de filozofie le face particular cu Eftimie Murgu. În același an este premiat cu mențiune la franceză.

Examenul public și-l susține cu succes la 30 iunie 1835.

După absolvirea Colegiului Național Sf. Sava, condițiile materiale nu-i permit continuarea studiilor în străinătate. El rămîne în țară. În 1838 este primit în oștirea țării cu gradul de iuncher. În cadrul regimentului de cavalerie unde este repartizat deschide un curs pentru a învăța pe ostași scrisul și cititul, aritmetica și geografia. Aceste discipline erau considerate de tînărul ofițer ca fiind indispensabile oricărui ostaș-cetățean. Mintea acestuia, avea să spună Bălcescu după 1848, în *Manualul bunului român*, trebuie„să fie luminată și împodobită cu învățături"[1].

În 1840, la vîrsta de numai 21 de ani el se alăturase mișcării lui Dimitrie Filipescu, Eftimie Murgu, Marin Serghiescu Naționalul, Constantin Telegescu, al cărei scop era lichidarea regimului feudal, împroprietărirea clăcașilor și emanciparea lor, realizarea independenței Țării Românești.

Mișcarea a eșuat. Bălcescu este condamnat la trei ani închisoare. În aprilie 1841 este arestat și închis la Mărgineni. După eliberarea din închisoare, în decembrie 1842, de către noul domnitor, Gheorghe Bibescu, înființează împreună cu Ion Ghica, Christian Tell și Al. G. Golescu (Negru) *societatea de tip carbonar „Frăția"*. La scurt timp, în 1843, participă la „Soțietatea literară", alături de I. Heliade Rădulescu, Christian Tell, Ion Voinescu II, Cezar Bolliac, Augustin Treboniu Laurian, Dimitrie Bolintineanu, Ion Negulici, Grigore Alexandrescu, frații Golești ș. a., sub acoperirea căreia își continuă de fapt activitatea societatea „Frăția".

În vara anului 1846 pleacă, cu bani agonisiți din greu, în străinătate: Paris, Marsilia,

[1] Nicolae Bălcescu, *Opere*, București, E.S.P.L.A., 1952, p. 193.

Livorno, Palermo, Roma, Genova și din nou la Paris.

Timpul petrecut în străinătate l-a folosit în muzeele și bibliotecile orașelor prin care a trecut studiind, extrăgîndu-și notițe și copii privind istoria națională a românilor. Această activitate a contribuit substanțial la pregătirea sa teoretică științifică dobîndită în țară și a impulsionat spiritul său revoluționar.

Călătoria în străinătate l-a pus în contact nemijlocit și cu revoluția de la 1848 din Franța. Ia cunoștință de cursurile lui Jules Michelet, Edgar Quinet, Adam Mickiewicz, frecventate de mii de studenți. Este prezent în mijlocul agitației pariziene. Se află pe baricadele revoluției franceze.

În timpul șederii sale la Paris, Bălcescu devine membru și participă activ, împreună cu C. A. Rosetti, M. Kogălniceanu, Dumitru și Iancu Brătianu, Ion Ghica și mulți alții la activitatea „Societății Studenților Români". Organizația se bucură de protecția și sprijinul poetului Lamartine.

În cadrul Societății, revoluționarul român a ținut o cuvîntare care reprezenta un *adevărat program al revoluției românești*. Cu acest prilej, a relevat atent și pătrunzător cauzele stării de înapoiere a celor trei țări române: a) asuprirea națională. „De cîte ori ne uităm, domnilor, către țara românilor, către pămîntul ambelor Dacii, pămînt pentru care slăviții noștri strămoși și-au vărsat sîngele ca să ni-l lase moștenire, de cîte ori privim acele șapte milioane de români care locuiesc acest pămînt nu putem, sublinia Bălcescu, a nu suferi puternic văzînd starea de acum; (...) îi vedem în Transilvania deposedați de moștenirea lor, robind ungurilor și sașilor, în primejdie de a pierde cel din urmă avut ce le-au rămas: dreptul de a vorbi în limba părinților lor: îi vedem în Bucovina, această țară care cuprinde templul de glorie al moldovenilor, Suceava, vechea capitală cu sfintele morminte ale lui Ștefan cel Mare și ale atîtor alți eroi, fala Moldovei, îi vedem gemînd sub jugul despotic al Austriei..." etc. [2]; b) exploatarea și asuprirea poporului de către clasele boierești. Greaua stare de lucruri generată de asuprirea națională, continua Bălcescu, este accentuată și mai mult de activitățile asupritoare, corupte, ipocrite, ale cîrmuirii interne care a prefăcut „înșelătoria, vicleșugul, călcarea jurămîntului, tîlhăria chiar în arta de guvernare". Pătrunzînd resorturile interne ale societății românești, reliefînd neputința cîrmuirilor feudale de a îndrepta stările de lucruri, marele cărturar revoluționar spune: „în toate părțile, în toate clasele interesul egoist predominînd; ură și vrăjmășie statornică între societate și putere, între clasă și clasă, între individ și individ; societatea într-o dezorganizație completă, fără nici un sentiment comun, fără altă legătură decît sila" [3].

Întemeiat pe aceste adevăruri fundamentale, viitorul conducător al revoluției române de la 1848 arată, împotriva acelora care vedeau în aceste stări de lucruri moartea națiunii române, că nu este vorba de moarte, ci de „pătrunderea unei transformări sociale". Că așa stau lucrurile, preciza el, „toate ne-o dovedesc. Acea luptă între interesurile opozite și vrăjmașe, acea mare neunire, acea dezorganizație socială, toate sînt semne de viață, toate ne arată că *o lucrare mare se face în societate, toate ne prevestesc începutul zămislirii unei societăți noua*" [4].

Credința în victoria revoluției nu l-a părăsit niciodată. Aceasta reprezintă una dintre ideile fundamentale ale concepției sale social-politice. Pentru el revoluția este nebiruită. Ea reprezintă marea lege a naturii ce aduce neamul omenesc către progres. *Prin revoluție istoria se împlinește*, spunea Nicolae Bălcescu, *și ridică națiile către cunoașterea adevărului*.

Cu aceste idei despre necesitatea înlăturării, prin revoluție, a orînduirii feudale, dublate de o credință nestrămutată că națiunea română — „care și-a păstrat naționalitatea ei și o existență politică" — nu poate pieri, se va angaja Bălcescu în lupta pentru revoluția de la 1848 din țările române.

În martie 1848 se întoarce de la Paris în Patrie. El vine în țară cu scopul de a transpune în practică ideile revoluției. Căci în țările române revoluția trecea din capitală în capitală. Țara Românească, Transilvania și Moldova erau cuprinse deja de suflul revoluției. La București este însărcinat de Comitetul revoluționar a redacta proclamația, care a fost citită și adoptată în adunarea convocată acasă la Golescu. Adunarea alege o comisie executivă formată din N. Bălcescu, Al. G. Golescu (Negru), Ion Ghica, căreia i-a încredințat organizarea și transpunerea în practică a programului revoluției.

Între martie și iunie 1848, Bălcescu participă, împreună cu ceilalți, la pregătirea revoluției. Prin ideile sale social-politice, prin spiritul său radical, el se impune ca unul dintre conducătorii de seamă ai revoluției.

În timpul celor trei luni de guvernare revoluționară, Bălcescu desfășoară o intensă activitate. Ca ministru de externe și secretar de stat în guvernul provizoriu, militează cu hotărîre pentru înfăptuirea programului revo-

---

[2] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei R.S.România, 1974, p. 173.

[3] *Ibidem*, p. 174.

[4] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei, 1974, p. 176. (subl. ns).

luției. Se preocupă cu ardoare și consecvență de revoluționarea țăranilor, pe care-i considera ca o forță motrice în asigurarea mersului revoluției înainte. La știrea că turcii se pregătesc să intre în țară, Bălcescu propune organizarea rezistenței armate. Ideea lui nu este însă urmată, iar corpul de „volintiri" de sub comanda lui Gh. Magheru nu intră în acțiune.

După înfrîngerea revoluției, Bălcescu este închis și transportat pe Dunăre pînă la Orșova, împreună cu ceilalți fruntași ai revoluției de la 1848. De aici trece în Transilvania cu gîndul de a ajuta la unirea forțelor revoluționare ale românilor și ungurilor. În acest scop se întîlnește cu generalul Bem la Mehadia, cu Kossuth la Debrețin, cu Avram Iancu la Cîmpeni. La 14 iulie 1849 Bălcescu semnează la Seghedin împreună cu Cezar Bolliac proiectul propus de L. Kossuth în 18 puncte care cuprindea și declarația de principiu recunoscînd românilor drepturile naționale minimale.

Condițiile în care se desfășoară revoluția din Transilvania, presiunea din partea cercurilor reacționare din Imperiul habsburgic, forța de persuasiune de care mai dispuneau acestea, fac zadarnice eforturile lui Bălcescu. În cele din urmă, se refugiază la Avram Iancu de unde pleacă la Paris. La 16 octombrie 1849 ajunge în capitala Franței. Drumul l-a parcurs deghizat în straie de moț pentru a nu fi recunoscut.

La Paris continuă activitatea pentru revoluția din țările române. În ianuarie 1851 se întîlnește la Londra cu Palmerston și alte personalități politice marcante, ia legătura cu emigranții revoluționari din țările Europei răsăritene și dezbat ideea înființării unei „Confederații revoluționare". În timpul cît stă la Paris poartă o corespondență intensă cu Ion Ghica, Vasile Alecsandri și alți fruntași ai mișcării de la 1848. Ea ne dezvăluie nu numai dorința de a cunoaște stările sociale și politice din țară, activitatea și mersul mișcării revoluționare românești, dar și lupta sa pentru a asigura unirea tuturor românilor într-o singură țară, eforturile de a contribui la afirmarea personalității Principatelor Române. Și mai presus de toate o dragoste nestinsă de țară și o dorință nespusă de a o sluji prin orice mijloace : lupta revoluționară și diplomatică, prin știința istorică, prin pregătirea sa militară în vederea unei noi apărări cu arma în mînă.

Activitatea politică revoluționară a lui Bălcescu a fost strîns împletită cu cea științifică. Aceasta trece, în unele momente, chiar înaintea activității revoluționare. Împreună cu Augustin Treboniu Laurian înființează în 1845 *Magazin istoric pentru Dacia* și asigură publicarea volumelor I (1845) și II (1846).

Concomitent cu activitatea de ctitorie a *Magazinului* .... elaborează o serie de studii politico-sociale de mare însemnătate istorică-națională. Tematica de care se ocupă o prezintă într-o înlănțuire firească, logică. Structura ei ne arată ordinea problemelor pe care le-a cercetat și expus.

Studiul *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei și pînă acum* („Propășirea", mai, 1844) ne arată, cum spunea I. Bogdan, a) „chipul și drumul ce ar trebui a se lua spre a scrie o istorie"; b) că numai întărind armata se poate asigura „mărimea și puterea țării" și ocupa locul ce i se cuvine poporului român în marea familie a națiunilor europene.

Cînd vorbește de ridicarea țării prin „puterea armată", Nicolae Bălcescu are în vedere nu numai armata activă, ci și, mai ales, „rezervele naționale", întregul popor. În acest scop, el arată că o nație unită și pregătită din punct de vedere militar, „oricît de mică va fi, n-a fost niciodată biruită și nici că va fi" [5].

Încrederea lui Bălcescu în armată ca eliberatoare a țării străbate întreaga lui operă și corespondență, întreaga lui activitate revoluționară. În urma experienței revoluției din cele trei țări române, el îi scria, la 4 iulie 1849, lui Ion Ghica, referindu-se la necesitatea propagării ideilor unirii și întăririi nației române : „este de trebuință a populariza între români aceste idei și a întoarce toată ținta lor națională către armă numai, căci numai cu dînsa se vor mîntui și vor fi mari și puternici".

În *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei Românilor* („Propășirea", 1845), Bălcescu se ocupă de ideia menționată în titlu, subliniind foarte clar că „Istoria noastră, ca a tuturor națiilor, se cuprinde în cinci feluri de documente : 1. Poeziile și tradițiile populare ; 2. Legile și actele oficiale ; 3. Cronicile care cuprind faptele generale ; 4. Inscripțiile și monumentele ; 5. Scrierile care zugrăvesc obiceiurile private".

Istoria reprezintă pentru Nicolae Bălcescu știința instituțiilor, a claselor sociale și a luptei dintre ele, știința poporului și a activităților sale. Poporul este considerat de savantul revoluționar ca fiind indivizibil în spațiu și timp. Numai el poate fi conceput ca reprezentînd *obiectul de studiu al științei istoriei*. Prin el istoria devine o adevărată *filosofie practică*. Dezvoltarea ei regulată se realizează în și prin popor.

Activitățile oamenilor sînt supuse legii naturale (firești, obiective) a progresului. Prin progres istoria se înnoiește în permanență, se dezvoltă regulat. Progresul nu se realizează însă de la sine, el presupune acțiunea popoarelor, lupta continuă a acestora. Ideea este rezumată fără echivoc în *Mersul revoluției în istoria Românilor*. „Să deschidem istoria,

[5] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.A., 1952, p. 78.

cartea de mărturie a veacurilor şi, luminaţi de filozofia ei, subliniază Nicolae Bălcescu, vom vedea că de optsprezece veacuri naţia română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformîndu-se şi luptîndu-se neîncetat, pentru triumful binelui asupra răului, al spiritului asupra materiei, al dreptului asupra silei, pentru realizarea atît în sînul său cît şi în omenire a dreptăţii şi a frăţiei, aceste două temelii ale ordinei absolute, perfecte, a ordinei dumnezeieşti" [6].

Aceste idei pun în evidenţă esenţa dialectică a concepţiei sale asupra istoriei. Ideea dezvoltării, a progresului ca o lege necesară a istoriei îl ajută să pătrundă şi să descifreze semnificaţia faptelor sociale, a rolului şi activităţilor oamenilor. Masele populare, creatoare ale bogăţiei societăţii, trebuie să devină şi creatoare ale propriului lor destin, ale propriei lor naţii. Ele sînt chemate ca prin cunoaştere şi ştiinţă să-şi construiască prezentul şi viitorul. Acesta se realizează în primul rînd prin lupta împotriva împilării şi asupririi, prin democratizarea statului, egalitatea drepturilor, a pămîntului, prin împroprietărirea ţăranilor.

Studiile *Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri*(„Magazin istoric pentru Dacia", vol. II, 1846) şi *Despre împroprietărirea ţăranilor* („Poporul suveran", nr. 21, 22, 23, 24, 1848) pun în evidenţă vechimea poporului român, unitatea şi continuitatea sa pe aceste meleaguri, forma de proprietate şi evoluţia ei istorică, schimbările prin care societatea românească a trecut de-a lungul secolelor, starea mizeră a ţăranului român în regimul feudal.

Împroprietărirea ţăranilor şi emanciparea lor apar pentru Bălcescu ca o *necesitate naţională fundamentală*. Numai în felul acesta se poate realiza progresul social, apărarea independenţei şi suveranităţii naţionale.

Legitimitatea acestor idei este adîncită şi fundamentată temeinic în studiul *Question économique des Principaulés Danubiennes* (1850), cunoscut şi folosit de Karl Marx în *Capitalul*, vol. I, capitolul „Goana după supramuncă. Fabricant şi boier"). Aici, Bălcescu pune în evidenţă originile marii proprietăţi moderne individuale şi comunale, cauzele deposedării maselor, raporturile de exploatare dintre proprietarii marilor moşii şi ţărani, starea de mizerie în care se aflau ţăranii, plata în bani şi în muncă la care sînt supuşi de către boieri, impozitele pe care sînt obligaţi să le suporte. Între cauzele care au grăbit deposedarea rapidă a maselor şi înghiţirea proprietăţii mici de către marea proprietate boierească, el enumeră *interesul* marilor proprietari, *nevoia* micilor proprietari, starea de mizerie în care sînt aduşi, *silа* la care erau supuşi de boieri, deposedarea cu forţa de bunurile lor. Această stare de lucruri a dus, după cum ne arată derularea ideilor sale, la desăvîrşirea antagonismului dintre asupriţi şi asupritori. Aceste consideraţii istorice, conchide Nicolae Bălcescu, ne arată cum a fost distrusă egalitatea străbună în drepturi şi stări şi s-a format o monstruozitate socială în care o populaţie întreagă este pusă să robească cîtorva indivizi [7].

În *Mersul revoluţiei în istoria Românilor* („România viitoare", noiembrie, 1850) respinge ideea nefastă a reacţiunii cum că revoluţia ar fi fost un eveniment efemer, fără alte cauze decît voinţa întîmplătoare a unei minorităţi sau mişcarea generală europeană. Cauza revoluţiei, spune marele cărturar revoluţionar, „se pierde în zilele veacurilor" şi ea a mers din progres în progres. Abia ieşită de sub vijelia năvălirilor barbare, naţia română, spune Nicolae Bălcescu, caută „a-şi constitui unitatea sa completă şi a se organiza înlăuntru după principiul egalităţii. Ea a trecut prin atîtea stavile, războaie şi vărsări de sînge, chinuri şi asupriri mergînd însă din „prefaceri în prefaceri", pe calea acelei „legi universale a dezvoltării istorice". Fiecare transformare prin care a trecut poporul român („din rob se preface serf, apoi proletar, apoi posesor şi acum azvîrle cea din urmă exploataţie şi este a se face proprietar"), subliniază marele gînditor revoluţionar, „a fost un progres pe lîngă starea de mai înainte şi a născut un progres" [8].

Studiile lui Bălcescu relevă o concepţie socială revoluţionară înaintată. Anii pe care-i petrece în Apus (1846—1848) au marcat o accentuată maturitate politică, dar şi ştiinţifică a concepţiei sale despre istorie. Timpul cît a stat aici l-a valorificat din plin în biblioteci şi muzee. Încercarea pe care o face împreună cu M. Kogălniceanu de a elabora, cu sprijinul Asociaţiei literare, un „Dicţionar biografic care să cuprindă vieţile celor mai însemnaţi români din toate ţerile şi din toate veacurile" s-a soldat cu captarea interesului său de către *personalitatea* marelui voievod al tuturor românilor — Mihai Viteazul. Animat de această idee, marele istoric revoluţionar îşi pune ca scop fundamental realizarea unei ample monografii, *Istoria românilor supt domnia lui Mihai Voievod Viteazul*. La realizarea acesteia va lucra pînă în ultimele clipe, 29 noiembrie 1852.

Bălcescu concepe această lucrare ca pe „o scriere întinsă, o poemă istorică asupra lui

---

[6] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol . I., E.S.P.L.A., 1952, p. 176.

[7] Vezi, Nicolae Bălcescu, *Opere*, tomul I, partea a II-a, Fundaţia pentru literatură şi artă, 1940, p. 14—15.

[8] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.A., 1952, p. 181.

Mihai V. Viteazul". În acest scop el va aduna din muzee și biblioteci toate documentele pe care le va găsi. „Cînd voi sfîrși aici (la Paris — n.n.) adunarea ce fac, mă voi duce la Viena și prin Ungaria și Transilvania, ca să completez colecția mea, și apoi mă întorc în țară ca să mă pui pe lucru". Apreciind minuțiozitatea cu care a lucrat la culegerea izvoarelor lucrării sale, Mihai Eminescu reliefa „neobositul zel, cu care acest bărbat plin de inimă și înzestrat de natură c-o minte pătrunzătoare și c-o fantezie energică, a lucrat la istoria lui Mihai-Vodă. Din sute de cărți și documente el a cules c-o adevărată avariție pentru gloria nației românești, toate colorile din relații și notițe, cu care apoi a zugrăvit acea icoană din care figura voievodului românesc iese în prosceniu, vitejească și mîndră și vrednică de a se coborî din strălucita viță a Basarabilor. Limba lui Bălcescu, continuă creatorul limbii române moderne, este totodată culmea la care a ajuns românimea îndeobște de la 1560 începînd și pînă astăzi.."[9]

În această lucrare, Bălcescu se ocupă de „acele lupte uriașe" pe care le-au purtat românii pentru „libertatea și unitatea națională", și prin care „supt povața celui mai vestit și mai mare din Voievozii lor, încheiară veacul al XVI-lea". Ea ilustrează concret concepția marelui democrat-revoluționar privind scrierea istoriei: *lupta poporului pentru eliberarea socială și națională*, instituțiile, industria, comerțul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață, tradițiile poporului.

Opera întemeietorului istoriografiei moderne românești, ca și gîndirea sa social-politică revoluționară despre societate, se prezintă ca un corp de idei coerent și indestructibil. După exemplul marilor cărturari istorici români, aduce în prim planul operei sale originea daco-romană a poporului român, vechimea sa pe aceste meleaguri, continuitatea și unitatea românilor din cele trei provincii Țara Românească, Moldova și Transilvania, trăinicia organizării statale a românilor din vechi timpuri, condițiile vieții lor sociale de-a lungul istoriei, sentimentul răspunderii poporului în fața trecutului și a viitorului său.

În lucrare arată foarte clar că ideea de *unitate națională* nu apare izolat doar la Mihai Viteazul. Activitatea acestuia încununa o întreagă epocă de lupte purtate secole în șir de Mircea cel Bătrîn, Vlad Țepeș, Iancu de Hunedoara, Ștefan cel Mare pentru înfăptuirea unității neamului românesc de pe ambele versante ale Carpaților. Prin aceasta el arată de fapt, că a venit timpul ca ideea conștiinței unității de neam să fie răspîndită în mase, idee căreia i s-a dedicat toată viața. Într-o scrisoare către Ion Ghica, trimisă în 1850, tocmai acest lucru îl preciza: „voi să sfîrșesc o scriere asupra lui Mihai V. Viteazul și să pun piatra de temelie a unității naționale". Același lucru este relevat în scrisoarea către Al. Zane: „Acum mă încerc a pune o temelie *unității românilor* scriind istoria lui Mihai V.V."

În lucrările și studiile sale Bălcescu promovează, cu puternice argumente istorice, tezele privind rolul hotărîtor al maselor populare în făurirea istoriei, lupta asupriților contra asupritorilor ca izvor al progresului istoric, revoluția generală a tuturor popoarelor în scopul „înălțării plebeianismului la putere", unitatea indestructibilă, în condițiile celor trei țări române, dintre revoluția socială și revoluția națională, condiție sine qua non a ridicării națiunii române. El face o temeinică analiză critică a procesului de apariție și dezvoltare a relațiilor de producție feudală, arată că orînduirea feudală poate fi înlocuită numai prin revoluție, la care să participe poporul înarmat.

În explicația pe care o dă fenomenelor sociale, vieții societății în ansamblul ei, acordă un rol important condițiilor economice. Instituțiile, industria, comerțul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață, toate acestea reprezintă pentru Bălcescu „partea cea mai interesantă a istoriei"[10].

Relele sociale nu pot fi soluționate prin simpla schimbare a unor persoane. Nu înlocuirea cîrmuitorilor, a domnilor duce spre progres. Aceștia sînt expresia unor stări sociale economice bine definite și ele trebuie extirpate prin regenerarea societății, spune Nicolae Bălcescu. „Lăsînd societatea în starea de mai înainte și răsturnînd oarecare persoane ce sînt în capul ei, nu facem alt fără numai ne punem în îndatorire de-a începe a doua zi lupta cu cei ce le-au luat locul. Societatea dar, domnilor, trebuie a regenera, iar nu vreo cîțiva indivizi a preface"[11].

Revoluția e concepută de Nicolae Bălcescu și urmărită a fi realizată în toată complexitatea sa — ca *revoluție socială și națională*. Pentru aceasta, remarcă marele cărturar, trebuie înfăptuită *unitatea națională* a tuturor românilor. Drumul către asigurarea unor reforme sociale temeinice trece în concepția lui Bălcescu, prin crearea unei națiuni puternice bazată pe „unitatea politică"[12].

Dacă înainte de revoluția din țările române aceasta reprezenta numai o intuiție în concepția lui Bălcescu, în timpul revoluției și mai ales,

---

[9] Mihai Eminescu, *Articole și traduceri*, București, Edit. Minerva, 1974, p. 88.

[10] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.A., 1952, p. 133.

[11] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei, 1974, p. 177.

[12] *Ibid.*

după aceasta, ea s-a transformat în convingere. Întemeiat pe experiența evenimentelor ce s-au desfășurat în cele trei țări române și mai ales în Țara Românească și Transilvania, el a înțeles că desăvîrșirea revoluției trece prin unitatea politică a acestora. În corespondența trimisă din Franța între 1849—1852, ideea aceasta este *dominantă*. Pentru mine, spunea Bălcescu lui Ion Ghica, ,,chestia naționalității o pun mai presus de libertate. Pînă cînd un popor nu va exista ca nație, n-are ce face cu libertatea. Libertatea se poate lesne redobîndi, cînd se va pierde, iar naționalitatea nu. De aceea eu crez că în poziția de acum a țării noastre trebuie să ținem mai mult a păstra naționalitatea noastră, atît de amenințată, și să cerem atîta libertate, pe cît ne este neapărată pentru dezvoltarea naționalității noastre".

În apărarea revoluției de la 1848 și pentru pregătirea alteia noi, Bălcescu încearcă să scoată la Paris o *revistă română*. În articolul introductiv al acesteia își propunea să dezbată mai întîi progresul ca lege istorică, iar în partea a II-a ,,trei ținte deosebite între care aleargă națiile :

1. Ținta națională cea mai principală, de unde chestia de unitate națională, chestia de viață și putere, atît înlăuntru cît și din afară, și care ne poate pune în stare a ne împlini misia noastră în omenire. Ce este acum practicabil în această privință. Unirea Principatelor deocamdată etc.

2. Ținta soțială care se rezumă în chestia proprietății, de care se leagă și chestia dajdii, a creditului și a organizației lui.

3. Ținta politică sau formele organizației din lăuntru sau: Libertatea și Egalitatea individuală. Suveranitatea poporului. Tiparul. Asociații. Camera. Domnul. Judecătoriile și legile. Puterea armată. Educația și instrucția etc.

Principuri generale, îi preciza el lui Ion Ghica, și în scurt voi da asupra tuturor acestor puncte. Acest articol va sluji ca o tablă de materii și fiecare punct dintr-însele va forma în urmă obiectul unui articol deosebit, tratat pe larg".

Experiența cu Kossuth îi arătase și ea că este necesară organizarea Transilvaniei ca ,,țară română" și apoi unirea acesteia cu Țara Românească și Moldova. ,,Unirea Țării Românești cu Moldova", îi scria Bălcescu lui C. Golescu-Albu, în 1850 de la Paris, ,,e un fapt cîștigat în fața lumii întregi și nu poate întîrzia să nu fie realizat. Valahii din Austria, bizuindu-se pe Constituția din 4 martie, și pe promisiunile făcute, cer cu toții și cu multă insistență să fie constituiți într-o singură națiune de 3 milioane și jumătate și pînă la urmă vor reuși. Deci, cînd două mari grupe de 4 milioane și de 3 milioane și jumătate de Români vor fi alcătuiți alături, cine va putea să le împiedice unirea?" [13].

După cum se vede, Bălcescu n-a încetat nici un moment să se pregătească pentru o ,,a doua epocă revoluționară". ,,Așa cum am crezut înainte de 1848, într-o revoluție generală și căutam a ne pregăti din vreme", îi scrie Bălcescu în 1851 lui Ion Ghica, ,,așa și acum cred că are să vie o revoluție mai înfricoșată și socot că e bine să ne pregătim, și pentru aceasta a dezvolta simțămîntul naționalității și credința românului în el mai mult decît în streini ...".

Ideile umanismului militant al întregii generații de la 1848 și-au găsit o clară expresie în opera și activitatea lui Nicolae Bălcescu. Gînditorul român a înțeles ca nimeni altul că împlinirea personalității umane, transpunerea liberă a cugetării sale în act, contribuția sa la realizarea progresului societății se pot înfăptui în primul rînd prin lupta pentru eliberare națională și socială.

Umanismul lui Bălcescu se întemeiază pe practică, pe activitatea revoluționară, la care cheamă întregul ,,plebeianism". El consideră că omul se poate înălța la misiunea pe care i-o dă istoria numai prin cunoaștere (instruire) și revoluție. Demnitatea umană se construiește, în concepția lui Bălcescu, pe acțiune. ,,În zadar veți îngenunchia și vă veți ruga pe porțile împăraților, pe la ușile miniștrilor lor. Ei nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiți gata, dar, a o lua voi, fiindcă împărații, domnii și boierii pămîntului nu dau fără numai aceea ce le smulg popoarele" [14].

Lucrările lui Nicolae Bălcescu, ale întregii generații de revoluționari de la 1848, reprezintă unul dintre izvoarele principale ale gîndirii militanților noștri marxiști din secolul trecut. G. Dobrogeanu-Gherea îl ruga pe Nicolae Zubcu Codreanu, încă din primele sale scrisori, să-i facă rost de opera lui Nicolae Bălcescu : ,,Îmi pare că parale care ai s-ai mai întîi de tot trebuie să cumpăr operele a lui Bălcescu, a lui Șincai" [15].

Locul și rolul marelui patriot revoluționar în istoria politică și a culturii românești a fost relevat în mod pregnant de marii cărturari ai epocii. V. Alecsandri vorbește despre ,,lucrarea sa atît de erudită asupra Armatei române". Al. I. Odobescu evidențiază faptul că Bălcescu ,,luă parte activă la mișcarea

---

[13] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.A., 1952, p. 248.

[14] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. I., E.S.P.L.A., 1952, p. 184.

[15] C. Dobrogeanu-Gherea, *Corespondență*, București Edit. Minerva, 1972, p. 17.

națională, atît în Țara Românească, cît și, mai apoi, în Ardeal". Ion Ghica scoate în evidență o parte din izvoarele lui scrise privind istoria românilor: este vorba de lucrările lui Petru Maior, Fotino, Constantin Căpitanul, Logofătul Radu Greceanu, Florian Aaron. Tot el se referă și la faptul că Bălcescu cunoștea și lucrările lui Plutarch, „Viețile oamenilor vestiți"; Xenofon, „Anabas", Tucidide, „Războiul peloponezian", lucrările lui Tacit, comentariile lui Caesar, Campaniile lui Napoleon, ale lui Frederic cel Mare. Bălcescu, spunea I. Ghica, „avea credința că România nu se va putea ridica de cît prin arme și că Românii trebuiau cu orice preț să se arate pe un cîmp de bătaie, să dea dovezi de vitejie, să se afirme ca națiune — idee pe care o vedem dominînd de-a lungul în toate scrierile sale".

Ideile lui Bălcescu au fost confirmate de istorie: 1859, 1877, 1918, 1944—1945, reprezintă momentele acestei mari realizări naționale.

Viața lui Bălcescu a fost un model de modestie și simplitate. „Ca mulți fii de boier ai acelor vremi de liberalism în înțelesul înalt al cuvîntului, el renunță la toate privilegiile clasei lui pentru « a ridica națiа română la rangul ce i se cuvine »"[16]. Marele patriot revoluționar nu a urmărit nici un fel de popularitate în viață. El credea într-o singură popularitate, „aceea ce e rezultatul a faptelor mari și adevărat folositoare. O asemenea popularitate, după cum singur mărturisea, o dobîndește omul tîrziu, mai adesea tocmai după moartea lui, dar atunci ea trăiește cît lumea"[17].

În opera și activitatea lui Nicolae Bălcescu, ca și a celorlalți revoluționari români de la 1848, se originează multe din științele sociale românești: istoriografia, filozofia, sociologia, politologia. „Străbătută de suflul unui patriotism arzător, inspirîndu-se din tradițiile progresiste ale poporului român și din ideile înaintate ale veacului, opera cărturarilor de la 1848 — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — alcătuiește un adevărat tezaur de gîndire filozofică, politică și socială cu conținut democratic, un capitol de înaltă cultură umanistă în istoria modernă a României, o operă intelectuală ce se înscrie la loc de cinste în patrimoniul spiritual al poporului român"[18].

Și astăzi, la 125 de ani de la moartea sa, opera pe care ne-a lăsat-o moștenire rămîne un model de metodologie, investigare și cercetare a faptelor și activităților sociale. Ideile pentru care a militat și care sînt susținute în mod strălucit în lucrările sale: *unitate națională, independență, suveranitate, progres social și politic, egalitate, dreptate* și *frăție* au reprezentat și reprezintă dimensiunea principală a spiritualității românești.

---

[16] George Călinescu, *Texte social-politice, 1944—1965*, București, Edit. politică, 1971, p. 44.

[17] Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. IV, Edit. Academiei, p. 144.

[18] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1969, p. 292.

International Studies in Philosophy

(Italia)

Nr. VIII/1976

Din sumar : JOSEPH MARGOLIS, Durere și percepție ; J. WILLIAM FORGIE, Wittgenstein despre numiri și definiții evidente ; M. NÉDONCELLE, Natura și Valoarea permanentă a dragostei platonice ; PAUL VIGNAUX, Cunoașterea ca *apparentia* în *Prologi Questiones* de Jean de Ripa ; CHARLES B. SCHMITT, Hieronymus Picus, platonismul Renașterii și calculatorul ; ROBERT TOOLE, Shaftesbury despre Dumnezeu și relația sa cu lumea ; MARY BARBARA ZELDIN, Teoriile lui Kant despre Artă și Geniu ; R. K. GUPTA, Definiția kantiană a propoziției analitice ; HIROYUKI NUMATA, BIRGITTA DROSDOL, Un izvor neobservat al logicii lui Kant ; PIERRE DAMANGE, Cunoașterea de sine, locul misterului lumii la Schleiermacher ; JEAN-LOUIS VIEILLARD BARON, Hegel, filozoful reminiscenței.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 2/1977

Din sumar : M. HOBSON, Sensibilitate și spectacol : contextul medical al ,,Paradoxului asupra comediantului'' de Diderot ; M. GUÉRIN, André Leroi-Gourhan, bufonul nostru ; P. LIVET, Metamorfoza dialecticii hegeliene în ,,Manuscrisele din 1844'' ; B. CHARLOT, Ideea de copilărie în filozofia lui Platon ; J. PARAIN-VIAL, Tragicul : experiența existențială față cu contestarea marxistă ; M. VILLELA-PETIT, Experiența întîlnirii : *Regard, parole, espace* de Henry Maldiney.

Telos

(U.S.A.)

Nr. 29/1976

Din sumar : CLAUDE LEFORT, Prezentîndu-l pe Merleau-Ponty ; MAURICE MERLEAU-PONTY, Filozofie și nonfilozofie după Hegel ; HUGH J. SILVERMAN, Recitindu-l pe Merleau-Ponty ; FRED R. DALLMAYR, Marxism și adevăr ; FERENC FEHER, AGNES HELLER, GYÖRGY MARKUS și MIHALY VAJDA, Însemnări despre *Ontologia* lui Lukács ; JOSEPH GABEL, Conștiință utopică și conștiință falsă ; MICHAEL LANDMANN, Criticile rațiunii de la Weber la Bloch.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

COORDONATE ALE LIBERTĂŢII ÎN CREAŢIA ARTISTICĂ *

Fără a fi nereceptiv la metodele esteticii tradiţionale, interpretative care îmbină, în diferite proporţii, demersul intuitiv, intropatetic, cu cel critic raţional, discursiv, autorul cărţii de faţă manifestă, precum se ştie, un interes constant faţă de mijloacele, criteriile şi rezultatele puse în cumpăna cercetării de estetica informaţională, analiza structurală, semiotică, modelul propus de logica matematică, în vederea unei înţelegeri mai riguros *exacte* a fenomenului artei şi, în cazul ultimei sale cărţi, a condiţiilor concrete ale realizării libertăţii la nivelul *creaţiei*, la nivelul *comunicării* artistice şi la nivelul *receptării*. Ceea ce îl preocupă îndeosebi pe autor nu e atît o descriere şi caracterizare cît mai adecvată a fenomenului libertăţii artistice, ci *explicarea* modalităţilor, definirea cadrului real în care devine posibilă şi se manifestă libertatea artei. După cum afirmă el însuşi, „abordarea libertăţii artistice din *perspectivă operaţională*, urmăreşte nu atît atingerea unei definiri categoriale a fenomenului, cît mai cu seamă găsirea unui răspuns la întrebarea : «*cum se manifestă* libertatea în artă»" (p. 15).

În sprijinul încercării sale, autorul polemizează în prima parte a cărţii cu definiţiile date conceptului de libertate de către speculativismul dogmatic sau metafizic, cu ideea subiectivistă şi voluntaristă asupra libertăţii, cu interpretarea ei îngust mecanicistă ca simplă „necesitate înţeleasă", exclusă practic din cîmpul alegerii în cunoştinţă de cauză între posibilităţi şi alternative. Un prim rezultat al folosirii noii metodologii se dovedeşte însăşi definiţia de la pag. 11 : „libertatea de creaţie ni se dezvăluie, în mod precumpănitor, ca posibilitate a artistului de a alege, în cunoştinţă de cauză o anumită soluţie constructivă (în plan estetic)". Adoptînd în tratarea problemei libertăţii perspectiva deschisă de estetica informaţională, întrucît „fiecare alegere între două sau mai multe alternative implică o anumită valoare informaţională", V. E. Maşek relevă posibilitatea creşterii cantităţii de informaţie estetică în raport cu creşterea mărimii „consumului de libertate" (a numărului de alegeri şi decizii instaurative), pledînd pentru conştientizarea condiţiilor concrete ale actului artistic, de unde şi sublinierea importanţei pe care gradul de *informare* şi cultură al individului o are pentru gradul lui de libertate, ca şi a cunoaşterii cît mai precise a obiectivelor de atins şi a mijloacelor existente. „Libertatea, afirmă autorul, este o funcţie a acelor condiţii ce lărgesc sau îmbogăţesc seria alternativelor semnificative în materie de creaţie şi acţiune". Fără îndoială, pe lîngă faptul că definiţia menţionată nu se situează în afara celei clasice, spinoziene (libertatea = necesitatea înţeleasă), ea aduce noutatea formulării ei în termeni mai precişi şi într-un cadru mai complet, modul operaţional de abordare a definiţiei excluzînd însă conceperea libertăţii dintr-un punct de vedere metafizic, ca entitate abstractă şi încluzînd, în schimb, reprezentarea ei funcţională, ca metodă, criteriu şi scop al activităţii artistice. Împotriva punctului de vedere abstract, speculativ se situează autorul şi prin aceea că îşi preludează incursiunea de ordin estetico-informaţional cu reconsiderarea condiţiilor şi coordonatelor libertăţii artei, respectiv al autonomizării ei, în lumina istoriei, sociologiei şi filozofiei artei şi culturii (prima parte). Această parte, bogată în sugestii şi observaţii pertinente în special cu privire la condiţionarea istorică a procesului treptat de conştientizare a autonomiei artistice, caută să pună în lumină acea dialectică obiectivă şi complexă a autonomului şi necesarului în actul angajării sociale a artistului. Căci, după cum spune chiar autorul, odată cu emanciparea ei de sub tutela *religioasă*, „eliberîndu-se de sarcinile ei sociale precise, arta şi-a pierdut totodată şi ceva extrem de fecund pentru ea şi anume acea *angajare tematică* foarte clară sub aspectul conţinutului senzorial palpabil, dar care lasă totuşi artistului o mare libertate de mişcare, angajare ce a reprezentat un sprijin nu lipsit de importanţă pentru arta compoziţiei în prerenaştere şi Renaştere". În continuare, autorul evidenţiază „caracterul dialectic complex al modului specific de manifestare a libertăţii artistice, ca şi inconsistenţa părerii

* Victor E. Maşek, *Arta — o ipostază a libertăţii*, Bucureşti, Edit. Univers, 1977, 230 p.

că esenţa ei s-ar exprima în refuzarea oricărei angajări sociale, a oricărui scop extraestetic"...

Autorul ne previne, apoi, asupra conţinutului iluzoriu, „ideologic", al conceptului autonomiei artei în condiţiile eliberării burgheze a acesteia de canoanele feudalo-bisericeşti, dar, în fond, ale subordonării ei camuflate faţă de mijloacele manipulării capitaliste. Iluzia autonomiei absolute a artei faţă de societate urma să fie apoi întărită, în consens cu interesele abil ascunse ale ideologiei şi cu subterfugiile manifestării burgheze a artei, de autonomismul estetizant al secolului al XIX-lea. Apriorismul kantian avea să devină din acest punct de vedere stindardul cel mai înalt al iluminismului care, idealizînd raţiunea, cunoaşterea autentică, judecata estetică şi morală, făcea din autonomia valorilor sursa posibilă a autonomismului şi formalismului artei şi esteticii moderne. Tot aşa cum, prin reacţie, prăbuşirea idealurilor iluminismului avea să întreţină aceeaşi flacără a autonomismului, de data aceasta, cu ajutorul lubrefianţilor iraţionalismului sau ai raţionalismului matematic formalizat, retranşat în transcendenţa lui abstractă, nonreferenţială.

În respingerea iluziilor autonomiste autorul invocă, în spirit filozofic, dialectica obiectivă şi complexă a libertăţii şi necesităţii. Libertatea, afirmă V. E. Maşek, în orice domeniu s-ar manifesta, este un *termen relaţional*, ce nu-şi află conţinutul real decît prin raportarea la polul ei opus — *necesitatea*, respectiv, constrîngerea, norma, limitarea. Dar toate acestea nu se manifestă, la rîndul lor, decît într-un *context* relaţional, în care existenţa unui fenomen sau a unui domeniu este condiţionată de existenţa altora, astfel încît însăşi libertatea — respectiv autonomia, independenţa sa — presupune ca premisă obligatorie, existenţa limitativă a acestor termeni de referinţă. După autor, libertatea implică dialectic nonlibertatea, necesitatea, constituie cu aceasta o unitate contradictorie, ce exclude conceperea şi explicarea ei în spirit metafizic abstract. Această unitate se verifică în actul creator concret ca o confruntare rodnică între libertatea artistului de a alege între temele ce i se oferă din afara sau dinlăuntrul său, între diferitele mijloace de expresie apropiate viziunii sale artistice, şi caracterul istoric limitat al experienţei sale de viaţă; între libertatea de a se orienta în aria ideologică în care el evoluează şi problematica impusă de aceasta. Această libertate mai e circumscrisă de natura şi numărul materialelor disponibile, de obligaţiile şi nevoile materiale ale artistului dar mai ales de finalitatea implicită, imanentă a oricărei creaţii şi opere de artă, izvorînd din statutul ontologic, specific, al artei, ca formă a conştiinţei umane în acţiune, în stare să restituie lumii, drept ecouri spiritualizate, chemările ei impetuoase, răspunsurile cuvenite acestor chemări. În acest dialog dintre autonom şi necesar, *angajarea* artistului, recunoaşterea lucidă a determinismului social şi, totodată, conştientizarea şi transfigurarea artistică a acestuia, nu apar ca o limitare a libertăţii artistului, ci, dimpotrivă, ca stimulent, premisă şi condiţie a manifestării ei. Această angajare se afirmă tot mai profund pe diferitele ei trepte: angajarea ideologică, angajarea propriu-zis estetică (în conţinutul trăirilor artistice şi în forjarea formelor expresive corespunzătoare conţinutului respectiv, ca şi repertoriului semantic al receptorului, finalităţii sociale a comunicării artistice în general) şi a cărei treaptă superioară este *partinitatea*, aşa cum a fost consemnată, după Marx, de Lenin şi, cu nuanţările cunoscute, de G. Lukács (în realismul inexorabil al oricărei reprezentări artistice autentice constă şi legitimarea autonomiei artei). În continuarea seriei condiţionărilor libertăţii artistice autorul le enumeră şi analizează şi pe cele culturale, respectiv, pe cele care, prin democratizarea culturii, lărgesc considerabil posibilităţile şi capacităţile maselor de a *participa* la creaţia şi receptarea artei. În acest context, libertatea se identifică cu *posibilitatea* şi cadrul ei în continuă extindere (climatul dezbaterilor, valorificarea la scară socială a artei, accesibilitatea, amatorismul etc.). Autorul include în rîndul acestor condiţionări şi pe aceea a demistificării creaţiei şi conceptului de libertate, prin smulgerea lor din plasa de păianjen a iluziilor mistice, iraţionaliste, evazioniste şi a oricăror alte fetişuri ale înstrăinării spirituale şi care duc la dizolvarea nihilistă a artei însăşi, la secătuirea izvoarelor creaţiei, la înlocuirea artei cu pseudoprodusele nonartei. Rolul diversionist, manipulator al tuturor tentativelor formaliste nu poate fi escamotat, iar iluzia libertăţii se dovedeşte a fi capcana absolută a celui ce o cultivă.

Opusă iluziei nihiliste, *arta realistă* se caracterizează prin viziunea critică, prospectivă asupra lumii, prin depăşirea aparenţelor şi aprofundarea esenţelor acesteia. Caracterul realist al artei incumbă adîncimea mesajului şi libertatea deplină pentru artist de a-şi alege repertoriul de semne prin care el este comunicat. În timp ce îndatorirea adîncirii semnificaţiilor lumii se situează la nivelul semnificatului, libertatea selecţionării codului de semne aparţine sferei semnificantului, libertate care, departe de a fi îngrădită de exigenţele realismului, este suprasolicitată de acesta; potrivit dimensiunilor posibile ale cunoaşterii, poate fi şi trebuie extinsă la infinit, în varii şi mereu noi ipostaze, întotdeauna prospective, deschizătoare de drumuri spre viitor. Dealtfel, *mimesisul* aristotelician, de care realismul vulgar a abuzat, nu era nici el în afara unei astfel de

interpretări. De aici şi caracterul *militant* al artei, dreptul şi responsabilitatea sa faţă de sine, libertatea sa de a fi artă autentică, manifestarea spiritului uman activ, transformator, revoluţionar, care modifică realul în concordanţă cu realitatea viziunii sale, depăşindu-l în permanenţă. În acest sens, *responsabilitatea artei este şi condiţia libertăţii sale*. Astfel, dacă libertatea este o condiţie a creaţiei, la rîndul ei, creaţia, prin cunoaştere şi prin acţiunea clarificatoare, modelatoare şi stimulatoare pe care o exercită asupra conştiinţelor, prin funcţia ei dezalienantă, intuită de romantici, odată cu utopia „statului estetic", este generatoare de libertate. Dar suprema libertate a artei nu rezidă numai în darul ei eliberator ci şi în faptul că, odată dus pînă la capăt, procesul dezalienării va cuprinde în sine, consideră autorul, şi pe cel al dispariţiei artei, a cărei misiune, consecvent îndeplinită, ar echivala cu desfiinţarea sa. Născută ca efect şi în condiţiile înstrăinării, purtînd pecetea modului de a simţi şi de a fi al omului înstrăinat, arta ar tinde, ca mijloc de dezalienare, din toate puterile ei spre autodepăşire şi autoanulare dialectică, odată cu transcenderea, în toate privinţele, a condiţiei umane materiale şi spirituale înstrăinate. Asupra acestei idei a autorului vom reveni însă mai încolo.

De la viziunea globală asupra libertăţii, autorul trece, în partea a doua a lucrării, la abordarea ei într-o viziune *operaţională*, practică, lăsînd-o în urmă, cu respectul cuvenit, pe cea tradiţională, a generalizării şi introspecţiei, oprindu-se la nivelurile esenţiale şi specifice ale structurii sistemului artă : cel al *creaţiei*, al *comunicării* şi al *receptării*, într-un cuvînt, în lumina datelor şi în termenii esteticii informaţionale. Sînt analizate aici condiţiile reale ale libertăţii artistice : trăsătura de slabă determinare a *stărilor estetice*, specifice artei, disponibilitatea artistului în alegerea semnelor, precum şi condiţiile măsurării informaţionale a acestei libertăţi. De fiecare dată însă, autorul introduce nota sa de rezervă, cu privire la folosirea unilaterală şi absolutizantă a teoriei informaţiei în cercetarea estetică, precizînd obligativitatea *colaborării dintre metodele matematice, inoperante sub raport axiologic, şi cele ideologice*, complementaritatea lor. Cu fineţe dialectică, uzînd de procedeele ştiinţei, autorul demonstrează astfel că originalitatea nu constituie, nici sub raport informaţional, indiciul unei mari libertăţi artistice şi că o restrîngere a libertăţii poate însemna o sporire a libertăţii reale, ambiţia dobîndirii unei libertăţi absolute, nelimitate ducînd la anihilarea oricărei libertăţi posibile. E ceea ce, printr-o subtilă metaforă afirmase cîndva şi Valéry : „Vrei să înveţi a dansa? Încalţă pantofi strîmţi!" Una dintre normele autolimitărilor necesare artei o constituie redundanţa realizabilă, în mod sintactic, semantic şi pragmatic, între pragul „originalităţii perfecte" (dar ininteligibile) şi cel al banalităţii absolute (de asemenea ininteligibile datorită repetării sale prin acelaşi şir de semne). Alte norme limitative le constituie „presiunea necesarului intrinsec", ansamblul de condiţii interioare artei care impun creaţiei unitate şi coerenţă, dintotdeauna şi pretutindeni şi „latura materială" însăşi a acestei creaţii (materialele artei, instrumentele, limba etc.). Prin toate acestea, libertatea, departe de a acţiona ca un principiu al nihilismului şi arbitrariului sau ca o structură existenţială tragică, se defineşte de fapt drept *capacitate de a transforma legile în principii ale activităţii omeneşti* şi se află în deplină, activă şi fecundă unitate cu necesitatea însăşi. Libertarea creatorului se manifestă în intenţionalitatea şi voinţa sa creatoare care-şi croiesc drum prin multitudinea acestor condiţionări, în cunoştinţă de cauză, sporind patrimoniul artistic, mereu, cu roadele fanteziei sale inovatoare, cuprinzînd „adevărul de esenţă" al realităţii, replica transfigurată, sublimată, „denaturarea" semnificativă, dar „credibilă" a acesteia. Căci legătura artei cu realitatea nu poate fi anulată în nici un context lingvistic ; libertatea artistului e condiţionată de referenţialitatea creaţiei sale ; fantezia nu poate zbura nici ea în vid, maxima libertate referenţială fiind asigurată în creaţiile a căror valoare de adevăr atinge gradul cel mai înalt al generalităţii umane. Libertatea îşi face, de asemenea, jocul între constrîngerea (necesitatea şi limita operei) şi ambiguitatea creaţiei, deschiderea ei semantică, pe redundanţa ei măsurată, cu atît mai mult cu cît, în planul comunicării artistice, „arta este informare", „fenomen de comunicare" specifică, este „modelul comunicaţional ideal". În această situaţie, libertatea artei devine gradul de libertate informaţională a canalului de transmisie, de structurare a mesajului şi de alegere a codului utilizat, pluralitatea posibilă a codurilor şi toleranţa acestora, dialectica jocului dintre cod şi mesaj, tensiunea dintre semnificaţii şi semnificanţii posibili ai acestora. La nivelul mesajului, libertatea constă în prioritatea pe care informaţia estetică o are faţă de cea semantică, în rolul important al înţelegerii informaţiei estetice în interacţiune cu contextul, iar necesitatea rezidă în constrîngerile semantice introduse de materialul propriu semnificanţilor. Libertatea mesajului estetic se bucură de privilegiul posibilităţii punerii în joc a diferite planuri de realitate, a diferite niveluri de comunicare, situării mesajului într-un vast cîmp de interpretare, creşterii tensiunii dintre informaţia estetică şi informaţia semantică, ambiguităţii etc. Astfel, libertatea interpretării operei, întemeiată pe ambiguitatea latentă a mesajului, devine polisemie

şi polivalenţă. În planul receptării putem verifica dacă libertatea „consumată" de emiţător a fost şi libertate *eficientă* sub raport estetic. Receptorul „consumă", şi el, la rîndul lui, ca şi emiţătorul, libertatea necesară înţelegerii estetice a operei, sub trei forme : selecţia semnelor, sinteza şi analiza lor, fiind astfel direct şi activ implicat în realizarea estetică a operei. Orice proiectare întregitoare a imaginaţiei sale constituie un „act de libertate" (suprasolicitată — uneori, în cazul artei moderne) care converteşte libertatea subiectivă de interpretare a receptorului în dimensiunea semiotică obiectivă a mesajului finalizat. Astfel, libertatea creaţiei se completează, în planul receptării, prin libertatea interpretării, opera oferindu-se publicului „ca scop al libertăţii lui" şi realizîndu-se graţie acestei libertăţi. Libertatea creatorului şi cea a publicului se implică şi se condiţionează reciproc. Dialectica acestui proces îşi găseşte expresia practică şi eficientă în educaţia estetică, în sporirea, pe această cale, a libertăţii marelui public, în facilitarea dialogului efectiv între cei doi parteneri liberi. Respectiv, este vorba despre „acomodarea informaţională", prin cumulare şi formare a capacităţii de interpretare a receptorului, şi de „eliberarea" gustului prin cultură, smulgerea lui din angrenajul manipulării, educarea lui la cel mai înalt nivel de exigenţă estetică, transformarea lui într-o formă de individualizare şi particularizare a personalităţii, de participare *activă*, originală, inovatoare la realizarea valorilor, ca şi la degajarea, eliberarea acestora din mrejele ignoranţei, prejudecăţilor, rutinei spirituale care le ameninţă.

Nu putem, acum, după documentata analiză structural-operaţională făcută de V. E. Maşek asupra mecanismelor concrete de fiinţare şi exercitare a libertăţii, presărată cu sugestive şi pătrunzătoare observaţii, bogată în informaţii şi date referenţiale, şi după o concluzie atît de constructivă să nu ne exprimăm decenta noastră rezervă cu privire la două opinii avansate în cartea autorului : 1) Nu credem, cu autorul, că actualele producţii paraartistice ar permite, prin valoarea lor intrinsecă, să fie considerate ca precursoare ale roadelor sensibilităţii artistice, generalizate la scara „statului estetic" al unui viitor îndepărtat („statul anului 27511", cum l-a numit Toynbee). Şi aceasta, printre altele, pentru că, spre deosebire de V. E. Maşek, nu găsim nici un temei subiectiv să le agreăm, sub nici un raport, nici măcar (şi mai ales) din punct de vedere informaţional. 2) Nu credem că în acel viitor îndepărtat al „generalizării sensibilităţii artistice" la scara întregii populaţii, arta va dispărea odată cu înstrăinarea al cărui produs ar fi, pentru că, în absenţa înstrăinării, arta a existat *în sine*, ca formă de conştiinţă umană, de cunoaştere şi previziune şi pentru că în aşa-zisul „stat al utopiei estetice" vor continua să apară purtători de excepţie ai mesajelor conştiinţei umane în formele specifice artei, care vor deschide şi ele drum umanităţii în necunoscut, în felul lor, ca întotdeauna ; ceea ce e cu totul altceva decît cultul charismatic al personalităţii şi decît cultul mistic al eroilor, ba chiar contrariul lor. Omenirea va avea nevoie întotdeauna de Prometei (mai mici sau mai mari) în toate domeniile creaţiei, inclusiv artistice şi li va omagia (la timp sau postum), cu recunoştinţă. Dispariţia înstrăinării şi a convulsiilor provocate de ea în sfera vieţii spirituale nu va fi, probabil, marcată de instaurarea unei perplexităţi hedonice generale, unei beatitudini estetice unanime, unei paradisiace vîrste a libertăţilor ludice, ci va face loc unei confruntări mai directe dintre om şi Sfinxul imanent al necunoscutului, dintre om şi cosmos, dintre subiectiv şi obiectiv, va impune o problematică imprevizibil de profundă şi multilaterală care îşi vor reclama filozofia şi arta lor.

În încheiere, constatăm încă o dată că V. E. Maşek, departe de a fi un „pozitivist" al esteticii informaţionale şi al metodelor ştiinţifice moderne în abordarea fenomenului artistic, un scientist îngust care exclude şi depreciază cu ostentaţie preocupările esteticii clasice, se dovedeşte un adept moderat şi echilibrat al noilor metodologii întemeiate pe spiritul matematic, pe care le consideră subordonate cunoaşterii estetice, în general, şi îşi manifestă adesea rezerva faţă de orice exces absolutizant. Pe linia lucrării sale *Artă şi matematică* (Edit. politică, 1972), prin care autorul aclimatiza la noi estetica informaţională modernă, cartea recentă *Arta o ipostază a libertăţii* constituie un pas înainte în direcţia punerii în valoare a esteticii informaţionale în cercetarea ştiinţifică, o contribuţie a noii estetici de ramură la acţiunea de sprijinire a esteticii generale.

Radu Sommer

O ONTOLOGIE A CONȘTIINȚEI*

Faptul că înțelegerea realității conștiinței implică o clarificare avansată a problemei relației subiect-obiect, poate genera uneori tentativa de a găsi un teren favorabil pentru a discuta în primul rînd această relație însăși. Semantica teoriei conștiinței, care rezultă în urma avantajelor de relativă coerență oferite de structura terenului ales, va manifesta un versant al relațiilor figurative dar fără justificare intuitivă care au scopul de a fundamenta orientarea spre structuri obiectuale și un versant al entităților intuitive introduse pentru a putea avea acces la fenomenologia subiectului. Acesta este, credem, cazul teoriei „modelului triontic" (EU-TU-EL) prin care autorii eseului de antropologie *Persoană și devenire* încearcă să fondeze o ontologie a persoanei, teorie care este însă axată pe reprezentarea discursivă a relației subiect-obiect, așa cum vom constata în continuare. Această carte continuă cercetări întreprinse de autori în alte trei lucrări anterioare: *Psihologie și informație* (Edit. științifică, 1973), *Nevrozele* (Edit. Facla, 1974), *Psihozele* (Edit. Facla, 1976). O altă lucrare, scrisă de Doru Ogodescu împreună cu St. Stössel ar putea fi amintită în corelație cu orientarea către semantică a autorilor volumului pe care îl prezentăm: *Normalitate psihică, boală, limbaj* (Edit. științifică, 1972). Instrumentația și finalizarea teoretică au fost elaborate încă în cadrul cărții *Psihologie și informație* în care s-a manifestat, ca semn al consistenței filozofice a scrierilor elaborate de autori, spiritul critic în raport cu un anumit elan ontologic al unor științe umane. În volumul din 1973, de pildă, autorii au contestat eficiența, în cîmpul psihologiei, a conceptului de informație (numerică) folosit în teoria informației, pentru a opta pentru conceptul de informație semantică considerat pertinent față de o ontologie a conștiinței (demers contestatar întreprins dealtfel și de Yehoshua Bar-Hillel). Sau, în *Persoană și devenire* autorii întreprind o negare a realității obiectului vizat de conceptul „inconștient" încercînd astfel o critică a modului de constituire referențială a unei alte științe umane: psihanaliza. Această înclinație către revizuirea unor cîmpuri epistemologice, manifestată la altă scară și de fondatorul fenomenologiei, explică în parte opțiunea explicită a autorilor pentru metoda fenomenologică.

O anumită oscilare între două afirmații contradictorii, anume aceea că „psihismul uman este mai mult un fenomen de comunicare decît de reflectare" (p. 71) și aceea că „deschiderea conștiinței se face prin predominanța cunoașterii și nu prin aceea a comunicării" (p. 41) face posibilă fundamentarea modelului triontic propus de autori (încă în lucrarea din 1973). Această contradicție este solvabilă în sistemul de argumentare al cărții prin afirmația că „mai tîrziu, pe măsură ce persoana se edifică, tripolaritatea este resorbită în subiectivitate, funcționînd pe modelul său triontic din ce în ce mai mult ca «unealtă» și nu ca generator", modelul triontic anulîndu-se ca realitate și păstrîndu-se ca semnificație. Ar rezulta deci că modelul triontic (care, credem, poate fi conceput numai în perspectiva în care comunicarea și nu cunoașterea generează actualul conștiinței, deci numai în cadrul primei afirmații care constituie contradicția amintită) funcționează integral numai în geneza conștiinței și nu și în fenomenalizarea conștiinței constituite. În acest al doilea moment, în care conștiința funcționează cognitiv, și nu ca instituindu-se în comunicare, modelul își exprimă propriile sale limite, arătîndu-se funcțional numai în spațiul comunicării. Dar iată cum îl construiesc autorii, definindu-l ca efect a trei „funcții și ipostaze de conștiință" (p. 20): EU (ipseitate); TU (tuitate); EL (illeitate). Dincolo de omonimia cu pronumele personal și cu conceptele psihologiei clasice, EU este definit ca nume al condiției arhaice a psihismului care poate participa conștient „la marea mișcare a realității numai după ce celelalte ipostaze ontice (TU și EL) au ajuns să-l întregească ..." (p. 24). Prin TU, EU se integrează într-un sistem de reflectare care-i oferă un „maximum de asemănare", aducînd ansamblului persoanei conștiința propriei existențe. „Optimul de deosebire" este introdus în sistemul triontic al persoanei de ontologia lui EL care conferă identității persoanei semnificația diferenței (vezi p. 24). O dată constituită, structura persoanei este lansată în labirintul relațiilor triadice, căruia nu-i lipsește nici o anumită simbolistică a cifrei trei, labirint care presupune chiar și dedublarea propriei sale combinatorii căci „persoana este — de fapt — replierea continuă a trionticității asupra ei însăși" (p. 27). Astfel, ieșind din determinismul propriei sale identități neconștiente, ipseitatea se deschide spre tuitate ca spre un alter-ego într-un raport care conține și o „întreagă echivalență de schemă corporală" (p. 35) — sau un „stadiu al oglinzii", cum ar fi spus Lacan. Simetria existentă între ipseitate și tuitate este anihilată de apariția illeității care conferă trionticității o orientare cognitivă, aducînd sensul obiectivității și înlăturînd „nesiguranța (...) referitoare la primatul subiectivității sau al obiectivității" (p. 39). În felul acesta „actul cunoașterii începe la alții!" (p. 41). Învestit astfel cu o relativă stabilitate internă, modelul

---

* Eduard Pamfil, Doru Ogodescu, *Persoană și devenire*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, 280 p. Trimiterile la această lucrare se vor da în text, între paranteze.

triontic devine semnul unei ontologii prin care cunoaşterea se integrează lumii şi prin care „antinomia subiectiv-obiectiv" se anulează, căci „în cadrul trionticităţii sinteza între obiectiv şi subiectiv se sprijină pe nişte forme de conştiinţă care nu sînt nici obiective, nici subiective, ci altceva (interonticitate !)" (p. 256). Mai mult chiar, modelul triontic al psihismului este găsit, după o sintetică referire la funcţia explicativă şi constitutivă a triadei în fizică, matematică, psihologie, genetică, teoria jocurilor, lingvistică, semiotică, logică, artă şi sociologie, ca manifestare a unui posibil „model triontic al Universului" (p. 260).

Finalizînd astfel o poziţionare ontologică a conştiinţei, autorii întreprind o critică filozofică a sistemului freudian, care, într-adevăr, a postulat desincronizarea subiectului de propria sa realitate, transferînd posibilitatea de a explica subiectul prin chiar ontologia sa, în domeniul studiului unei entităţi doar presupuse : inconştientul. Se afirmă deci în volum că „inconştientul nu există ca realitate experimentabilă" (p. 12), conştiinţa avînd „un caracter de *unicitate*, cu o deschidere spre exterior, spre lumea înconjurătoare, şi cu alta spre interior, spre lumea subiectivităţii" (p. 70). „Nu putem concepe — spun autorii — conştiinţa ca o « zonă de demarcaţie » între două variante de funcţionare ale psihismului omenesc : una deschisă, îndreptată spre recepţia, înregistrarea fenomenelor din realitate, iar alta închisă, asupra sinelui (« el însuşi ») ca autoinvestigare şi autoînregistrare" (p. 70). Dar această negare a realităţii inconştientului nu este menţinută în întreg textul cărţii, căci autorii preiau de fapt concepţia lacaniană a inconştientului („inconştientul este un concept elaborat pe baza urmelor a ceea ce operează pentru a constitui subiectul") atunci cînd afirmă că „nu inconştientul produce conştientul, ci reziduurile unei activităţi conştiente pot să producă un rudimentar ecou la nivel primitiv" (p. 76), sau adoptă o poziţie ambiguă atunci cînd afirmă că „Noi profesăm că inconştientul nu există ! Iar dacă ar exista, în orice caz, nu ar putea aparţine categoriei lucrurilor rezumabile şi măsurabile" (p. 81). Cartea nu foloseşte suficient avantajele acelei poziţii epistemologice pe care chiar conceptul de inconştient pare să o indice celor care vor să nege realitatea obiectului său. Căci ceea ce a făcut ca acest concept să funcţioneze în context cultural şi să nu poată fi luat în consideraţie într-un context referenţial este faptul că referinţa acestui concept este propria sa fenomenalitate. Aşa după cum, în psihanaliză, visul este considerat ca fenomen elaborat ca şi cum ar trebui să fie comunicat, deşi se produce în afara oricărei relaţii de comunicare, sau după cum inconştientul este considerat, tot în psihanaliză, drept un obiect, structurat ca un limbaj, care nu apare (şi care există numai) decît ca manifestare, decît ca expresie, pentru „altul", tot astfel actul gîndirii conceptului de inconştient este actul constituirii obiectului său, dar nu ca obiect real, ci ca obiect presupus a cărui realitate constă în modificările pe care le produce în cîmpurile epistemologice explicative din vecinătatea conceptului său. Nu se poate face deci o critică a psihanalizei prin negarea obiectului conceptului de inconştient sau prin diminuarea gradului lui de relevanţă ontologică, ci trebuie făcută o critică a cadrului epistemic care a permis gîndirea obiectului care, deşi ireal, a produs modificări ontologice substanţiale, dar nu în limitele propriului său conţinut, ci în acele teorii şi demersuri explicative asupra lumii ale căror lacune erau mascate de prezenţa sa ireală.

În mod asemănător, autorii realizează o necesară (în principiu) critică a euforiei simboliste investite în psihanaliză. Dar, negînd activitatea simbolică a inconştientului pe motiv că pentru a produce simbolul acesta „ar avea nevoie de o instanţă prealabilă de analiză cauzală şi situaţională ..." (p. 108), care deci ar trebui să determine conţinutul referenţial al simbolului, autorii părăsesc sistemul optim de critică a psihanalizei, sistem în care simbolul este înţeles ca solidar cu teoria care-l determină ca obiect (respectiv psihanaliza) şi care constituie, împreună cu acesta, un sistem de comprehensiune a lumii ce nu distinge cunoaşterea de obiectul cunoaşterii. Psihanaliza nu poate fi doar o eroare, ci şi un simptom.

Angajînd o discuţie despre psihopatologie, autorii consideră că, în cazul acesteia, se „substituie cunoaşterea printr-o « pseudognozie »" falsificîndu-se comunicarea şi substituindu-se „legile de înţelegere şi expresie, care au pierdut însuşirea de a fi purtătoare de mesaje, de informaţie" (p. 147). Se optează astfel pentru înţelegerea nebuniei ca falsă cunoaştere (ale cărei legi de existenţă nu vedem cum ar putea fi concepute) în loc de a o considera ca manifestare de minus-cunoaştere. Probabil din cauza haloului redus de figurativitate care este corelat cu ideea de timp (în opoziţie, de pildă, cu aceea de spaţiu, de obiect etc.) şi datorită posibilităţii formale de a unifica prin această categorie obiectivitatea lumii cu subiectul, autorii declară, în spirit fenomenologic, că timpul este „cheia codului abstract al conştiinţei ; în fond singurul ei cod, pentru că aceasta nu va avea niciodată un « Erlebnis » de spaţialitate" (p. 240). Tendinţa lor este deci de a stabili un sistem în care temporalitatea, comunicarea, sensul şi ontologia conştiinţei (interonticitatea) pot fi corelate fenomeno-

logic. Cum afirmam la început, credem că semantica teoriei prezentate în carte încearcă o determinare a ontologiei conştiinţei prin explicarea ei în funcţie de o anumită rezolvare a problemei relaţiei subiect-obiect. Această rezolvare se bazează pe tema implicită a figurativităţii : în cazul poziţiei faţă de temporalitate, de pildă, accesul spre abstract obţinut prin temporalizarea conştiinţei este de fapt efectul direct al opoziţiei faţă de figurativitatea evidentă a spaţiului şi nu o avansare pozitivă în explicarea temporalităţii. În cazul teoriei modelului triontic ontologia conştiinţei este explicată datorită posibilităţii de a problematiza asupra relaţiei obiect-subiect pe care o oferă structura modelului, în care este evidentă ponderea semantică a conceptului de illeitate (EL) care, introducînd tema obiectivităţii justifică sub raport cognitiv întreaga structură (EU, TU, EL). Dar întreaga funcţionalitate semantică a modelului triontic este extrasă din conotaţiile structurii semantice a pronumelor personale (eu, tu, el) şi atunci sau întreaga valoare de adevăr a modelului este derivată din o imanenţă lingvistică' ceea ce nu este posibil, sau această valoare este pusă sub semnul incertitudinii de figurativitatea (neindicată pentru o teorie a conştiinţei) care este cuprinsă în structura semantică a pronumelor personale şi care într-adevăr reprezintă o problematizare, dar minimă, la nivelul limbajului, a relaţiei subiect-obiect. Prin postularea triadei ca principiu generator al conştiinţei autorii reeditează o încercare analoagă produsă în filozofia limbajului. Ambele puncte de sprijin — limbaj şi structură triadică — nu sînt însă decît fapte intersubiective. Iar dacă ponderea obiectivităţii ar putea fi introdusă în triadă de illeitate, această categorie nu ar putea aduce cu ea conţinutul de determinări al lumii, fiind ea însăşi o determinare. Evocînd acest conţinut numai pentru a confirma simbolistica triadei, cartea acordă modelului triontic mai multă realitate decît acesta poate să prezinte percepţiei.

Gh. Chiriţă

ORIGINEA BIOLOGICĂ ŞI FIINŢA ISTORICĂ A OMULUI*

Filozofia românească în perioada dintre cele două războaie mondiale cuprinde numeroase lucrări în care s-a pus cu deosebită seriozitate problema apariţiei omului şi a sensului evoluţiei sociale. De la eseul lui M. Florian *Arta de a suferi* (1921) şi pînă la sinteza *Existenţa tragică* a prof. D. D. Roşca, (1934), de la *Personalismul energetic* (1927) al lui C. Rădulescu-Motru şi pînă la *Explicarea omului* (1946) de M. Ralea, de la *Geneza formelor culturii* (1934) a lui P. P. Negulescu şi pînă la *Trilogia culturii* (1944) de L. Blaga efortul a fost mereu reînnoit. Şi bineînţeles lista ar putea fi continuată. Unele din aceste lucrări au fost reeditate : D. D. Roşca în 1968, L. Blaga în 1969, M. Ralea în 1972 ; altele au apărut fragmentar în antologii ; P. P. Negulescu în 1967, C. Rădulescu Motru în 1977 etc., deci sînt destul de bine cunoscute publicului.

Lucrarea pe care dorim s-o prezentăm are o poziţie aparte întrucît aduce noi lumini în ceea ce priveşte înţelegerea contribuţiei autorului în această problemă. Interesul pe care îl acordăm se datoreşte şi faptului că ea a fost mult mai puţin cunoscută întrucît a circulat într-un număr restrîns de exemplare (litografiată în 1948).

Acest curs, ţinut de gînditor în 1947 — 1948 la Cluj, este poate mai mult decît alte lucrări ale sale, un preţios mijloc de acces către laboratorul său de creaţie. Aria largă de informare, diversitatea punctelor de referinţă, căci esenţialul este să ne familiarizăm cu modul actual de punere a problemelor, întrucît ele nu încetează vreodată a se reformula, ni se pare a-l caracteriza.

În cele cîteva cuvinte introductive L. Blaga ne avertizează : „Cadrul teoretic cel mai general, în care sîntem hotăriţi să privim apariţia omului, ni-l oferă doctrina transformistă" (p. 25). Aici se face o interesantă distincţie „între o idee şi argument, între o idee şi forma ei istoric condiţionată, între o idee şi ipotezele accesorii susceptibile de a întări sau de a compromite ideea" (p. 26).

Discutarea preistoriei evoluţionismului (N. Cusanus) şi a diverselor sale etape, începînd cu Lamarck, continuînd cu Darwin,

---

* Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Ion Maxim, postfaţă de Al. Tănase, Timişoara, Edit. Facla, 1976, 204 p.

reacţia mutaţionismului în special prin De Vries, critica filozofiei evoluţioniste la Spencer şi interpretarea „lumii împrejmuitoare" a lui Uexküll formează prima parte a volumului.

L. Blaga se dovedeşte şi de această dată un spirit subtil atacînd cu asprime teoreticienii care simplifică în mod nepermis realitatea multilaterală, concretă. El reţine că „organismelor le revin în lumina teoriei lui Lamarck, două feluri de particularităţi: unele care s-ar datora tendinţei spre perfecţionare, şi altele care rezultă din influenţa mediului" (p. 32—33). Continuatorii nu au făcut decît să accentueze una sau alta din aceste laturi: Darwin selecţia exogenă, De Vries mutaţiile endogene.

Felul în care o rezolvare biologică a fost ridicată la rang de filozofie nu a dat satisfacţie. „«Diferenţierea» asupra căreia stăruie Spencer, ca particularitate distinctivă a evoluţiei, rămîne oricum un criteriu prea abstract şi nu se dovedeşte în stare a face faţă distincţiei... între procesul de specializare a unor organe şi procesul ce duce la noi niveluri de organizare a vieţii" (p. 59—60). Specializarea trebuie înţeleasă în mod corelat cu nivelul de organizare. „Mediul unui animal nu este aşadar niciodată totalitatea condiţiilor cosmice în care trăieşte animalul, ci numai o secţiune decupată din acest ansamblu" (Uexküll, p. 67—68).

Partea a doua a lucrării abordează antropogeneza şi specificul fiinţei umane. Evoluţionismul clasic este confruntat cu ultimele cercetări ştiinţifice. Autorul începe cu o precizare: „A admite evoluţionismul nu ne obligă însă să acceptăm necondiţionat teoria că omul ar descinde dintr-un antropoid mai mult sau mai puţin asemănător antropoidelor actuale" (p. 77). Iată un prim argument: „Klaatsch opinează că înrudirea dintre om şi antropoide ar fi fost de fapt mult mai depărtată, întrucît toate maimuţele, inclusiv antropoidele, şi la rîndul său omul, ar deriva dintr-o formă de mamifer pro-simian; rădăcină din care maimuţele şi omul s-ar fi dezvoltat, chiar de la început, pe linii divergente" (p. 78). Problema trebuie aşezată într-o perspectivă mai largă. „Această linie «umană» începe, în definitiv, cu «celula» *originară*, şi este linia ce duce de la celula originară, prin fiinţe pluricelulare nearticulate şi apoi articulate, de aici pe urmă prin fiinţe de tip vertebrat, printr-o serie enormă de mutaţiuni radicale, în sens vertical, în cele din urmă la «om»" (p. 114).

Concepţia lui Blaga se defineşte prin opoziţie cu „născocirile fantezist-medicale" (p. 89) care prezintă omul ca animal degenerat, „retardat" (Bolk, p. 88) ca şi faţă de concepţiile biologizante care explică cultura numai ca „proces de compensare" a inadaptării omului în raport cu natura (Gehlen, p. 142). Problema apariţiei fenomenului uman nu poate fi expediată astfel, pusă pe seama unor constrîngeri ale mediului cum ar fi „epoca de gheaţă" (p. 129).

Ca şi mai sus autorul pledează pentru o soluţie nuanţată. Cercetarea modernă nu are a mai discuta dacă raporturile între organisme şi ambianţele lor trebuie privite sub unghi static sau dinamic. „Evoluţia verticală şi evoluţia orizontală, întîia cu caracteristica ei fecunditate formală însoţită de o anume sfială adaptativă, a doua cu tendinţa ei acuzat adaptativă, intră în acţiune alternativ, încît efectele lor se suprapun" (p. 105).

„Omul — scrie Blaga — nu reprezintă un «fenomen-excepţie» în sînul naturii şi al vieţii, el reprezintă doar forma paroxistă de manifestare a unei reguli" (p. 120). Reinterpretînd „primitivismele" pe care unii autori au încercat să le prezinte drept caracteristice fiinţei umane, L. Blaga ne propune o lege a plafonurilor biologice. „O evoluţie verticală poate să ajungă niveluri cu atît mai înalte cu cît e mai puţin deranjată, atinsă sau întreruptă de o evoluţie prin specializare" (p. 108).

Înscriindu-se cu posibilităţi biologice fireşti într-un complex de factori care i-au precipitat o alcătuire specifică, omul nu poate să nu păstreze urmele originii sale animale. „În «mutaţiile» *radicale* şi cu *adevărat progresiste*, viaţa procedează *paradoxal*, organizînd tipuri constituţionale superioare, fără de a renunţa la toate particularităţile speciei originare" (p. 112).

Dar distanţa animal-om, natură-cultură se măsoară în termeni de cantitate-calitate. A reduce evoluţia umană la constrîngerile mediului înseamnă a judeca doar cantitativ. „Omul e în stare să prelucreze natura în sensul nevoilor ce derivă din deficienţele sale biologice, fiindcă el este apt de prestaţii mai complexe şi mult superioare, fiindcă el este în stare să creeze «cultură», care nu este a doua natură, ci ceva ce depăşeşte *calitativ* natura" (p. 143). Mijloacele umane sînt nu atît specifice, cît valorificate în mod singular. Inteligenţa faţă de instinct, tehnica umană faţă de cea animală, viaţa socială orientată prin valori istorice, spre deosebire de organismul cu reacţii arhetipale, iată coordonatele care încheie discutarea „aspectelor antropologice".

Faţă de H. Bergson care încerca să acrediteze ascendentul instinctului, L. Blaga pledează pentru inteligenţă. „O «percepţie» are astfel la animal mai mult un caracter de «stare» eficientă simplă numai într-un angrenaj de acte, decît caracter de «semnal» ce ar prilejui inteligenţei un act de constituire a unui «obiect»" (p. 155). Împotriva celor care prezentau tehnica drept ţap ispăşitor al dificultăţilor societăţii capitaliste contemporane Blaga menţionează: „Dacă tehnica animală dă mai mult o impresie de *organicitate stereo-*

tipă, tehnica umană degajă o impresie de *istoricitate permanent efervescentă*" (p. 165). În sfîrşit, şi aici apare nota de originalitate a gînditorului român, se delimitează de concepţia lui G. G. Jung: „Dacă izvorul arhetipurilor este *animalitatea*, izvorul factorilor stilistici rămîne *istoricitatea*" (p. 174).

Bineînţeles, încheierea trebuia să prezinte o concluzie care să angajeze comportarea oricărui candidat la umanitate. „Între individul uman normal şi istorie există o strînsă corelaţie, în sensul că istoria concretă impune individului uman orientări stilistice, iar individul la rîndul său va putea să modifice, prin intervenţia sa creatoare cîmpul stilistic obiectiv" (p. 175). Să ne fie îngăduită o comparaţie cu textul lui Marx din celebrele teze asupra lui Feuerbach. „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor şi al educaţiei şi că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi şi unei educaţii noi, uită că şi împrejurările sînt schimbate de oameni şi că educatorul însuşi trebuie să fie educat" [1].

Că Lucian Blaga nu era străin de gîndirea lui Marx o probează diferitele referir la textele clasice, ca şi la literatura marxistă a timpului. Nu vom reţine aici decît două din aceste referinţe. Una, la pornirea în cercetare, cînd se reliefează, pe de o parte, critica de către întemeietorii marxismului a vulgarizărilor biologizante, a darvinismului social, iar pe de altă parte, lecţia lor de nuanţă în interpretarea tezei evoluţioniste care trebuie înţeleasă în spiritul ei, adică în perspectiva schimbării istorice a argumentelor ce o susţin (p. 45). A doua apare în încheiere, în combaterea teoriilor care nu înţeleg rostul pozitiv al muncii şi tehnicii în dezvoltarea societăţii (p. 165).

Într-un anumit sens, L. Blaga ca şi G. Bachelard a oscilat între necesitatea de a cunoaşte şi dreptul de a visa. Gînditor de formaţie ştiinţifică [2], dar şi scriitor dăruit deopotrivă genului liric şi dramatic, Blaga a pledat în multiple feluri pentru înţelegerea statutului de creator al omului. Aşa cum s-a remarcat, în concepţia sa „cultura nu este un epifenomen, ci împlinirea omului; sufletul culturii nu este un parazit, cum credea Spengler, ci expresia directă a unui mod de existenţă sui generis, care îmbogăţeşte cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului" [3].

Dimensiunea artistică a trilogiilor încheiate pînă în 1944 [4] este rodul unui efort în direcţia crezului mărturisit într-un fragment cu caracter autobiografic [5]: „Metafizica, în desfăşurarea ei istorică, cuprinde supremele basme ce şi le-a plăsmuit spiritul omenesc". Dar lucrările care au urmat „reflectă efortul autorului de a se apropia de o concepţie realistă a vieţii, de surprinderea dialecticii fenomenului ştiinţific" [6]. Problematica omului abordată în lucrarea de faţă a beneficiat de această perspectivă. Ceea ce a permis semnatarului postfeţei următoarea sugestie: „Cercetătorul marxist va putea şi va trebui să ducă mai departe această analiză în ceea ce priveşte istoricitatea factorilor stilistici ai culturii — mai ales prin determinarea mai clară a acestui concept — dar tezele sale reprezintă mai mult decît un punct de plecare necesar şi rodnic al unei atari analize" [7].

G. G. Constandache

---

[1] K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, vol. II, p. 373.

[2] Prefaţa de I. Maxim, p. 5.

[3] Gh. Al. Cazan, *Istoria filozofiei româneşti*, Bucureşti, Tip. Univ., 1975, p. 247.

[4] Prefaţă, p. 8.

[5] *Chemarea lupilor*, în „Manuscriptum" nr. 2/1975, p. 95.

[6] Gh. Al. Cazan, *loc. cit.*, p. 240.

[7] Postfaţă de Al. Tănase, p. 202.

Dialectics and Humanism

(R. P. Polonă)

Nr. 1/1977

Din sumar: Erudiție și umanism (Un interviu cu Prof. Tadeusz Kotarbiński) TADEUSZ KOTARBIŃSKI, Auto-portret filozofic; ETICĂ-IDEAL DE VIAȚĂ — CULTURĂ: J. SZCZEPAŃSKI, Despre principiile autoconducerii conștiente; MARIA OSSOWSKA, Moralitatea ca un „fapt social"; TADEUSZ CZEŻOWSKI, Etica independentă a lui T. Kotarbiński; IJA LAZARI-PAWŁOWSKA, Doctrina etică a lui Tadeusz Kotarbiński; KLEMENS SZANIAWSKI, Filozofia concretului; ANDRZEI GRZEGORCZIK, Despre unele consecințe formale ale reismului; METODOLOGIE — LOGICĂ — TEORIA LIMBII: JANINA KOTARBIŃSKA, O analiză a conceptului de șansă; MARIAN PRZEŁĘCKI, Despre conceptul de ocurență goală a termenilor; JERZY PELC, Semiotica — o știință, o metodă și un program; MIECZYSŁAW WALLIS, Unele dificultăți implicate de noțiunea de semn; MARIAN DOBROSIELSKI, C. S. Peirce despre imposibilitatea unei cunoașteri intuitive; IRENA KROŃSKA, O interpretare a ateismului epicureian în disertația de doctorat a lui Marx; ZBIGNIEW KUDEROWICZ, Istoriograful filozofiei ca o călăuză de încredere.

Nr. 2/1977

Probleme teoretice ale socialismului și ale mișcării comuniste

Din sumar: MAREK FRITZHAND, Modul de viață socialist ca problemă teoretică; MIHAILO MARKOVIĆ, Persoana ca ființă socială universală unică; JANUSZ KUCZYŃSKI, *Homo creator*: o soluție a problemei existenței omenești (comentarii și contrapropuneri la M. Marković); JANUSZ W. GOŁĘBIOWSKI, Democrația socială contemporană (evoluția teoretică și a programelor); LÁSZLO GARAI, Conflict și paradigmă economică; CREATIVITATEA: JAN BIAŁOSTOCKI, Elementele creatoare în opera unui umanist; HOWARD L. PARSONS, Filozofiile lui Wieman și Marx comparate și confruntate; ALICJA KUCZYŃSKÁ, Arta ca formă de legătură între oameni; GREGORZ BIALKOWSKI, Teorie științifică și experiment artistic; J. KRAKOWIAK, O conferință interdisciplinară asupra creativității; DIALOGUL MARXISM-CREȘTINISM: Experiența și unitatea materială a lumii (Z. CACKOWSKI vs. A. B. STĘPIEŃ, J. SZCZEPAŃSKI și J. CERKAWSKI); JOSÉ MARIÁ VALVERDE, Marxism-comunism-creștinism; PAUL GREGORIOS, Poate filozofia crea cultură?; EDITORII: Probleme ale dezvoltării filozofiei în Polonia; Contribuția filozofiei la cultura socialistă: rolul și sarcinile periodicelor de filozofie; KAZIMIERZ SŁĘCZKA, Universul de idei al lui G. Lukács; W. KANIOWSKI, Friedrich Nietzsche: antinomiile unui umanism european; WITOLD MORAWSKI, O analiză critică a concepțiilor despre noua societate industrială; ANDRZEJ SICIŃSKI, Însemnări despre natura relativă a timpului; IJA LAZARI-PAWŁOWSKA, Maria Ossowska — eticiană.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

ÎNTRUNIRE FILOZOFICĂ INTERNAŢIONALĂ

Între 13 şi 18 iunie a. c. a avut loc la Varna (R. P. Bulgaria) o întrunire filozofică internaţională consacrată celei de-a 60-a aniversări a Revoluţiei din Octombrie.

Au participat delegaţi din nouă ţări socialiste. Din ţara noastră a luat parte o delegaţie alcătuită din prof. Gh. Enescu şi lect. univ. Marin Diaconu.

Lucrările s-au desfăşurat în şedinţe plenare şi pe secţii.

Referatele prezentate în şedinţa plenară de deschidere au avut un caracter general şi au fost consacrate aniversării Revoluţiei din Octombrie. Prof. Gh. Enescu a prezentat un scurt referat în care a redat ideile cuprinse în hotărîrea conducerii partidului nostru relativ la aniversarea Revoluţiei din Octombrie în ţara noastră.

La prima secţie au fost prezentate referate pe tema *Filozofia marxist-leninistă — armă ideologică a clasei muncitoare*, a doua secţie a fost consacrată temei *Dialectica materialistă şi conducerea proceselor sociale*, iar a treia secţie s-a ocupat de tema *Formarea modului de viaţă socialist şi lupta împotriva revizionismului şi ideologiei burgheze*.

Delegaţia română a participat la lucrările celei de-a doua secţii. Prof. Gh. Enescu care a făcut parte din prezidiul celei de-a doua secţii şi a condus într-una din zile lucrările, a prezentat referatul *Dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului de către Partidul Comunist Român în construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate*. Referatul s-a ocupat în special de fundamentarea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată în Programul partidului nostru şi în lucrările secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu. În partea a doua, referatul a prezentat concepţia partidului nostru cu privire la contradicţii în socialism, subiect care a trezit un interes deosebit. De asemenea, prof. Gh. Enescu a participat la discuţii pe marginea referatelor.

Lect. univ. Marin Diaconu a luat parte la masa rotundă pe tema *Filozofia marxist-leninistă şi prognoza ştiinţifică*.

Lucrările s-au încheiat cu o şedinţă plenară în care s-a prezentat o scurtă analiză a desfăşurării discuţiilor din secţii şi a fost prezentat un referat de încheiere.

G. E.

UN CONGRES INTERNAŢIONAL DE FILOZOFIE A CULTURII GRECEŞTI

După ce în anul trecut a iniţiat o amplă dezbatere internaţională avînd ca temă generală filozofia artei *(First international Week on Philosophy of art)* care a avut loc în Cefalonia, Societatea greacă de studii filozofice „Diotima" a organizat în acest an (1977) în insula Chios, între 19—25 septembrie, un alt congres internaţional de filozofie — *First international Week on Philosophy of Greek culture* —, sub auspiciile Ministerului culturii şi ştiinţei.

Preşedintele Comitetului de organizare, prof. Evanghelos Moutsopoulos, care este şi preşedinte al societăţii „Diotima" şi rector al universităţii din Atena (cunoscut cititorilor români prin excelenta sa carte *Categoriile estetice. Introducere la o axiologie a obiectului estetic*, apărută în traducere românească), în cuvîntul de deschidere şi-a exprimat convingerea că lucrările reuniunii vor conserva şi afirma în diferite unghiuri şi puncte de vedere perenitatea ideii de om şi de umanism; domnia-sa a prezentat la şedinţa inaugurală comunicarea *Structura şi valorile istoricităţii umane în unele aspecte ale poeziei epice, didactice şi tragice greceşti*. Să reţinem faptul că şi cu acest prilej, ca şi în alte opere ale sale, autorul e preocupat de funcţionalitatea şi specificitatea unor reprezentări filozofice în spaţiul artei — în speţă, în comunicarea menţionată sînt puse în lumină ideile de *temporalitate* şi *devenire* atît de intim pre-

zente în spiritualitatea greacă încît, nu numai gîndirea istorică, dar și cea mitică sub zodia căreia se află poezia, nu poate fi concepută în afara acestor categorii. Deja la Homer, temporalitatea apare nu numai și nu atît ca o limitare, ci ca o structură care condiționează activitatea umană.

Prima serie de comunicări (24) a fost grupată sub titlul *The archaic and the classical World*, cuprinzînd o mare varietate de teme din care se pot menționa : omul laic în filozofia greacă și impactul său cu noi (M. Wahba), influența Orientului asupra originilor filozofiei grecești (J. Zoh), originile orientale ale doctrinei pitagoriciene despre suflet (I. Gobry), Atena și Ierusalim : arhetipul omului (J. Pucelle), sensul platonic al ideii de om (J. Tobio Fernandez), Republica lui Platon și cetatea virtuoasă a lui Al. Farabi (A. Nader), Platon și Santayana (J. M. Michelsen), originile grecești ale noțiunii de amor propriu (J. Meinard), substantivul *anthropos* și adjectivele derivate în vocabularul platonician (Edouard Des Places — cel ce a tradus *Oracolele Chaldeene* în limba franceză). Multe comunicări din acest grup au fost consacrate diferitelor aspecte ale gîndirii aristotelice : logosul uman și axiomatic la Aristotel, praxiologia lui Aristotel, necesitate și libertate la Aristotel și J. D. Scot etc.

Filozofia greacă a constituit nucleul sau punctul central de referință și pentru comunicările (16) ce au îmbrățișat o altă mare perioadă a istoriei civilizației și a devenirii spiritului grec : *lumea elenistică și cea romană*. De un interes deosebit s-au bucurat mai ales comunicările privind omul și sufletul uman după oracolele chaldeene (Stanislas Breton), Cicero — judecător și martor al tradiției platoniciene (A. Michel), problema libertății omului la Epicur (H. Petzold Pernia). Un număr apreciabil de comunicări s-a referit la Platon, neoplatonism și patristică.

Cel de al treilea grup de comunicări (21) despre *lumea medievală* — despre filozofia evului mediu raportată, firește, la filozofia greacă, a prilejuit o amplă confruntare de opinii, îndeosebi asupra unor aspecte ale filozofiei arabe — cea mai fidelă moștenitoare în epocă a filozofiei grecești, îndeosebi aristotelice : eticul și politicul în gîndirea politică a lui Averroes (Ch. Butterworth), noțiunea de om în gîndirea arabă musulmană H. H. Matar), Etica nicomahică în tradiție arabă (M. Fakhry), Destinul omului în gîndirea islamică (R. Davary). Alte comunicări au analizat diferite aspecte ale gîndirii grecești în tradiție bizantină sau în gîndirea religioasă și laică apuseană. Multe din aceste comunicări au avut un caracter mult prea specializat și speculativ, (teologic). E lesne de înțeles de ce au fost urmărite cu cel mai mare interes comunicările vizînd *filozofia greacă și lumea modernă*, din care trebuie subliniat în chip particular : Poezia ca metafizică (André Mercier, secretar general FISP), Platon și Pascal (Ph. Selier), Socrate în opera lui Montaigne și Pascal (K. Christodoulou), Enigma profundă a naturii umane după Pascal (N. I. Boussoulas) ; omul ca problemă filozofică, moștenirea aristotelică în gîndirea lui Montesquieu, imaginea omului grec la Jean-Jacques Rousseau ș. a.

Din România a participat la acest congres prof. univ. Al. Tănase, care a prezentat comunicarea *Umanismul grec și etosul spiritual al civilizației românești*.

În concluzie, se poate spune că a fost o manifestare științifică de mare prestigiu, excelent organizată. În ciuda unei atît de mari diversități de teme și a concepțiilor ideologice diferite, chiar opuse, au existat totuși mai mult decît incidentale puncte de contact ; s-a putut realiza o comprehensiune reciprocă, o solidarizare intelectuală prin dorința de a apăra și promova anumite valori perene ale filozofiei și culturii grecești — patrie a spiritului european și a filozofiei însăși — fără a le rupe însă și a uita ce datorează ele filozofilor Orientului. S-a manifestat cu pregnanță conștiința că oricît de separați am fi, ne unește apartenența noastră la aceleași origini milenare de cultură și filozofie.

A. T.

MARGINALII ŞI COMENTARII

CONFRUNTAREA DE IDEI ŞI ETICA CONFRUNTĂRII

Nedorind să aduc nici un prejudiciu libertăţii criticii filozofice, nu pot decît să mulţumesc „Revistei de filozofie" pentru atenţia şi spaţiul acordate cărţii mele *Valoare şi etos* (Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1976) prin cele două recenzii publicate asupra ei în nr. 2/1977, la rubrica „Opinii despre cărţi". Din păcate, în cea de-a doua recenzie, *Avatarurile valorii morale*, semnată de Petre Niţă, se încalcă regulile etico-profesionale general admise în critică. Este motivul care a determinat prezenta intervenţie.

Primul recenzent, analizînd lucrarea mea, ajunge la concluzia: „...lucrarea *Valoare şi etos* reprezintă o contribuţie la dezvoltarea cercetării fundamentale din etica marxistă, o coordonată de raportare pentru viitoarele lucrări" („Revista de filozofie", nr. 2/1977, p. 217). În opoziţie cu această judecată, al doilea recenzent ajunge la concluzia că: „Nu numai că *Valoare şi etos* nu aduce nici un «plus de lumină» în dezbaterea problemelor valorii morale, dar... se înfăţişează, în final, ca proprie neputinţă a lucrării de a circumscrie sensul şi specificitatea valorii morale" („Revista de filozofie", nr. 2/1977, p. 225).

În cele ce urmează mă voi referi mai puţin la opoziţia celor două concluzii şi voi *releva doar procedeele folosite în scopul realizării concluziei* sale de către cel de-al doilea recenzent, cu implicata lor moral-profesională. Voi da astfel numai cîteva asemenea exemple de „lectură infidelă" şi „interpretare abuzivă" din recenzia semnată de P. Niţă, lista lor completă fiind mult mai mare. Astfel, Petre Niţă debutează cu afirmaţia prin care *mi se atribuie intenţii şi atitudini* pe care textul nu le conţine: „Lucrarea *Valoare şi etos* începe formulînd un energic protest: cercetătorii în domeniul eticii marxiste nu sesizează însemnătatea teoretică şi operaţională a valorii morale" (p. 217). În realitate, *Prefaţa* lucrării mele începe cu o judecată de constatare — reprodusă şi pe coperta exterioară a cărţii — care este departe de a fi un „protest" împotriva cuiva, şi încă unul energic: „Dintre categoriile eticii marxiste, categoria de valoare morală continuă să rămînă încă insuficient studiată deşi ea deţine un loc central în sistemul de concepte al eticii şi axiologiei ştiinţifice contemporane. De modul în care este concepută şi elaborată această categorie depinde soluţionarea multor probleme ale eticii marxiste..." (*Valoare şi etos*, p. 7.) După cum poate vedea oricine, formularea mea nu este deloc „un protest energic" împotriva cuiva, ci, cel mult, justificarea necesităţii de a fi aprofundată, ca temă de cercetare, valoarea morală, ceea ce echivalează pentru recenzentul P. Niţă cu un reproş şi încă cu unul energic adus colegilor. În aceeaşi ordine de idei, se *ignoră* de către recenzent — voit sau nu —, o realitate de ordinul evidenţei pentru orice cititor avizat, privind limitele între care mi-am propus investigarea dimensiunii axiologice a moralei: „Cunoscut fiind, în acelaşi timp, pragul pînă la care axiologia este dezvoltată în prezent, am intrat în problemele specifice ale axiologicului etic folosind cu precădere enunţuri ipotetice" (*Valoare şi etos*, p. 11).

De asemenea, în *Prefaţă*, am făcut şi următoarea precizare în legătură cu *obiectul cărţii:* „Conştienţi fiind de complexitatea şi vastitatea aspectelor pe care le implică atît analiza categoriei de valoare morală cît şi analiza etosului, nu ne-am propus să realizăm o abordare exhaustivă, *după cum nu ne-am propus decît ipotetic şi doar în ultimul capitol al lucrării o încercare de optimizare euristică a cîmpului moralităţii prin aplicarea analogică a teoriei informaţiei la domeniul eticului; ...întrucît preocuparea noastră esenţială a fost punerea în lumină a determinaţiilor valorii morale cu ajutorul unei analize filozofice, am acordat un spaţiu mai restrîns tratării etosului*" (*Valoare şi etos*, p. 8, subl. ns.). Oricine poate controla dacă şi în ce măsură obiectul lucrării mele corespunde acestor obiective.

Ce se constată însă în recenzia semnată de Petre Niţă? Recenzentul acreditează ideea că în definirea valorii morale aş fi pornit de la un model teoretic-informaţional (p. 218—219). Pentru a-şi argumenta această afirmaţie (de fapt, lipsită de temei real),

P. Niţă îşi axează cu precădere critica pe *ultimul* capitol al cărţii mele, capitolul VI, care, departe de a fi un capitol concluziv, reprezintă în fapt o ipoteză pentru continuarea unor investigaţii ulterioare; recenzentul uită să precizeze însă acest lucru. El îşi ordonează demersul critic în tot atîtea „capitole" cîte are şi cartea mea (6), *dar*, cu subtilturi sugestive *nu pentru conţinutul integral a cărţii*, ci pentru sensuri şi implicaţii teoretice derivate din terminologia şi problematica *numai a* capitolului ce reprezintă în carte o deschidere spre eventuala posibilitate a aplicării teoriei informaţiei în etică: „Subiectul-obiect-sistem moral", „Fisurile modelului teoretic informaţional", „Misterele valorii sistemice", „Obscurităţile valorii sistemice" etc. În acest cadru, ignorînd conţinutul de idei şi problematica dezvoltată realmente în *Valoare şi etos*, P. Niţă procedează la ruperea unora din afirmaţiile mele de contextul în care ele au fost scrise şi trece în amplul său demers critic (pe 16 coloane) la explicarea „misterelor", „obscurităţilor", precum şi la „descifrarea" principalelor „fisuri ale modelului". Că lucrurile stau astfel o dovedeşte şi faptul că întreaga recenzie a lui P. Niţă se sprijină pe termeni şi idei prezente doar în ultimul capitol al cărţii noastre, şi la care el raportează permanent problematica cărţii sau, mai exact, spicuiri palide şi infidele din aceasta. Or, aici deja intervine *fundamentala denaturare a obiectului şi modului real al investigaţiei mele:* perspectiva „informaţională" sau a „modelării analogice" (a se vedea şi *Valoare şi etos*, p. 153) reprezintă, aşa cum am mai spus, doar o *ipoteză*, o alternativă posibilă a continuării cercetării, fapt pentru care am şi încadrat-o în ultimul capitol al cărţii, conferindu-i doar o şesime din numărul total de pagini. Faptul este atît de pregnant încît în recenzia *O analiză a interrelaţiilor ce se instituie între valoare şi etos*, din acelaşi număr al revistei, Elena Solunca apreciază: „prin noutatea tratării" şi „prin noutatea metodei propuse", acest capitol „poate să surprindă printr-o aparentă discontinuitate" fiind „locul unde ar fi trebuit... să înceapă altă lucrare" (p. 217). Or, pentru a crea *aparenţe de real acestei totale răsturnări a modului în care am conceput şi tratat problema valorii morale*, P. Niţă *amestecă citate din acest ultim capitol al cărţii cu idei elaborate pe larg în primele capitole, definitorii pentru substanţa propriu-zisă a cărţii.* De asemenea, prin acest procedeu recenzentul „uită" cu desăvîrşire *dimensiunea axiologică* a moralei, prezentată — oricît de modest — în *Valoare şi etos* prin surprinderea unor determinaţii de specific ale valorii morale în corelaţia sa cu etosul la nivel categorial filozofic şi printr-o metodologie interdisciplinară. Şi aceasta, bineînţeles, aduce după sine şi ignorarea — voită sau nu — de către recenzent a *planului ontic al valorii, analizat* în lucrarea mea (a se vedea *Valoare şi etos*, p. 27—42), în care este argumentată *natura şi esenţa socială* a valorii morale. Desigur, însă, că aprofundarea mecanismelor de geneză şi constituire ale unei singure componente — cea axiologică — dintr-un macrosistem atît de complex ca sfera moralei, a fost însoţit inerent de o „îngustare" a sferei de cuprindere a întregului, fapt care putea fi interpretat ca o „rupere" de factori şi probleme decisive. Dar posibilitatea unei asemenea „răstălmăciri" nu cred că trebuie să blocheze mersul înainte al cercetărilor cu profil „specializat". Din păcate, se pare că recenzentul P. Niţă nu ia în consideraţie distincţia menţionată. În schimb, şi-a luat libertatea demnă de o cauză mai nobilă şi *a trecut la combinarea aleatorie a conceptelor şi a planurilor metodologice din lucrarea mea.* Efectul nu e greu de imaginat: pe de o parte, cititorul recenziei rămîne cu impresia că, într-adevăr, cartea tratează problema valorii morale după un „model informaţional" şi astfel *logica cărţii îi este prezentată „răsturnat": întregul* (cele cinci capitole din şase cîte conţine cartea *Valoare şi etos* — în total 160 de pagini din 190) este văzut din prisma *unei singure părţi* declarată în carte ca ipotetică şi cu un statut epistemologic special. Pe de altă parte, din descrierea făcută de P. Niţă conţinutului cărţii noastre, dintr-un aşa-zis unghi „informaţional", se înalţă un amalgam de concepte şi corelaţii, atît de pretenţios, alambicat şi ermetic, încît stilul ironic al recenzentului pare încă o sancţiune prea blîndă. Iată operaţia prin care *devine imposibil să se înţeleagă despre ce scriu, cum tratez problemele şi la ce soluţii ajung — ceea ce, de fapt ar fi trebuit să fie prima şi elementara funcţie a oricărei recenzii, care să-şi respecte genul.*

Să spunem însă că ne aflăm în faţa libertăţii necontestabile a recenzentului de a-şi expune propria viziune, accentuînd unghiul care l-a „impresionat" cel mai mult. Din păcate, Petre Niţă lansează ideea că *Valoare şi etos* a fost scrisă după un model informaţional „de obedienţă scientistă strict modernistă" (p. 218) şi această afirmaţie reprezintă doar luarea startului într-o cursă lungă — sinuoasă şi plină de insinuări — care cu greu se mai poate justifica prin „libertatea" criticii, oricît de angajată s-ar autointitula ea. Aceasta, deoarece întregul edificiu de coordonate logico-metodologice, despre care P. Niţă susţine că ar aparţine cărţii *Valoare şi etos*, a fost degajat incorect, iar implicaţiile ideologice rezultate din acest edificiu imaginar, făcute

cu un ton caustic şi rechizitorial, nu pot convinge, de vreme ce felul cum a ajuns la ele este departe de respectarea celor mai elementare cerinţe ale confruntărilor de idei.

Aşa de exemplu, ni se reproşează fie o atitudine inconsecventă, fie o atitudine necritică faţă de ideile unor gînditori nemarxişti ca : Max Scheler, Fr. Brentano, L. Lavelle, R. Le Senne. Este una din acuzaţiile principale din recenzie, reluată sub diferite forme. Astfel, la p. 219 criticul afirmă : ,,Efortul de sinteză se întinde astfel de la Pascal la Scheler şi apoi la Freud, Jung, Adler, cărora li se recunosc profunzimea şi li se mărturiseşte întreaga gratitudine, aproape fără nici o nuanţă critică. Dar meritau să fie supuse criticii descoperiri atît de importante care pun la baza moralei «impulsurile incontrolabile», «inconştientul»?".

Oare aşa stau lucrurile? Analizînd concepţia lui Scheler şi poziţia fenomenologică în cartea noastră *Valoare şi etos*, sînt prezentate permanent delimitările de principiu şi atitudinea de valorificare critică. Iată un exemplu : ,,*Sînt, desigur, evidente implicaţiile* idealiste ale axiologiei fenomenologice, atît în ceea ce priveşte explicarea existentului, a realităţii, implicit a valorilor, tot prin nişte «esenţe» care, chiar dacă sînt considerate ca avînd o «realitate în sine», rămîn însă situate într-o lume ideală a «structurilor de fenomene», cît şi în ceea ce priveşte demersurile făcute asupra subiectului, a naturii şi provenienţei sale sau a posibilităţilor sale de cunoaştere, în primul rînd prin «intuiţia originară» *(Valoare şi etos*, p. 19*)*. Sau, la p. 20, vorbind despre gîndirea lui M. Scheler *evidenţiez faptul că ,,exclude rolul determinismului social în ierarhizarea valorilor*". Fie şi numai din aceste scurte citate reiese, cu claritate, că nu poate fi vorba de absenţa unei atitudini critice, de pe poziţii marxiste, *faţă de fenomenologi, în general*, şi faţă de Scheler în special. În fapt, *am încercat să realizez o raportare critică nuanţată la aceşti gînditori*, străduindu-mă să valorific aportul filozofilor amintiţi la punerea unor probleme *în planul axiologiei, la soluţionarea parţială* a problemei valorii, prin acele analize de tip logico-analitic ce nu au fost afectate în totalitate de concepţia lor de ansamblu idealistă. O astfel de contribuţie a lui Scheler este punerea în evidenţă a importanţei afectivităţii pentru viaţa morală a subiectului. Acordînd deliberat un spaţiu larg tratării problematicii subiectivităţii morale, am apreciat favorabil aportul lui Scheler, nefiind nici pe departe vorba de o preluare totală, întrucît atrag atenţia că Scheler ,,absolutizează dimensiunea afectivităţii în conturarea fenomenului moral..." *(Valoare şi etos*, p. 19). Se pare însă că această atitudine nuanţată îi displace lui P. Niţă care ,,uită" rezultatele gîndirii marxiste în reconsiderarea atitudinii faţă de axiologie şi reprezentanţii ei. Voi aminti în acest sens doar un exemplu : Al. Boboc în lucrarea *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler* (Edit. ştiinţifică, 1971) pledează pentru aprecieri nuanţate şi obiective ale contribuţiei lui Scheler, distanţîndu-se de aprecieri de tipul celei care-l transforma în ,,propagandist făţiş al imperialismului şi şovinismului german" (a se vedea p. 7 a lucrării citate). Pe această linie şi Stelian Stoica în *Prelegeri de etică* (1974) subliniază meritul lui Scheler de a fi atras atenţia asupra resorturilor afective ale vieţii morale individuale : ,,Rămîne fără îndoială un merit al lui Pascal, Rousseau şi Max Scheler de a fi avut intuiţia acestor resorturi, de a fi situat la locul cuvenit — în pofida unor vădite neajunsuri de interpretare — rolul pe care îl deţine sentimentul, viaţa emoţională în fluxul procesualităţii morale" (p. 80 a lucrării citate).

În ceea ce priveşte pe Freud, Jung, Adler, ei nu au constituit, şi — insist asupra acestui lucru —, în *Valoare şi etos* decît obiectul unor consideraţii marginale şi nu al unei aprecieri globale care să le pună în valoare meritele şi limitele. De la ei se preia doar ideea de inconştient pe care am încadrat-o într-o structură echilibrată a personalităţii, unde conştiinţa are rolul central, luînd deci în considerare ceea ce constituie deja o achiziţie ştiinţifică curent folosită nu numai în psihologie, psihiatrie, literatură, dar şi în etică. Dar vreau să amintesc că nici la Freud nu găsim ideea că inconştientul ar sta — aşa cum spune P. Niţă — ,,la baza moralei". În treacăt amintim că ceea ce eu numeam ,,impulsuri mai puţin controlabile" devine în transcrierea foarte personală a lui P. Niţă ,,impulsuri incontrolabile", ceea ce este evident cu totul altceva. În alt loc, afirmaţia lui P. Niţă este mai tranşantă : ,, ... inconştientul — în viziunea autoarei — poate revendica dreptul de prioritate, de primordialitate faţă de social, de autentică realitate umană" (p. 219). În realitate, eu susţin doar că în considerarea subiectivităţii morale trebuie să se ţină seama şi de inconştient, ,, ... a cărui existenţă este recunoscută unanim" *(Valoare şi etos*, p. 158), teză acceptată şi în alte lucrări ale autorilor noştri. În sfîrşit, la nivelul subiectivităţii morale conştientul — aşa cum este abordat *în mod real* în lucrarea noastră — stă *în primul rînd sub semnul determinismului social şi nu al inconştientului* cum pretinde P. Niţă. Iată un pasaj edificator : ,,*Macrostructura (conştientul) ca intrinsecă subiectului conceput ca întreg, este supusă în primul rînd determinismului social ... Această procesualitate se desfăşoară datorită rolului hotărîtor al existenţei sociale, ca determinantă de ultimă instanţă a conştiinţei sociale şi implicit a*

celei individuale ..." (*Valoare şi etos*, p. 159).

Prin urmare, în modul în care îşi susţine afirmaţiile P. Niţă recurge adesea la procedee neadmise de etica discuţiei ştiinţifice, denaturînd intenţiile şi realizările cărţii.

În alt loc, neatenţia sau „lectura infidelă" îi joacă o festă neplăcută. Vrînd să sublinieze o inconsecvenţă, P. Niţă confundă valoarea morală în genere cu valoarea morală a personalităţii. Inconsecvenţa ar consta în aceea că, în lucrarea noastră, mai întîi reproşăm orientării fenomenologice ruperea valorii de viaţa socială şi reducerea ei la actul de opţiune, pentru ca în alt loc să susţinem că valoarea morală a personalităţii derivă din actul opţiunii (p. 219). Dar este foarte clar pentru orice cititor avizat că valoarea, ca un concept al axiologiei, şi valoarea morală a personalităţii, ca o altă formă de a exprima moralitatea personalităţii, adeziunea ei la comandamentele morale, gradul în care se realizează valorile morale, sînt două lucruri diferite. Într-adevăr valoarea nu poate fi redusă la opţiune, dar nici moralitatea personalităţii nu poate exista în afara opţiunii.

Nu diferită ca procedură este şi argumentarea unei afirmaţii mult mai grave de data aceasta : aceea care pune în discuţie situarea lucrării *Valoare şi etos* pe poziţiile marxismului, cel puţin în cazul unei probleme particulare. Se porneşte de la următoarea aserţiune din lucrarea mea : „Regîndind aceste idei din perspectiva determinismului social marxist, vom înţelege de ce uneori, în cadrul aceleaşi orînduiri sociale, de pe aceleaşi poziţii de clasă, oamenii ca persoane individuale se realizează moral diferit, cu toate că într-o însumare statistică conţinutul valoric moral al grupului, al clasei respective va indica parametri valorici comuni, acel climat propriu etosului respectiv" (*Valoare şi etos*, p. 22). Acestor idei P. Niţă le opune — într-o vădită denaturare — un citat din lucrarea lui Engels *Anti-Dühring*, care de fapt nu are nici o legătură cu ideile de mai sus. „Împărţirea oamenilor *în două grupe* radical deosebite, în oameni-omeneşti şi oameni-animale, în buni şi răi, în oi şi ţapi, întîlnim în afară de filozofia realităţii, doar la creştinism, care în mod cu totul consecvent are şi un judecător suprem care să facă această împărţire" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 99, subl. ns.-*M. M.*). Dar, credem că între realizarea morală diferită, graduală a oamenilor şi împărţirea lor în două grupe de „oameni-omeneşti" şi „oameni-animale" este o deosebire esenţială dacă ţinem seama, cu corectitudinea ştiinţifică necesară, şi de contextul în care Engels exprimă această idee. Cu toate acestea, P. Niţă printr-o infidelă lectură şi abuzivă interpretare conchide că : „... întrucît marxismul nu are a face cu acţiunea unui obiectiv de «realizare morală» sau cu «împărţirea în grupe» este potrivit să revenim la adevăratele vecinătăţi teoretice pentru *Valoare şi etos*" (p. 219). Cred că este evident că întreg raţionamentul lui P. Niţă nu este consistent. Totuşi pentru a sublinia că ideile avansate de mine nu sînt străine nici în acest punct de poziţia marxistă, voi reaminti lui P. Niţă că în lucrare eu m-am referit doar la : „... nivelurile de elevaţie morală distincte într-o colectivitate, aspectul de diferenţiere a individualităţilor, care nu sînt identităţi obiectuale, egale valoric şi în cadrul cărora transpare primordial conţinutul valoric tributar poziţiei de clasă, precum şi posibilităţile reale oferite de societate pentru emanciparea personalităţii" (*Valoare şi etos*, p. 116). În această ordine de idei se cuvine menţionat şi un pasaj din *Estetica* lui G. Lukács : „Aspiraţia de a te împlini ca om trăieşte mai mult sau mai puţin conştient în cei mai mulţi oameni ... În orice caz, această aspiraţie, precum şi capacitatea de a o realiza, este foarte diferită, chiar la diferitele persoane ale aceleaşi clase ; pornind de la lupta pentru realizarea ei efectivă, scala diferenţierilor se întinde — trecînd prin revolta neputincioasă — pînă la o adaptare obtuză, ba chiar cu deplină satisfacţie de sine, la una din falsele extreme" (G. Lukács, *Estetica*, vol. I, Edit. Meridiane, 1972, p. 751).

Dar, pentru că P. Niţă este foarte atent la „vecinătăţile teoretice", surprinde faptul că atunci cînd se referă la fenomenele de devalorizare morală, dorind să mă învinuiască pentru că ilustrez contribuţia lui Scheler la definirea conceptului de resentiment (ceea ce însă devine în interpretarea recenzentului „adeziune la poziţia lui Max Scheler privitor la morala resentimentului", p. 221), *îmi opune ca argument suprem* pentru eroarea în care m-aş afla *poziţia a doi gînditori nemarxişti : J. Mac Gill şi Merton*. Relativ la fondul problemei, faptul că Scheler a studiat morala resentimentului, reamintim lui P. Niţă, nu implică adeziunea la această morală şi propovăduirea ei. Dealtfel, Scheler, în lucrarea dedicată studiului resentimentului (*Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*), — care nu pare a fi cunoscută direct lui P. Niţă — nu-şi propune decît o *fenomenologie* a acestui aspect al vieţii morale, cu unele tentative de explicare socio-psihologice a lui, contestînd poziţia lui Nietzsche care susţine că morala creştină este un produs al resentimentului, ceea ce evident nu înseamnă adeziune la morala resentimentului sau o recomandare a ei. Cu alte cuvinte, a te referi la teoria „moralei resentimentului", fie explicînd-o, fie definînd-o nu înseamnă a deveni automat adeptul ei sau al acelora care — ca teoreticieni — s-au ocupat în trecut de ea.

Se impune să răspundem pe scurt și următoarei sentințe: „*Eroarea fundamentală* teoretică și metodologică săvîrșită de *Valoare și etos* rezidă în *psihologizarea moralei*, în identificarea acesteia cu o structură psihologică, anterioară, preexistentă acțiunii umane, avînd baza în psihic, în mișcarea izolată, anistorică a acestuia" (p. 224). În această problemă nu se ia în considerație faptul că, prin natura sa, morala în general și valoarea morală în particular impun cercetări multi- și interdisciplinare. Relația fenomenului moral cu viața socială, pe de o parte, și cu viața psihică, pe de altă parte, face, de exemplu, ca sociologia și psihologia să fie indispensabile pentru demersul cognitiv în etică. Propunîndu-mi în investigarea raportului valoare-etos elucidarea și a raporturilor complexe dintre subiectiv și obiectiv, subiectivitatea-obiectivată și obiectivitatea-subiectivată privind aspecte de geneză și funcționalitate ale valorii morale în persoana și actele individului, în mod inevitabil a trebuit *să am în vedere atît subiectul și actele individului* cît și relațiile sale cu colectivitatea. Aceasta a condus la necesitatea valorificării celor mai noi realizări ale psihologiei și în special ale psihologiei genetice (J. Piaget). Dar, *despre ponderea atribuită în lucrarea noastră „Valoare și etos" contribuției aduse la valorificarea psihologiei genetice în planul genezei valorilor*, recenzentul — probabil nu întîmplător — *nu amintește nimic*. Dimpotrivă, *ignorînd capitole întregi* ale lucrării (în care ne ocupăm de problematica mai sus amintită), P. Niță ajunge miraculos, nici mai mult nici mai puțin, la concluzia că subiectul cu care operez în lucrare ar fi „un Robinson" (p. 220), iar folosirea cunoștințelor experimentale de psihologie, „psihologism". Este unanim recunoscut însă de către orice cititor avizat că explorarea datelor psihologiei științifice de către etician, oricît de insistentă ar fi, nu înseamnă nici pe departe psihologism. *Psihologismul echivalează cu reducționismul*, cu negarea specificului și complexității fenomenului moral, *cu dizolvarea sa fie în social, fie în psihologic*. Or, în *Valoare și etos*, unele din eforturile principale le-am orientat tocmai spre specificul valorii morale, spre evitarea reducționismului. Deviza metodologică a lucrării este tocmai anti-reducționismul": „În același timp anti-reducționismul ar viza în problemele de morală următoarele: a) aspectul sociologic al moralei nu trebuie să ducă la ștergerea oricărei înrădăcinări subiective a împlinirilor morale. E adevărat că existența unei morale de grup nu poate fi explicată fără a ieși din orizontul purei subiectivități, fără recurgerea la orizontul unei anumite existențe în comun; b) e la fel de nelegitim a adopta reducționismul opus în intenția de a reconstitui morala, în întregime, în orizontul unei pure subiectivități" (*Valoare și etos*, p. 151). În concluzie, a cerceta analitic aspectele psihologice ale fenomenului moral (respectiv, ale valorii morale) nu înseamnă „psihologizare", din care autorul recenziei îmi face „o eroare fundamentală".

Ilustrez în final și cîteva exemple de afirmații tendențioase din multele existente în această recenzie, privind folosirea surselor de informație teoretico-științifică ce au stat la baza lucrării mele. Astfel, la p. 218 a recenziei există afirmația că din cartea mea „lipsesc referirile la lucrări de sorginte marxistă", la contribuția cercetării marxiste contemporane din acest domeniu. Deoarece afirmația se referă în primul rînd la Cap. VI („Noi perspective") unde încerc să utilizez cunoștințele de teoria informației pentru elaborarea unei noi ipoteze de lucru privind valoarea morală, amintesc cîteva nume de cercetători marxiști la care eu apelez aici: G. Klaus (p. 153), V. Săhleanu (p. 154), M. Golu (p. 166), P. Apostol (p. 169). În restul lucrării, literatura marxistă (axiologică, etică și general-filozofică) este bogat reprezentată (G. Lukács, D. Ghișe, Al. Boboc, Al. Tănase, C. I. Gulian, L. Grünberg, N. Bellu, V. Constantin, I. Grigoraș, Al. Valentin, L. Miroș etc.). Sînt apoi invinuită că preiau idei sau concepte de la Parsons, fără să citez sursa. La p. 219—220 a recenziei sale, P. Niță scrie că „*Valoare și etos* nu vrea să împartă descoperirea subiectului-obiect sistem nici cu fenomenologii, psihologizanții, aprioriștii, nici cu *sociologi ca Parsons, care furnizează sugestia subiectului-obiect sistem*. Întîmplător, probabil, Parsons nu e citat în lucrare" (subl. ns.. *M. M.*). Ideea apare din nou la p. 224 a recenziei: „Valoarea sistemică nediferențiată, despre a cărei obediență parsoniană nu se pomenește ... ". Este, deci, o convingere foarte puternică a lui P. Niță. Întîmplător, ceea ce poate constitui un minus în informația mea științifică, nu mi-am propus o valorificare a operei sociologice a lui Parsons. De aceea Parsons nu este citat în lucrare. Dar, întrucît sinceritatea mea este pusă la îndoială, doresc să întreb: de ce P. Niță, care-l cunoaște atît de bine pe Parsons încît crede a-l regăsi peste tot, nu indică opera lui Parsons și pasajul din care am luat ideile amintite?

De aceeași factură este și acuzația lui P. Niță că „ ... lucrarea în discuție vehiculează categoria de *umanizare, necesitate umanizantă*, pe care pretinde că a elaborat-o, omițînd să spună că, între altele, categoria respectivă este folosită în lucrarea *Morala și societatea* de T. Huszar, apărută cu un deceniu înainte ... " (p. 224). Din nou recenzentul mă învinuiește de incorectitudine, „uitînd" să dea pagina sau paginile din lucrarea lui Tibor Huszar unde apare conceptul de „necesitate umanizantă". Oare afirmațiile sale sînt apriori adevărate, încît nu mai trebuie să le probeze? Cartea există în biblioteci și oricine

poate verifica faptul că termenul de ,,necesitate umanizantă'' nu este folosit în lucrarea lui T. Huszar ; de asemenea, *nici conţinutul* pe care eu îl atribui acestui concept în elucidarea dialecticii de constituire a planului ontic al valorii morale nu apare în cartea *Morala şi societatea* de T. Huszar (Edit. politică, 1967). Credem că este cu totul evidentă ,,eroarea'' în care se înscrie din nou P. Niţă, dacă vom cita doar următorul text din lucrarea lui T. Huszar : ,, . . . *în morala socialistă* conceptul de necesitate, păstrîndu-şi sensurile biologice, psihologice şi economice, devine — datorită funcţiei sociale schimbate pe care o au necesităţile — şi o *categorie etică; în morala aristocraţiei feudale sau a burgheziei, necesităţile nu au avut şi* — datorită structurii date a societăţii — *nici nu puteau avea o asemenea funcţie*'' (p. 250 — subl. ns., *M. M.*).

Analiza doar a unora — din foarte multele obiecţii formulate de P. Niţă — şi a *modului cum sînt susţinute, a demonstrat, credem, că* ele reflectă o ignorare — voită sau nu — a structurii şi conţinutului real al lucrării *Valoare şi etos*, din moment ce *mi se atribuie intenţii programatice, atitudini teoretice, idei şi semnificaţii pe care o confruntare cu textul lucrării le infirmă în mod categoric.* Oricum, *procedeele folosite de recenzent, limbajul şi stilul pamfletar al recenziei s-au dovedit a fi departe de exigenţele etice ale confruntării de idei şi ale criticii filozofice în discuţiile de etică.* Ne întrebăm cui îi foloseşte o asemenea prezentare sentenţioasă şi străină de realul conţinut de idei şi semnificaţii pe care le prezentăm în *Valoare şi etos?*

Marietta Morariu

BIZARERII CRITICE

Articolul **Ralea şi Tertulian**, apărut sub semnătura lui Marian Popa în ,,Săptămîna culturală a Capitalei'' (nr. 355 din 23 sept. a.c.), revistă editată de Comitetul pentru Cultură şi Educaţie Socialistă al Municipiului Bucureşti, ar putea fi reţinut de eventualii colecţionari de bizarerii critice drept mostră pentru ceea ce ar trebui definitiv eradicat din viaţa noastră culturală : aşa-zisa cronică în cuprinsul căreia atacurile denigratoare împotriva unor colegi de breaslă fac casă bună cu promovarea unor poziţii teoretice care denotă — *în cel mai bun caz* — carenţe de ţinută intelectuală şi ideologică de natură să nedumirească în contextul nostru cultural.

Luînd ca punct de plecare (sau de *iritare!)* volumul doi din *Scrierile* lui Mihai Ralea, mai precis *Prefaţa* semnată de N. Tertulian, Marian Popa dezlănţuie efluvii de indignare împotriva *tuturor* prefeţelor şi studiilor introductive semnate în ultimii ani de N. Tertulian ; sînt vizate, în primul rînd, *Prefaţa* la *Scrierile* lui Mihai Ralea (vol. II) şi studiile introductive la *Estetica* lui G. Lukács şi la volumul de *Scrieri filozofice* ale lui H. Marcuse.

Care sînt observaţiile vehementului critic? Toate, *absolut toate* observaţiile sale referitoare la *conţinutul propriu-zis al textelor* incriminate sînt atît de vagi încît cititorul nu poate sesiza nici măcar intenţia unui dialog. În schimb i se probează cheful de răfuială al criticului, care se revarsă anapoda nu numai asupra lui N. Tertulian, dar şi asupra autorilor comentaţi, asupra editurilor, chiar şi asupra literei şi paginii tipărite ! !

Referitor la *Prefaţa* la *Scrierile* lui M. Ralea aflăm că ,,această intrare este *dezagreabilă*'', că ,,întreaga sărbătoare se desfăşoară într-o scenografie *dezagreabilă*, chiar urîtă, inventată pentru această ediţie de editura Minerva'' (subl. ns.). Prefaţa, ne spune sagacele critic căruia nu-i scapă nimic în afară de conţinutul ei, ,,însumează 47 de pagini literă mică, într-o pagină îmbîcsită''. Studiile introductive la *Estetica* lui G. Lukács şi la culegerea de *Scrieri filozofice* ale lui H. Marcuse sînt ,,excrescenţe monstruoase'', *deoarece* au fiecare cîte 74 de pagini (! ?). Un argument, firesc, întru totul convingător pentru cei care, deocamdată, abia învaţă să numere, fără a fi deprins încă cititul. Dealtfel, la o nouă numărătoare s-ar putea ca însuşi criticul nostru (nici o aluzie la Pristanda !) să ajungă la un alt rezultat, cel puţin în cazul prefeţei la G. Lukács.

Şi, totuşi, numărarea paginilor — chiar cu unele poticneli — rămîne, pentru Marian Popa, un act critic fundamental, sursă de ,,profunde'' meditaţii asupra calităţii textelor respective. Dintre ,,semnificaţiile '' pe care le descoperă pe această cale de o îndubitabilă rigoare (cifrele rămîn cifre !), menţionăm : numărul de pagini ar fi revelator pentru ,,narcisismul comentatorului'', pentru ,,incapacitatea de a înţelege opera'', pentru ,,lipsa de atitudine'', pentru tendinţa de a impune falsa impresie de ,,dificultate a operei'' şi, în fine, pentru încercarea de a obţine un ,,tarif crescut''.

Faptul că toate aceste ,,explicaţii'', presupuse —cu cinism— ca ,,funcţionînd fiecare cu o anumită eficacitate psihologică'', nu au alt temei decît *numărătoarea* paginilor, nu-l deranjează cu nimic pe criticul acerb. *Lectura* paginilor în cauză l-ar fi deranjat, probabil, infinit mai mult şi i-ar fi creat dificultăţi de

înţelegere şi interpretare greu imaginabile, deşi Marian Popa ne asigură că opera lui Lukács este „un amestec de relativism şi simplism", iar Anton Dumitriu (uimitor la cîte se pricepe acest critic !) ar fi „marele *logician*" nedreptăţit încă în 1948 de N. Tertulian ! !

Un fapt rămîne totuşi cert. Din atîtea „excrescenţe monstruoase" numărate filă cu filă şi, probabil, cel puţin unele, şi răsfoite, Marian Popa n-a izbutit să încropească nici măcar o singură observaţie critică privitor la conţinutul lor. O oarecare străduinţă credem că a depus totuşi, de vreme ce, tot întorcînd foile, a ajuns pînă la pagina 609 (!) a *Scrierilor* lui M. Ralea, unde o notă de subsol a lui N. Tertulian îi prilejuieşte şi mult rîvnita observaţie „de conţinut". Despre calitatea ei cititorul se poate convinge singur. Să reţinem aici doar atît că din constatarea lui N. Tertulian că un text al lui M. Ralea despre *Freud şi Marx* este inacceptabil sub raport teoretico-ideologic şi din invitaţia aceluiaşi de a analiza textul respectiv şi în funcţie de contextul întregului volum, Marian Popa, deşi afirmă ritos „Ralea n-a fost marxist în acea vreme", conchide că comentariul cu pricina „e stupid, e penibil !". Ciudat şi nedorit acest mod de a polemiza în presă, al cărui prizonier s-a constituit Marian Popa ! Departe de noi gîndul că prefeţele şi studiile introductive ale lui N. Tertulian ar fi deasupra oricăror critici. Dar actul critic implică răspundere faţă de cititor şi obiectivitate elementară faţă de paginile comentate; există apoi o etică a scrisului de care nu e scutită nici polemica fără a risca coborîrea ei la nivelul unui stil suburban ! S-a discutat şi se discută mult în paginile publicaţiilor de la noi despre modalităţile şi funcţiile criticii în cultura noastră, iar printre „teoreticienii" ei s-a numărat şi Marian Popa, dar trecerea de la *teorie* la *practică* s-a dovedit mult prea grea pentru forţele sale sleite, probabil, de efortul de teoretizare !

Dincolo însă de vehemenţa răfuielii şi de ignorarea totală a textului, articolul lui Marian Popa reţine atenţia cititorului şi prin *atitudinea sa confuză în problemele moştenirii literare şi ideologice*. După opinia sa, volume ca cele menţionate mai înainte s-ar adresa strict specialistului („o asemenea carte e cumpărată de specialist") care nu ar avea nevoie de „divagaţiile" autorilor de prefeţe şi studii introductive. Cu „elegenţa" verbului său, Marian Popa ne asigură că numai „ignoranţii au nevoie de docţi, tocmai pentru a fi ceea ce sînt", specialistul însă poate aprecia singur ceea ce citeşte. Că lucrurile nu stau chiar aşa ne-o dovedeşte însuşi criticul nostru, care, deşi nu-şi arogă, deocamdată, specialitatea în ale filozofiei, a *cumpărat* sau a împrumutat volumul de *Scrieri filozofice* ale lui H. Marcuse, a răsfoit studiul introductiv, fără a reuşi, însă — ca nespecialist — să reproşeze autorului altceva decît că sînt texte „bine croitorite". Ceea ce însemnează că apetitul său de senzaţional a rămas nesatisfăcut de cele aproape 500 de pagini de scrieri marcusiene, despre care aflase, din diverse surse, că ar fi „grozave". Efectiv de reproşat editurilor noastre în legătură cu acest volum ar fi marea întîrziere cu care aceste texte au fost oferite publicului cititor din ţara noastră. Ele au apărut cu cel puţin cinci ani întîrziere, timp în care s-a creat, treptat, o imagine deformată asupra lui Marcuse, mai ales printre cei care au fost lipsiţi de un contact direct cu scrierile lui.

Marian Popa pretinde însă nu numai renunţarea la prefeţele şi studiile introductive explicative, ci la înseşi principiile reconsiderării, valorificării moştenirii literare şi ideologice, proprii filozofiei marxiste a culturii. După opinia sa, limpede formulată, a te strădui să dezvălui elementul valoros în opere ale trecutului, chiar acolo unde el nu se impune cu evidenţă, ci solicită o analiză multilaterală a contextului istoric, ar constitui „un viciu fundamental al actului critic şi al viziunii editoriale actuale care caută pozitivul chiar acolo unde nu se află, într-un efort de a da o bază reconsiderării moştenirii literare şi ideologice". Concluzia sa: *renunţarea la orice efort de a da o bază principială valorificării moştenirii trecutului* şi editarea a tot ceea ce considerăm reprezentativ pentru o epocă sau alta, fără prea multe explicaţii şi interpretări care nu fac decît să încurce lucrurile. „Exact din cauza acestei practici bazată pe o viziune greşită — scrie Marian Popa — nu se tipăreşte *Istoria* lui Călinescu sau articolele politice ale lui Eminescu". Şi precizează: „Pentru că nu s-a găsit încă cineva care să le găsească un alt sens sau să le vadă binevoitor prin marxism". Confuzia este totală ! Criteriile valorificării moştenirii trecutului sînt complet relativizate, totul depinzînd — în optica personală a lui Marian Popa — de abilitatea interpretului, mai mult, de bunăvoinţa sau lipsa sa de bunăvoinţă faţă de un autor, o operă etc. Teoretizarea unui asemenea punct de vedere în coloanele unei reviste de *cultură*, apărută sub egida unui înalt for cultural-politic, relevă şi o acută lipsă de autoexigenţă ideologică. Este, de fapt, corolarul obişnuit al textelor de scandal, de răfuială personală care mai continuă să apară, ici, colo, în publicistica noastră.

C. Arion

MARGINALII LA UN „CUPLU PARADOXAL"

În „România literară" din 8 sept. a. c., cele două pagini de la mijlocul revistei propun cititorilor un articol interesant ca tematică şi intenţie, **„Thanatos" şi „Eros" în spaţiul culturii româneşti** de Al. Tănase.

Lectura ne-a prilejuit însă o serie de observaţii pe care am considerat util să le supunem, pe această cale, atenţiei cititorilor şi nu mai puţin autorului articolului, ţinînd seama şi de faptul că acest text — aşa cum ne vesteşte finalul lui — va fi urmat şi de un altul sau altele care vor zăbovi asupra altor „ipostaze majore ale acestui cuplu paradoxal".

O primă observaţie — În prezentarea concepţiei despre moarte şi nemurire a geto-dacilor — obiect imediat al acestui prim articol — autorul pierde total din vedere urmărirea raportului dintre cei doi termeni ai cuplului anunţat (în afară de cazul în care, în viziunea autorului, „Erosul" se identifică cu ideea nemuririi sufletului !?).

De fapt, în articol este înfăţişată „povestea lui Zamolxis" considerată „de-a dreptul tulburătoare pentru conştiinţa culturală românească", fără referiri la tema enunţată în titlu.

O a doua observaţie — În prezentarea legendei lui Zamolxis *punctul de vedere al autorului* este *total absent*. Ni se recomandă să privim această legendă „cu detaşare critică, dar şi cu sensibilitate filozofico-artistică", dar opiniile lui Al. Tănase rămîn nedezvăluite.

În locul unei analize proprii, Al. Tănase recurge la o *prezentare* a modului în care a fost receptat şi interpretat mitul lui Zamolxis în scrierile lui *Mircea Eliade* şi *Lucian Blaga*. În ce măsură este justificat un asemenea demers?

O a treia observaţie — Dacă Mircea Eliade, ca reputat istoric al religiilor, a tratat efectiv legenda lui Zamolxis „cu toată seriozitatea", analizele sale constituindu-se într-un punct de referinţă obligatoriu pentru orice investigare ulterioară a religiei geto-dacilor, în cazul lui Lucian Blaga situaţia este radical diferită. Căci Blaga, ca poet, nu a năzuit spre un spor de cunoaştere a concepţiei despre moarte şi nemurire a vechilor geto-daci. Opera sa dramatică *Zamolxe. Mister păgîn* este, de fapt, cum remarca şi N. Tertulian (în citatul reprodus, dealtfel, de Al. Tănase, care însă nu observă acest „amănunt") o „simplă proiecţie a propriilor sale aspiraţii". A utiliza textul blagian, viziunea sa despre Zamolxe-profetul şi apoi Zamolxe-zeul, drept punct de vedere în analiza şi interpretarea religiei strămoşilor noştri — este un *nonsens*. Lucian Blaga însuşi, în ediţia din 1921 a piesei, da următoarea lămurire pentru cititor: „Istoria ne-a păstrat aproape numai *numele* acestui profet trac. *Religia lui Zamolxe şi anecdota în jurul căreia se ţese acţiunea acestui mister nu sînt prin urmare decît o creaţiune a autorului*" (subl. ns.) (Eugen Todoran, *Dramaturgia lui Lucian Blaga*, prefaţă la volumul *Lucian Blaga. Teatru*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1971, p. XI-XII).

Şi, totuşi, prima parte a articolului prezintă concluziile lui Mircea Eliade despre credinţa în *Zalmoxis* (Al. Tănase transcrie greşit *Zamolxis* chiar şi atunci cînd redă titlul cărţii lui Eliade consacrată acestei probleme şi nu întrebuinţează *niciodată* varianta numelui pentru care a optat, *argumentat*, M. Eliade şi numeroşi alţi cercetători de la noi şi de peste hotare), iar cea de-a doua parte redă principalele semnificaţii ale piesei lui Blaga. Dar totul prin *simplă alăturare*, fără nici o analiză comparativă sau încercare de sinteză care, dealtfel, nici nu era posibilă, deşi autorul o anunţase de la bun început!

Întregul articol se derulează ca şi cum autorul lui ar fi pierdut din vedere, odată preambulul încheiat, atît tema enunţată, cît şi planul de desfăşurare propus.

O ultimă observaţie, a patra — Pentru a reda, probabil, cît mai exact opiniile şi concluziile lui M. Eliade referitor la mitul lui Zamolxis, Al. Tănase recurge la un procedeu expozitiv neomologat încă: în locul unei prezentări, într-un limbaj propriu, care implicit are şi virtuţi interpretative, în articol sînt redate, mai precis *retranscrise*, în serie, *fraze şi fragmente de fraze din textul lui Eliade*, fără ghilimele de rigoare (!!), e drept, traduse din limba franceză. *O singură dată* aceste ghilimele (care ar fi trebuit să îmbrăţişeze zeci de rînduri din articol) sînt prezente în menţionarea statutului real a cinci rînduri! De ce le-a considerat utile autorul în cazul redării unei fraze de cinci rînduri, dar le-a omis, apoi, de-a lungul mai multor coloane de revistă, rămîne fără explicaţie şi nedumireşte cititorul obişnuit să atribuie celui care semnează un text dacă nu toate ideile conţinute în el, cel puţin modul lor de prezentare, stilul.

De pildă, precizînd „ce este Zamolxe în lumina tradiţiei transmisă de Herodot", în articol citim (fără nici un fel de ghilimele!):

„— *un daimon sau un* **theos** *care relevă o doctrină escatologică, fondează un cult iniţiatic, de care depinde regimul ontologic al existenţei postmortem*;

— *Zamolxe nu este o fiinţă supranaturală de tip cosmic sau instituţional — îşi face apariţia într-o istorie religioasă care-l precede, inaugurează o nouă epocă de tip escatologic* (...), *el* (Chronos — n. ns.) *este un suveran în Insulele fericiţilor, apare deci ideea unei post existenţe fericite într-o lume care nu apar-*

ţine nici geografiei profane, nici infernului subteran al umbrelor...

— revelaţia pe care o aduce geţilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual, binecunoscut al morţii şi înoarcerii (reînvierii)... Grota reprezintă o altă lume, dar şi universul întreg, un spaţiu sacru, o **imago mundi**, *un univers în miniatură — o lume complexă ce incorporează multiple modele de existenţă, nemăsurate virtualităţi;*

— ideea centrală a mesajului său este aceea privind nemurirea sufletului — idee care i-a intrigat mult pe greci folosind-o ca cea mai spectaculară formulă ce ar putea să-i caracterizeze pe geţi" („România literară" din 8 sept. 1977).

Iată şi textul corespunzător din cartea lui M. Eliade **De Zalmoxis à Gengis-Khan**, „prezentat" în fragmentele mai sus citate:

„a) *il est un* **daimon** *ou un* **theos** *qui «révèle» une doctrine eschatologique et «fonde» un culte initiatique dont dépend le régime ontologique de l'existence post-mortem*;

b) *en d'autres termes, Zalmoxis n'est pas un Être surnaturel de type cosmique ou institutionnel...Zalmoxis fait son apparition dans une histoire religieuse qui le précède, il inaugure une nouvelle époque de type eschatologique"* (p. 39)...*Car Kronos est souverain dans les Iles des Bienheureux...il est toujours question d'une post-existence bienheureuse dans un «autre monde» «qui n'appartient pas à la géographie profane, mais qui n'est pas, non plus, un des Enfers souterrains où se rendent les ombres des non-initiés* (p. 51);

c) *la «révélation» qu'il apporte aux Gètes est communiquée par le truchement d'un scénario mythico-rituel bien connu de «mort» (occultation) et «retour sur la terre» (épiphanie)...* (p. 39)...*Or, la grotte représente l'autre monde, mais également l'Univers tout entier...elle est une* **imago mundi**, *un Univers en miniature...un autre monde, plus vaste et plus complexe, parce que incorporant de multiples modes d'existence...et d'innombrables virtualités...*(p. 38)...

d) *l'idée centrale du message de Zalmoxis porte sur la survivance ou l'immortalité de l'âme...*(credinţa care)...*n'a pas cessé d'intriguer les Grecs du Ve siécle. Hérodote ne trouvait pas de formule plus spectaculaire pour introduire les Gètes...*" (p. 39).

Ne-am îngăduit să atragem atenţia cititorilor, dar mai ales a autorului articolului din „România literară" asupra acestor carenţe ale „compunerii" pe care o semnează, pentru a-i solicita un plus de rigoare şi răspundere şi în cazul unor colaborări de acest gen. Frazele transcrise de noi, departe de a fi singurele de acest fel, ilustrează „stilul" adoptat în acest prim articol de Al. Tănase. Aşteptăm continuarea seriei de articole anunţată.

I. Stelescu

NOTE LA O CONTROVERSĂ

Comentariul critic al lui Andrei Crişan (*Cui prodest?*, „Revista de filozofie" nr. 3/1977) la articolul *Filozofia „morţii omului" şi „stegarii" umanitarismului*, apărut sub semnătura dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu în „Era socialistă" nr. 8/1977, a provocat riposte vehemente, atît din partea autoarei articolului, cît şi din partea redacţiei „Erei socialiste" care, în cuprinsul numărului 18/1977, a rezervat acestor replici un spaţiu neobişnuit de mare.

Voi începe printr-o *lectură comparată* a acestor replici, lectură utilă, după părerea mea, pentru înţelegerea mai adecvată a problemelor controversate.

Observaţiile formulate de Andrei Crişan vizau, în fond, două chestiuni adiacente:

a) *Lipsa flagrantă de nuanţe* în analiza critică a filozofiei burgheze contemporane şi, legat de aceasta,

b) Înrolarea forţată sub faldurile filozofiei „morţii omului" a *întregii* filozofii nemarxiste contemporane, fără nici o preocupare de a distinge între orientările propriu-zis antiumaniste şi curentele de gîndire în cadrul cărora se afirmă şi atitudini critice faţă de condiţia omului în cadrul societăţii burgheze contemporane şi se pledează împotriva iraţionalismului şi misticismului, pentru demnitatea persoanei umane. În subsidiar, era criticat *limbajul* folosit în articol, adevărată dezlănţuire de epitete şi metafore dure, apocaliptice, absconse.

Ce poziţie adoptă faţă de aceste observaţii critice *replicile* din nr. 18/1977 al „Erei socialiste"?

În scrisoarea către redacţia revistei „Era socialistă", dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu (referindu-se la „nota intitulată *Qui prodest?*" — Iar greşeală de tipar? Nota se intitula *Cui prodest?*, şi ar fi fost la fel de corect şi *Quid prodest?*) respinge în termeni aspri *prima* dintre observaţiile critice menţionate mai sus: „Evident — scrie autoarea — că sînt totdeauna necesare supleţea şi nuanţa actului critic şi cred că *numai prin răstălmăcirea tendenţioasă* a articolului nostru s-a putut conchide contrariul" (subl. ns.). Cu alte cuvinte, „supleţea" şi „nuanţa" ar fi prezente efectiv în articolul în discuţie.

Dar, surpriză ! O asemenea ,,răstălmăcire tendențioasă" întîlnim chiar în *Nota redacției* publicată în continuarea scrisorii. Însăși redacția ,,Erei socialiste" este nevoită să recunoască — e drept, abia auzit — faptul că în articolul cu pricina ,,și-au făcut loc, poate, și *unele formulări ce sînt sau par a fi* insuficient de nuanțate" (subl. ns.). Trecînd peste această ezitare în șoaptă, să reținem diferența netă de atitudine, în această privință, a celor două replici. Ceea ce înseamnă că observația critică a lui Andrei Crișan nu este chiar o ,,răstălmăcire tendențioasă", cum pretinde Lucia Dumitrescu-Codreanu !

În ceea ce privește atitudinea replicilor față de *critica limbajului* utilizat în acel articol, ea este simetric inversă !

De astă dată, redacția ,,Erei socialiste" este cea care consideră observația ca lipsită de orice temei, iar numeroasele mostre citate de Andrei Crișan ca lipsite de importanță.

În schimb, autoarea articolului, în scrisoarea publicată, admite ca îndreptățite, cel puțin în parte, criticile privind limbajul utilizat. Iată fraza respectivă, contorsionat gîndită și scrisă : ,,*Am prins în reflector critic*, prevenind, *recunosc*, *poate nu totdeauna în expresii adecvate* asupra apartenenței la diferite curente și a diversității în interiorul aceluiași curent, *o serie de gînditori, fără a ne extazia de* «notorietatea» lor" (subl. ns.).

Deci, nici de această dată observațiile critice ale lui Andrei Crișan nu denotă în mod chiar atît de evident ,,răstălmăcirea și denaturarea textului comentat", cum se afirmă sentențios în *Nota redacției*.

Cele două replici (a autoarei și a redacției) fac însă front comun și resping fără ezitări constatarea potrivit căreia întreaga filozofie nemarxistă contemporană, fără nuanțări și disocieri, e inclusă de dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu în tabloul sumbru al filozofiei ,,morții omului".

Exprimîndu-și ,,dezacordul și indignarea față de poziția de principiu implicată în aprecierea că articolul...ar fi o negație sterilă a gîndirii contemporane din Apus", L. D.—Codreanu subliniază : ,,În ceea ce ne privește nu ne-am propus de loc să examinăm *toată filozofia contemporană* și cu atît mai puțin să emitem judecăți de valoare exhaustive și globale". Articolul publicat n-ar fi urmărit decît ,,țelul mult mai modest de a ilustra *reiterarea temei morții* și a descurajării *în cîteva concepții filozofice occidentale...*" (subl. ns.).

Nota redacției ,,Erei socialiste", respingînd și ea ca nefondată observația critică respectivă, afirmă, detaliind și mai mult lucrurile, că ,,autoarea combate — justificat și în concordanță cu menirea unui publicist militant — *anumite* concepții, *anumite* teze, pe *anumiți* reprezentanți ai unor curente de gîndire și de fapt, în acest cadru, *anumite* opinii ale acestora...". Această enumerare care restrînge tot mai mult sfera obiectivului vizat, particularizîndu-l la maximum, minimalizează fără să vrea însăși importanța temei. Căci din ,,*anumite* opinii" ale *anumitor* gînditori nu se poate închega *o filozofie*, indiferent de mesajul și orientarea ei.

Recitirea articolului *Filozofia ,,morții omului" și ,,slegarii" umanitarismului* mi-a dezvăluit, însă, odată mai mult, totala inconsistență a acestor replici.

Care sînt acele ,,*cîteva* concepții filozofice occidentale" pe care autoarea, așa cum afirmă în scrisoarea-replică, le-ar fi avut în vedere în articolul său ? Care sînt acele ,,*anumite* concepții", ,,*anumite* teze", ,,*anumiți* gînditori" și ,,*anumite* opinii" combătute în articol, cum se pretinde în *Nota*-replică a *redacției* ? Să încercăm să enumerăm cel puțin concepțiile filozofice *nominalizate* în articol : *existențialismul*, *personalismul*, *neofreudismul*, *neotomismul*, *fenomenologia*, *pragmatismul*, ,,meschin", *structuralismul* ,,osificat", *tehnocratismul* ,,glacial", *neopozitivismul* ,,arid", *scientismul* ,,rigorist" și *Școala de la Frankfurt*. Vizate sînt însă și mai multe, de vreme ce autoarea ne asigură că ,,manifest sau latent, *orientările evocate*, *ca și altele similare* din gîndirea occidentală cer filozofiei...să abdice de la om,...să devină opacă și «imună» la valorile umanismului". Nu este cuprinsă, oare, aici, *întreaga filozofie nemarxistă* contemporană ? Nu are, oare, totală acoperire și deplin temei observația critică a lui Andrei Crișan, atît de vehement respinsă și de autoare și de redacția ,,Erei socialiste" ? Doar ,,fenomenul de respingere" care acționează uneori și la contactul cu critica îl poate face pe un autor să ,,uite" ce a scris în urmă cu cîteva săptămîni sau pe un redactor să nu rețină decît ceea ce dorește dintr-un text căruia el însuși i-a dat ,,bunul de tipar" ! Doar inadeRența la critică poate explica, în cazul nostru, în ce fel, cel care și-a asumat răspunderea pentru veracitatea *Notei redacției*, ajunge să afirme, în totală contradicție cu realitatea, că totuși criticul ar fi ,,departe de adevăr" și ar răstălmăci lucrurile atunci cînd arată că în articolul Luciei D.-Codreanu întreaga filozofie nemarxistă contemporană apare ca o filozofie a ,,morții omului" ! ! Faptul că, în încheierea articolului său, autoarea menționează că un examen exigent al gîndirii apusene actuale trebuie să rețină și criticile și protestele *unor* gînditori lucizi și căutările difuze ale *altora* — nu schimbă cu nimic lucrurile. Avem de-a face cu cîteva fraze convenționale, lipsite de identitate, fără nici o referire concretă. Practic, întreaga filozofie nemarxistă a fost subsumată ,,procesului ireversibil de degradare a ideologiei burgheze"

(Nota redacţiei), respectiv unei orientări generale antiumaniste care s-ar caracteriza prin proclamarea „morţii omului".

În privinţa acelei „*Ontologii fundamentale*" care apare în articol drept o „lucrare elaborată sinuos în decursul ultimelor cinci decenii" de către Heidegger, cînd de fapt e vorba de un apelativ utilizat de comentatori pentru a desemna sistemul filozofic al gînditorului german, — replica autoarei rămîne neconvingătoare. Chiar admiţînd că ar fi vorba de o greşeală de tipar, pe care „oricine o înţelege limpede" (dintre cunoscătorii filozofiei lui Heidegger !), rămîn neclare motivele pentru care redacţia revistei nu a făcut cuvenita rectificare într-o erată, ţinînd seama de faptul că „Era socialistă" se adresează unui cerc larg de cititori, de propagandişti şi cursanţi la învăţămîntul politic, iar articolul Luciei D. Codreanu viza şi informarea lor. Abia observaţiile critice din „Revista de filozofie" au determinat încunoştiinţarea cititorilor „Erei socialiste" asupra erorii de informaţie, la o distanţă de *10 (zece) numere* de la tipărirea ei (nr. 8/1977)—nr. 18/1977) !

Pentru a-şi proba, odată mai mult, cunoştiinţele sale despre filozofia lui Heidegger, în scrisoarea-replică dată publicităţii dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu ne furnizează noi amănunte despre „apartenenţa" la antiumanism a gînditorului german. Citäm : „Pentru a nu trece cu vederea «aspecte elementare » ale chestiunii în dezbatere, cum se pronunţă A. Crişan, reamintim că *Heidegger s-a desolidarizat deschis de umanismul filozofic* (a se vedea, de exemplu, *Brief über den „Humanismus"*), că a recunoscut fäţiş că nu-l interesează omul, ci Fiinţa, că a descris omul ca «sentinelă a neantului ». Iată dar «aspecte », enunţate doar, — conchide autoarea — care contrazic pe oricine se arată dezamägit cînd *Heidegger este alăturat orientărilor filozofice care îşi întorc faţa de la umanism*" (subl. ns.).

Fireşte, nu e loc aici pentru o analiză a poziţiei lui Heidegger faţă de problematica umanismului şi, cu atît mai puţin, pentru o dezbatere care presupune raportări şi la alte atitudini sau opinii în această problemă. Mă voi limita la cîteva menţiuni.

În primul rînd, aş reaminti autoarei că a afirma despre Heidegger că „*s-a desolidarizat deschis de umanismul filozofic*" înseamnă a rosti sau a scrie o frază lipsită de sens, atît timp cît termenul de „*umanism filozofic*" rămîne în această stare *lipsită de determinări*. Cel puţin de la Marx încoace ştim că nu există un umanism *în general* şi nici un umanism filozofic *in vitro*. Există, în schimb, un umanism al Renaşterii, se discută despre umanismul antichităţii greceşti şi romane şi chiar despre umanismul culturilor primitive. La fel, există un umanism filozofic antic, un umanism filozofic premarxist, un umanism filozofic marxist ş. a. Astăzi promovăm un umanism socialist revoluţionar.

De aceea, revenind la Heidegger, pentru a da un sens frazei ivite de sub condeiul Luciei D.-Codreanu se cere precizat despre ce fel de umanism filozofic este vorba. Căci şi Marx *s-a desolidarizat de un anumit umanism filozofic*, de umanismul filozofic burghez, iar L. Althusser utilizează conceptul şocant de „anti-umanism teoretic" pentru a *defini* anti-antropologismul metodologic al lui Marx în raport cu gîndirea filozofică şi istorică ce l-a precedat.

O analiză cît de cît riguroasă a gîndirii lui Heidegger ar trebui să observe tipul de umanism filozofic pe care el îl respinge şi atitudinea sa teoretico-filozofică faţă de problematica umanismului. Numai atunci vom putea conchide dacă Heidegger îşi întoarce sau nu „faţa de la umanism".

Deocamdată, modul în care dr. Lucia Dumitrescu-Codreanu se referă la textul heideggerian intitulat *Scrisoare despre „umanism" (Brief über den „Humanismus")* denotă, *în cel mai bun caz*, o lectură superficială. E adevărat, în literatura filozofică de la noi lipsesc studiile ample despre filozofia lui Heidegger, iar această scriere a sa este evasi-necunoscută, referirile la ea nedepăşind etapa improvizaţiilor.

Ceea ce aş dori, totuşi, să menţionez aici este faptul că o viitoare analiză a acestui text heideggerian va trebui să ţină seama de perspectiva istorică de la care porneşte gînditorul german şi de momentele semnificative ale demersului său.

În viziunea lui Heidegger, primul umanism apare la Roma, ca fenomen specific roman : *homo humanus* se opune lui *homo barbarus*. „Dacă însă prin umanism — scrie el — se înţelege în general strădania ca omul să devină liber pentru omenescul lui şi să-şi afle în aceasta demnitatea, atunci umanismul este diferit în funcţie de concepţia despre «libertate » şi despre «natura » omului. În aceeaşi măsură se deosebesc şi căile către realizarea lui. Umanismul lui Marx nu are nevoie de întoarcerea la antichitate, şi tot atît de puţin umanismul aşa cum îl presupune conceperea de către Sartre a existenţialismului". Revenind la gîndirea lui Marx, Heidegger scrie : „Tocmai pentru că Marx, făcînd experienţa înstrăinării, atinge o dimensiune esenţială a istoriei, concepţia marxistă despre istorie este superioară oricărei alte istoriografii *(Histoire)*". Iar după ce îşi precizează punctul de vedere asupra omenescului omului ca pornind din vecinătate către Fiinţă *(aus der Nähe zum Sein)* şi modalităţile împlinirii lui, el se întreabă : „Mai este cazul să numim « umanism », acest «umanism » care pledează împotriva întregului umanism de pînă acum, dar care cu toate acestea *nu are nimic comun*

cu unul care ține partea neumanului?". Şi prevenind criticile care au şi apărut, Heidegger precizează: „Deoarece se vorbeşte împotriva «umanismului», există temerea că se pledează în favoarea in-umanului şi că se face elogiul brutalităţii barbare" (subl. ns.).

Am reprodus, fără comentarii, aceste cîteva extrase din textul *Scrisorii despre „umanism"*, cu simpla intenţie de a sugera şi Luciei D.-Codreanu că problema *atitudinii faţă de om* în filozofia heideggeriană este mult mai complexă şi nu poate fi identificată cu *atitudinea sa faţă de vocabula „umanism"*, iar includerea lui printre promotorii „morţii omului" şi ai antiumanismului făţiş sau camuflat este riscantă atît timp cît ne menţinem la nivelul frazelor combative, dar lozincarde.

În încheierea acestor note, aş reaminti autoarei că nu există, cum e şi firesc, nici o prevedere, tacită sau formală, care să împiedice ca observaţiile critice la un articol, discuţiile în legătură cu conţinutul său, să poată fi publicate în orice revistă sau publicaţie, şi cu atît mai mult într-una de specialitate. Desigur, în cazul dat, observaţiile critice ale lui Andrei Crişan ar fi putut apărea la fel de bine şi în coloanele „Erei socialiste", căreia i s-a şi adresat, fără a-i putea convinge însă pe redactorii acestei reviste de utilitatea demersului său critic. Mai mult, observaţiile sale, odată apărute în „Revista de filozofie", au fost etichetate, în cor, ca „dezlănţuire a subiectivismului", ca „răstălmăcire şi denaturare a textului", ca „abuz de insinuări şi calomnii" etc. etc. Am încercat, în însemnările de faţă, să identific ce anume a răstălmăcit şi denaturat Andrei Crişan. Dar nu am găsit decît lipsa de receptivitate critică a celor vizaţi. Toate observaţiile de fond din nota *Cui prodest?* rămîn, după părerea mea, valabile, întemeiate.

Firește, — aşa cum se menţionează în *Nota redacţiei* — promovarea unui climat adecvat dezbaterilor de idei, schimbului de opinii, implică din partea tuturor publicaţiilor, a redacţiilor respective, spirit de răspundere şi discernămînt critic. Dar mai implică şi *deschidere spre critică, exigenţă sporită* faţă de calitatea articolelor şi studiilor publicate. Autorii trebuie să înţeleagă că abia *după publicarea lucrărilor lor începe confruntarea cu opinia publică*, cu opinia celor cărora li se adresează. Paginile revistelor nu sînt şi nu trebuie să fie pentru nimeni înveliş protector, manta de vreme rea care să-i apere pe colaboratori de ecourile publice ale scrisului lor. Numai în felul acesta revistele şi publicaţiile pot să devină şi vor deveni adevărate tribune de dezbateri, contribuind mult mai substanţial la îmbunătăţirea activităţii noastre cultural-ideologice.

Octavian Cheţan

NECROLOG

ILEANA RĂCEANU

În ziua de 10 septembrie 1977, după o grea și necruțătoare suferință, a încetat din viață — în plină afirmare creatoare — Ileana Răceanu, doctor în filozofie.

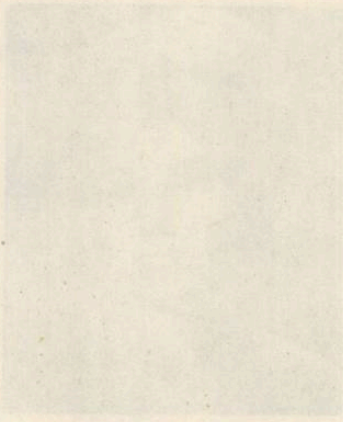
S-a născut la 17 iunie 1942 la București. După terminarea studiilor liceale se înscrie, în anul 1961, la Facultatea de filozofie din București, secția de psihologie. În anul 1966, după absolvirea — cu calificative maxime — a studiilor universitare, începe să lucreze ca psiholog la Centrul de gastro-enterologie din București, afirmîndu-se din primii ani de activitate și în domeniul cercetării științifice de specialitate.

În perioada 1969—1972 este doctorand bursier în cadrul Institutului de filozofie din București și obține titlul de doctor în filozofie cu o teză despre *Personalitate și autodepășire*, continuîndu-și apoi activitatea în același institut ca cercetător științific. Din anul 1975 și-a desfășurat activitatea de cercetare științifică în cadrul Laboratorului de antropologie al Institutului Victor Babeș din București.

Lucrările sale științifice dezvăluie un cercetător aplecat cu pasiune și sîrguință asupra problemelor actuale ale antropologiei filozofice, domeniu în care spiritul său analitic pătrunzător a inițiat demersuri teoretice originale, dezvoltate și aprofundate în cartea sa de debut *Omul sub semnul posibilului* (Edit. politică, 1974). Această lucrare promițătoare rămîne o contribuție notabilă la afirmarea și dezvoltarea preocupărilor actuale de antropologie filozofică din țara noastră. A publicat, de asemenea, numeroase studii, articole și eseuri în revistele de specialitate și în publicațiile social-culturale. A fost unul dintre colaboratorii apropiați și apreciați ai „Revistei de filozofie".

Amintirea sa va dăinui în cugetele noastre, ale prietenilor și colegilor săi de muncă, ale cititorilor săi, ale tuturor celor care au cunoscut-o și au prețuit-o pentru alesele sale calități umane și intelectuale.

Institutul de filozofie
Redacția „Revistei de filozofie"



NECROLOG

PETRE LUCACIU

La 18 iulie 1977 a încetat din viață prof. univ. dr. Petre Lucaciu de la Catedra de materialism dialectic și istoric a Academiei „Ștefan Gheorghiu".

S-a născut la 19 ianuarie 1923, în satul Roit, județul Bihor, într-o familie de muncitori.

Încă din tinerețe s-a angajat cu fermitate și devotament în activitatea politică revoluționară, mai întîi în cadrul forțelor armate, pe frontul antihitlerist în anii 1944—1945, iar apoi ca activist al Partidului Comunist Român.

Ca membru al corpului didactic al Academiei „Ștefan Gheorghiu" în perioada 1950 — 1977, Petre Lucaciu a contribuit la educarea a numeroase generații de activiști de partid, predînd cu talent și competență materialismul dialectic și istoric și istoria gîndirii filozofice românești. Activitatea sa didactică s-a împletit cu cea de propagandist al politicii partidului, al ideologiei marxist-leniniste.

Prelegerile de istoria filozofiei din România, în două volume, ca și alte materiale didactice elaborate de Petre Lucaciu, au folosit nu numai procesului de instruire desfășurat în cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu", ci și informării, documentării unui mare număr de cadre, atît din domeniul activității de propagandă, cît și din domeniul științelor sociale.

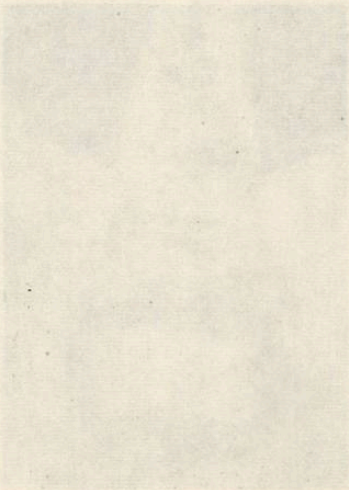
Rezultatele cercetărilor sale în domeniul gîndirii filozofice din România sînt cuprinse în cărțile sale *(Începuturi ale logicii românești*, București, Edit. științifică, 1970, *„Capitalul" lui K. Marx în România*, în colaborare, Edit. politică, 1968) și în numeroase studii și articole publicate de-a lungul anilor în reviste ca „Lupta de clasă", „Revista de filozofie", „Magazin istoric" ș. a.

Intelectual comunist de mare probitate științifică și de un nemărginit devotament pentru cauza clasei muncitoare și a partidului, Petre Lucaciu a luptat cu tărie și optimism în ultimii ani ai vieții împotriva manifestărilor necruțătoare ale bolii, rămînînd angajat în preocupările sale didactice și științifice pînă în cele din urmă clipe.

Personalitatea sa va rămîne permanent vie în memoria noastră.

Catedra de materialism dialectic și istoric a Academiei „Ștefan Gheorghiu", Redacția „Revistei de filozofie"

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU



[Continuare de pe contrapagină]

SIMION GHIȚĂ, *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice*, 1976, 286 p., 11 lei.

SERGIU AL. GEORGE, *Limbă și gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană*, 1976, 214 p., 14 lei.

MARIETTA MORARU, *Valoare și etos*. 1976, 194 p., 7 lei.

E. PAMFIL, D. OGODESCU, *Persoană și devenire*, 1976, 280 p., 11 lei.

MIHAI FLOREA, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, 1976, 296 p., 7,25 lei.

GEORGETA HĂLĂȘAN, *Personalitatea umană*, 1976, 190 p,. 6,25 lei.

GEORG KLAUS, *Logica modernă. Schiță a logicii formale*, 1977, 464 p., 28 lei.

EDITURA MINERVA

* * * *Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*. Texte alese 1976, 231 p., 5 lei.

MARX-ENGELS-LENIN, *Despre om și umanism, vol. I—II*, Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși 1976, 176 p. și 320 p., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, *Preludiul ideii de libertate morală*, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, *Orfeu, bucuria cunoașterii*, 1976, 320 p., 11 lei.

CARLOS BONSONO, *Teoria expresiei poetice*, 1976, 541 p., 21 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, *Arta, o ipostază a libertății*, 1977, 303 p., 10,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * *Esteticul în sfera culturii. Studii de estetică și teoria artei*. Coordonatori: Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, *Estetica contemporană*, vol. I și II, 1976, 380 p. și 445 p., 21 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, *Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers*, 1976, 275 p., 14,50 lei.

LUCIAN BLAGA, *Aspecte antropologice*. Ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim. Postfață de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, *Istoria filozofiei contemporane*, 1976, 243 p,. 7,65 lei.

MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, *Filozofie. Tematică. Bibliografie. Crestomație*, 1976, 480 p., 21,60 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, *Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice*, 1976, 161 p., 7,50 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, *Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe. Vol. II. Elaborarea de către Marx și Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic și istoric și ale comunismului științific* 1976, 392 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * *Acțiune, decizie, responsabilitate.* Coordonatori.: Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ATH. JOJA, *Studii de logică*, vol. IV, 1975, 147 p., 27 lei.

ALEXANDRU SURDU, *Elemente de logică intuiționistă*, 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * *Orientări contemporane în teoria cunoașterii.* Sub redacția lui H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

GRIGORE SMEU, Relația social-autonom în artă, 1976, 150 p., 6,25 lei.

* * * *Coordonate valorice ale civilizației socialiste.* Coordonatori: prof. dr. doc. Al. Tănase și dr. Liubomira Miroș, 1976, 280 p., 16,50 lei.

David. Introducere în filozofie. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p,. 6,50 lei.

* * * *Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori.* Coordonator: Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, *Tratat despre lucrul bine făcut*, 1976, 526 p., 13 lei.

* * * *Viitorul comun al oamenilor.* Comunicări prezentate la cea de-a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori: Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,50 lei.

ELENA POPOVICI, *Societate, ideologie, cunoaștere*, 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * *Progresul istoric și contemporaneitatea.* Culegere de studii. Coordonator: Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, *Marxism și structuralism*, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, *Religia și lumea contemporană*, 1976, 263 p., 7 lei.

CĂTĂLIN ZAMFIR, *Strategii ale dezvoltării sociale*, 1977, 256 p., 8 lei.

HERBERT MARCUSE, *Scrieri filozofice*, 1977, 534 p., 16 lei.

N. P. DUBININ, *Mișcarea eternă*, 1977, 468 p., 13 lei.

* * * *Tendințe materialiste și raționaliste în filozofie în perioada interbelică.* (Colecția: Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești), Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, *Noua stîngă și Școala de la Frankfurt*, 1976, 104 p., 3 lei.

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, *Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane*, 1976, 94 p., 2,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, *Cercetarea viitorului*, 1976, 232 p., 7 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PLATON, *Opere*, vol. II. Ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, *Structura revoluțiilor științifice.* Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

FRANCIS BACON, *Despre înțelepciunea anticilor.* Traducere din limba latină, introducere și note de Al. Posescu, 1976, 328 p., 18 lei.

* * * *Psihologia religiei.* Culegere de studii. Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIV, 5, P. 515 — 636, BUCUREȘTI, 1977

I. P. Informația — c. 7522

43 503

Lei 20

I 8031.

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXIV, 1

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- PRINCIPALE TENDINȚE ÎN DEZVOLTAREA SISTEMULUI POLITIC AL ROMÂNIEI SOCIALISTE

  OVIDIU TRĂSNEA

- CU PRIVIRE LA FENOMENUL REPRODUCERII SOCIALE

  RADU FLORIAN

- RAPORTUL DINTRE CLASE ȘI NAȚIUNI ȘI UNELE OPTICI DEFORMANTE

  ELENA FLOREA

300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI SPINOZA

Colaborează: AL. BOBOC, FLORICA NEAGOE, ILIE SULEA-FIRU

6

NOIEMBRIE — DECEMBRIE

TOMUL XXIV — 1977

1990
(97)
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GRIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă P.O.Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre Numéro 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

18031

BIBLIOTECA „ASTRA"

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV Nr. 6 1977

DLU 2014

2022

SUMAR

• OVIDIU TRĂSNEA, Principale tendințe în dezvoltarea sistemului politic al României socialiste 641
• RADU FLORIAN, Cu privire la fenomenul reproducerii sociale 651
• ELENA FLOREA, Raportul dintre clase și națiuni și unele optici deformante . . . 661

DISCUȚII

• VASILE POPESCU, Conștiința socialistă : formă, nivel, domeniu 671

CONFLUENȚE

• ELENA VOICULESCU, Unitate și diversitate în procesul revoluționar african . . . 677

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

• ȘTEFAN GEORGESCU, Corelația dintre critică și creație în gîndirea științifică . . . 685
• ION BANU, O confesiune istorico-teologică 689

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI SPINOZA

• ALEXANDRU BOBOC, Spinoza și gîndirea modernă 697
• FLORICA NEAGOE, Ideea de sistem în *Etica* lui Spinoza 708
• ILIE SULEA-FIRU, Natura în concepția filozofică a lui Spinoza 714

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

O perspectivă enciclopedică asupra politicului *(C. Cuciuc)*; Antologia ca modalitate de valorificare a moștenirii culturale *(G. G. Constandache)* 723

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 729

MARGINALII ȘI COMENTARII 731

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (Tomul XXIV, numerele 1—6, 1977) 737

Rev. filoz., **XXIV**, *6*, p. 637—740, București, 1977.

27523.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIV №6 1977 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Основные тенденции в развитии политической системы социалистической Румынии 641
● РАДУ ФЛОРИАН, Относительно явления социального воспроизводства . . 651
● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Отношение между классами и нациями и некоторые искажающие воззрения 661

ДИСКУССИИ

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Социалистическое сознание: форма, уровень, область 671

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ВОПРОСЫ

● ЕЛЕНА ВОЙКУЛЕСКУ, Единство и разнообразие в революционном африканском процессе 677

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, Соотношение между критикой и творчеством в научном мышлении 685
● ИОН БАНУ, Историко-теологическая исповедь 689

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Спиноза и современное мышление 697
● ФЛОРИКА НЕАГОЕ, Идея системы в *Этике* Спинозы 708
● ИЛИЕ СУЛЯ-ФИРУ, Природа в философской концепции Спинозы 714

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Энциклопедический обзор политического явления *(К. Кучук)*; Антология как способ оценки культурного наследия *(Г.Г. Константаке)*. 723

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 729

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 731

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ (том XXIV, номера 1–6 1977 г.) 737

Rev. f Boz., **XXIV**, *6*, p. 637 – 740, Bucureşti, 1977

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXIV Nº 6 1977

SOMMAIRE

• OVIDIU TRĂSNEA, Les principales tendances du développement du système politique de la Roumanie socialiste 641
• RADU FLORIAN, Au sujet du phénomène de reproduction sociale 651
• ELENA FLOREA, Le rapport entre classes et nations et quelques optiques déformantes 661

DISCUSSIONS

• VASILE POPESCU, La conscience socialiste : forme, niveau, domaine 671

CONFLUENCES

• ELENA VOICULESCU, L'unité et la diversité dans le processus révolutionnaire africain 677

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ȘTEFAN GEORGESCU, La corrélation entre critique et création dans la pensée scientifique 685
• ION BANU, Une confession historique-théologique 689

ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

300 ANS DEPUIS LA MORT DE SPINOZA

• ALEXANDRE BOBOC, Spinoza et la pensée moderne 697
• FLORICA NEAGOE, L'idée de système dans *l'Ethique* de Spinoza 708
• ILIE SULEA-FIRU, La nature dans la conception philosophique de Spinoza . . 714

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Une perspective encyclopédique au sujet du politique *(C. Cuciuc)* ; L'antologie comme modalité de valorisation de l'héritage culturel *(G.G. Constantache)* 723

LA VIE SCIENTIFIQUE 729

NOTES ET COMMENTAIRES 731

INDEX TÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (Le tome XXIV, les numéros 1—6/1977) 737

Rev. filoz., **XXIV**, *6*, p. 637—740, Bucarest, 1977.

PRINCIPALE TENDINȚE ÎN DEZVOLTAREA SISTEMULUI POLITIC AL ROMÂNIEI SOCIALISTE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Sistemul politic al Republicii Socialiste România, cu esența și configurația sa actuală, este rezultatul unui proces istoric legic, revoluționar, ale cărui pietre de temelie s-au pus cu trei decenii în urmă, prin cucerirea integrală a puterii politice de către clasa muncitoare în alianță cu ceilalți oameni ai muncii, și proclamarea, în urma abolirii monarhiei, a republicii populare. Acest act n-a însemnat doar o simplă schimbare de regim politic, ci pasul hotărîtor în instaurarea unui nou tip istoric de stat și, prin aceasta, a unui nou tip de sistem politic, care marchează o nouă etapă calitativ-istorică în dezvoltarea politică a societății românești.

În plan general, sistemul politic al unei societăți este determinat, ca fenomen suprastructural, în fiecare etapă a existenței sale, de natura sistemului social global (formațiunea socială), a orînduirii economice și a structurii sociale, ca și de stadiul dezvoltării acestora, care imprimă finalități și funcții specifice sistemului politic și, implicit, condiționează anumite exigențe cu privire la componentele și mecanismele acestuia. La acești factori determinanți se mai adaugă și alții, mai particulari, cu caracter istoric-național, care-și pun amprenta asupra configurației specifice și a liniilor de evoluție ale sistemului politic — totdeauna puternic înrădăcinat în geniul nativ al fiecărei națiuni.

Programul — Carta fundamentală ideologică, teoretică și politică a partidului, care deschide perspectiva unei epoci noi în dezvoltarea economico-socială, politică și spirituală a României, trasează linia strategică generală și orientările teoretice pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea țării spre comunism, — Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XI-lea al partidului, ca și celelalte lucrări ale secretarului general al partidului au nu numai o uriașă importanță politică, ci și o covîrșitoare însemnătate teoretică și metodologică. Expresie a marxismului creator în România, ele constituie o exemplară analiză materialist-dialectică, în care capacitatea de generalizare științifică a trecutului și a prezentului se îmbină cu puterea de previziune, de scrutare clarvăzătoare a viitorului, de descifrare în realitatea prezentă a tendințelor dezvoltării legice viitoare a societății românești și a sistemului internațional.

Programul partidului ne oferă în același timp o analiză magistrală, științific fundamentată, atît a etapelor parcurse de sistemul nostru politic în istoria evoluției sale, cît și a elementelor necesare înțelegerii stadiului actual și a specificității sale, precum și a coordonatelor dezvoltării sale în viitor.

Fără să intenționăm o abordare exhaustivă, vom încerca să evidențiem, în lumina concepției partidului nostru, a secretarului său general, unele probleme din seria celor care au o importanță-cheie pentru înțelegerea sensului și mecanismului dinamicii sistemului nostru politic.

Aceasta presupune însă clarificarea unor chestiuni teoretico-conceptuale preliminare, pe baza unui demers dialectic-sistemic, legitimat și impus atît de factori obiectivi — complicarea acțiunii factorilor sociali, economici, ecologici, culturali, interni și externi, care acționează asupra elaborării și realizării politicii, a dezvoltării sistemelor politice — cît și de necesitatea înfrîngerii unor neajunsuri teoretico-metodologice care mai împiedică luarea în considerare a dialecticii complexe și contradictorii a sistemului politic privit în cadrul societal și internațional, analiza interacțiunii și dinamicii complexe a tuturor elementelor sistemului politic.

1. Analiza dialectică a sistemului politic al socialismului, a elementelor structurale și a mecanismelor funcționale, a tendințelor sale de dezvoltare dobîndește o importanță deosebită în condițiile actuale. Cu atît mai mult cu cît socialismul aduce *modificări esențiale* conținutului *conceptului de politică* și impune *exigențe speciale* abordării *conceptului de sistem politic*.

Rev. filoz., XXIV, 6, p. 641–670, București, 1977

Modificarea fundamentală în conceptul de politică s-a produs la nivelul *esenței puterii politice*. În concepția marxistă, dominația este specifică societăților întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, pe relații de dominare și exploatare. Acestea sînt principalul izvor al dominației politice : prin intermediul statului, ca formă „pură" a acesteia, clasa economicește dominantă devine și politicește dominantă, relațiile politice realizîndu-se, în esență, ca relații de dominație-subordonare, expresie și consacrare a inegalității sociale. Lichidarea proprietății private asupra mijloacelor de producție, generalizarea și continua consolidare a relațiilor socialiste în economie și în întreaga viață socială au condus la schimbări radicale corespunzătoare în structura socială fundamentală, la crearea unor clase noi de oameni ai muncii, producători și totodată proprietari ai mijloacelor de producție, care, în baza comunității intereselor lor fundamentale și a ideologiei lor comune, sînt clase prietene, avînd relații de alianță și colaborare, de unitate social-politică. Această schimbare fundamentală — care constituie baza egalității sociale reale a tuturor cetățenilor țării — face ca puterea politică să-și piardă caracterul de dominație, iar relațiile politice dintre clase să nu mai fie relații antagoniste, de luptă de clasă. Rolul conducător al clasei muncitoare — forța socială cea mai înaintată a societății — nu se exercită ca dominație de clasă sau politică, ci, după o expresie a lui Gramsci, ca „hegemonie curățată de coerciție".

Întrucît, însă, relațiile politice se realizează și ca raporturi de conducere-supunere, deosebit de importantă devine *corelația* dintre *dominație* și *guvernare*. Sîntem în deplin acord cu N. Kallós cînd relevă că „confundarea celor două probleme — a dominației și a guvernării — constituie adesea izvorul unor simplificări și confuzii în concepțiile referitoare la viața politică" [1].

Dacă, în plan general, clasa care deține puterea și realizează, implicit, dominația nu și-o exercită totdeauna nemijlocit, ci prin intermediul elitei de guvernămînt, — cercul celor care guvernează fiind, de regulă, mai restrîns decît al celor care dețin puterea, — nu există însă, în societățile cu clase antagoniste, o separație *netă* între guvernare și dominație (așa cum postulează unele teorii elitiste mai vechi sau mai noi). De aceea, diviziunea dintre guvernanți și guvernați, conducători și conduși — pe care Gramsci o numea „un fapt primordial" al vieții politice, al științei și artei politice, care apare ca o creație a diviziunii muncii (ideea o găsim și la Engels) ca „un fapt tehnic" — este în aceste societăți o „împărțire între grupuri sociale" ; guvernarea exercitîndu-se în interesul deținătorilor puterii, raporturile dintre guvernanți și guvernați, dintre conducători și conduși sînt și se manifestă ca raporturi de opoziție ; din această cauză „puterea" nu coincide cu „autoritatea".

Desigur, în fața acestei realități — diviziunea dintre conducători și conduși — putem adopta atitudini diferite, care nu sînt însă conjuncturale, ci de principiu. Gramsci însuși — care atrăsese atenția asupra acestei diviziuni, nota : „În operația de formare a conducătorilor, ceea ce e fundamental e premisa : voim să existe veșnic oameni care guvernează și oameni care sînt guvernați, sau vrem să creăm condițiile în care necesitatea existenței acestei diviziuni să dispară ? Cu alte cuvinte, plecăm de la premisa veșnicei diviziuni a genului uman, sau considerăm că ea e doar un fapt istoric, corespunzător anumitor condiții ?" [2].

Or, perspectiva legică pe care o fundamentează Programul partidului nostru este tocmai aceea a desființării acestei diviziuni, prin ridicarea întregii mase la nivelul avangardei politice conducătoare. Ceea ce se poate releva pentru actuala etapă este desființarea opoziției „clasice" dintre guvernanți și guvernați, conducători și conduși, și, în același timp, pe baza efectivizării principiului suveranității, plenitudinii și unicității puterii poporului, antrenarea tot mai amplă și efectivă, prin modalități mereu sporite și perfecționate, a oamenilor muncii la conducerea reală a treburilor publice. Ceea ce înseamnă, în fond, tocmai *modificarea calitativă a acestor raporturi*. Relevînd faptul că în țara noastră a fost creat un sistem complex de conducere a țării de către poporul însuși, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia programatic : „Va trebui să acționăm continuu pentru întărirea legăturilor statului, ale organelor sale cu poporul, pentru ca toate organele de stat să se sprijine permanent în activitatea lor pe masele largi ale oamenilor muncii, să apere consecvent și ferm interesele acestora și, totodată, aceste organe să se afle sub un control permanent al maselor largi populare, al întregului popor. În aceasta constă pînă la urmă latura esențială, inseparabilă a democrației socialiste, concretizarea principiului guvernării statului, a societății de către masele largi populare, de către poporul însuși" [3].

---

[1] N. Kallós, *Sociologie, politică, ideologie*, Timișoara, Edit. Facla, 1975, p. 77.

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 148.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 51.

În aceste condiții este firesc că distincția dintre putere și guvernare, dintre putere și conducere se atenuează. Avem de-a face cu un *nou tip de putere politică*, ce funcționează ca *autoritate politică* (încarnare a unui nou tip de *legitimitate)* — datorită noului subiect activ al puterii dar și scopurilor pe care le urmărește și instrumentelor pe care le utilizează. În adîncirea procesului revoluționar, esența populară a puterii politice transformă, tot mai mult, masele de oameni ai muncii dintr-un obiect al puterii într-un subiect activ al acesteia, pe măsură ce înțelegerea politică a diferitelor categorii sociale ajunge să conștientizeze imperativele progresului istoric. Această modificare calitativă a naturii și modului de manifestare a politicului — în raport cu societățile bazate pe clase antagoniste — își pune în mod hotărîtor amprenta asupra funcțiilor și structurii sistemului politic socialist.

2. Este important să subliniem că în problema concretizării finalităților specifice ale sistemului politic, noi beneficiem de contribuțiile de mare însemnătate teoretică și practică pe care le aduc documentele partidului nostru. În lumina acestora, *finalitatea fundamentală* a sistemului nostru politic este edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și asigurarea condițiilor trecerii, în viitor, la înfăptuirea orînduirii comuniste.

Programul partidului formulează *un concept analitic* asupra *societății socialiste multilateral dezvoltate*, precizînd determinările sale calitative și locul său în ansamblul procesului revoluționar de construire a socialismului și comunismului ; în același timp, ne oferă *un concept empiric-operațional*, explicitînd *ce anume* presupune făurirea acestei noi etape calitative în dezvoltarea construcției socialiste și *cum* trebuie acționat în fiecare domeniu al activității sociale pentru atingerea acestor obiective.

Analiza societății socialiste multilateral dezvoltate are — în documentele partidului — un caracter complex, global, sistemic, atît în plan teoretic, cît și în plan operațional. Această viziune dialectic-sistemică se prelungește inevitabil și în abordarea sistemului politic, în unitatea componentelor și funcțiilor sale, în interacțiunea sa cu mediul intrasocietal și cu cel extrasocietal (internațional).

Înaintarea rapidă și concomitentă, unitară și armonioasă a diferitelor paliere ale sistemului social global (sau ale diferitelor sale subsisteme) nu se realizează de la sine, pentru că ele nu sînt sincronizate printr-o armonie prestabilită. Ea trebuie *înfăptuită* pe baza descifrării tendințelor necesare globale, care trebuie „ajutate" să acționeze ca un factor de convergență, de unitate în raport cu tendințele specifice rezultînd din dialectica internă a fiecărui subsistem Și aceasta este sarcina sistemului politic. În elaborarea politicii globale, menită să asigure înfăptuirea obiectivului strategic fundamental, e nevoie să se țină cont de *asincronismul* real, propriu interacțiunii și mișcării interne ale diferitelor subsisteme, asincronism rezultat nu numai din starea *actuală* de dezvoltare *inegală* a acestora, ci și din *independența lor relativă*, din faptul că această relativă independență se traduce și într-un *timp istoric specific* fiecărui subsistem (altfel, n-ar exista, pe lîngă criteriile generale ale progresului social, și criterii speciale proprii diferitelor subsisteme). Aceasta explică necesitatea creșterii rolului sistemului politic în noile condiții.

Fiind sub raport structural, un *subsistem* (deci un sistem relativ independent), iar, sub raport funcțional un *cosistem* al sistemului social global, *politicul* este totodată și un *factor de sistemicitate* pentru acesta din urmă și subsistemele sale.

De aici rezultă și *caracterul dominant al sistemului politic* în raport cu celelalte subsisteme, în cadrul sistemului social global. De fapt, această poziție a sistemului politic se explică și prin modificarea de către orînduirea socialistă a raporturilor dintre *public* și *privat* (în care, unii autori văd o trăsătură definitorie a politicii). David Lane sesiza și el că posibilitățile pentru participarea populară și controlul puterii politice sînt mai mari în sistemele socialiste decît în cele capitaliste, pentru că în primele controlul puterii economice este public și nu privat [4].

Acest caracter dominant al sistemului politic este exprimat și în faptul că, pe de o parte, el *stabilește finalitățile* (obiectivele) funcționării și dezvoltării sistemului global și a subsistemelor sale și, pe de altă parte, *asigură*, prin mobilizarea resurselor materiale și umane, *realizarea acestor finalități* (obiective). Intervenția sistemului politic este necesară tocmai în măsura în care sistemele (procesele) biosociale, ecologice, economice, culturale nu pot produce *outputs*-urile specifice, necesare dezvoltării sistemului social global, fără să primească vreun *input* provenind de la sistemul politic. Dar sistemul nostru politic socialist își afirmă acest caracter dominant, realizîndu-se ca factor de sistemicitate globală, *nu* suprapunîndu-se organismului social, *ci integrîndu-se* tot mai mult în societate. În această perspectivă trebuie privit și înțeles rolul actual al sistemului politic în raport cu aceste subsisteme și cu sistemul social global, după cum în aceeași perspectivă trebuie înțelese creșterea legică a rolului său în următoarea etapă și, implicit, viitorul sistemului po-

[4] David Lane, *The Socialist Industrial State*, London, 1976, p. 53.

tic în trecerea la comunism, așa cum îl prefigurează Programul partidului.

În măsura în care cerințele de dezvoltare și de modernizare ale noii etape sînt calitativ și cantitativ superioare față de trecut, cresc și cerințele sistemului global și ale subsistemelor sale față de sistemul politic. Pentru a evita ,,riscul de suprasarcină" care ar putea perturba sau chiar bloca sistemul, trebuie sporită capacitatea de filtraj a cerințelor, prin întemeierea științifică a opțiunilor, prin ierarhizarea și eșalonarea lor în funcție de posibilitățile reale și de exigențele progresului general, prin luarea în considerare a intereselor legitime ale tuturor categoriilor populației. Toate acestea impun o conducere și organizare științifică, realizată la toate nivelele. ,,Înfăptuirea cu succes a marilor sarcini de dezvoltare multilaterală a patriei — se precizează în Programul partidului — impune măsuri hotărîte pentru asigurarea unei conduceri științifice a societății, indispensabile dezvoltării armonioase a tuturor sectoarelor de activitate. Totodată, este necesară o planificare corespunzătoare, în vederea dezvoltării proporționale a diferitelor domenii economico-sociale, evitării apariției unor disproporții sau rămîneri în urmă între ele. Asigurarea unei conduceri și planificări științifice presupune cunoașterea temeinică a legităților sociale universal valabile, a legilor economice și sociale proprii socialismului, precum și aplicarea lor justă la condițiile concrete ale țării noastre în concordanță cu Programul partidului" [5].

Deși în literatura de specialitate din țările socialiste se subliniază adesea particularitățile calitative ale acțiunii sistemului politic socialist — spre deosebire de alte sisteme și chiar în raport cu etapele sale anterioare — este surprinzătoare lipsa de preocupare pentru evidențierea unei funcții cu totul specifice a sistemului politic, rezultată din însăși dialectica societății socialiste, și anume funcția de *inovație socială*. Cu atît mai mult cu cît problema ca atare a fost discutată și în literatura politologică nemarxistă. Pledînd pentru o ,,sociologie a inovației sociale", Jean-William Lapierre releva că, dată fiind funcția esențialmente reglatoare a puterii politice, aceasta poate acționa în două sensuri: în cazul cînd este reformatoare, ea canalizează inovația socială, o mărginește între anumite limite pentru a face să prevaleze exigențele de integrare socială globală (altfel spus, pentru a preveni tendințele de inovare revoluționară); în măsura în care acțiunea sa este conservatoare, ea reprimă inovația socială și caută s-o suprime. Subliniind că inovația politică provine din inovația socială, el accentuează că purtătorii acesteia sînt forțele și mișcările sociale noi — și nu deținătorii puterii politice — care ,,constrîng" puterea să acționeze în direcția inovării [6]. Schema sa — care exclude inovația revoluționară, fiind dominată de o viziune reformistă — este aplicabilă sistemelor politice nesocialiste, caracterizate prin relații de clasă antagoniste.

În condițiile socialismului, *funcția de inovație socială* are o importanță hotărîtoare pentru asigurarea progresului rapid și multilateral al societății; ea se manifestă ca *creativitate politică* atît în planul concepției, al dezvoltării teoriei social-politice, cît și în acela al practicii politice, al inovării acțiunii sociale, necesitatea ei izvorînd din caracterul istoricește inedit al edificării conștiente a noii societăți, din unitatea obiectivă a generalului și specificului în procesul revoluționar din fiecare țară. În cîmpul acțiunii politice, creativitatea se manifestă prin constituirea de instituții și organizații social-politice, a unor strategii de acțiune, precum și a metodelor și mijloacelor cele mai apte pentru îndeplinirea scopurilor derivate din cerințele progresului social. Creativitatea politică presupune în primul rînd capacitatea de a înțelege realitatea socială și problemele acesteia în specificul lor concret-istoric, în unicitatea lor, care nu este niciodată în întregime reductibilă la alte situații deja cunoscute. Ea echivalează nu numai cu restructurarea realității sociale în funcție de modificările survenite în condițiile acțiunii legilor sociale obiective, ci și cu adăugarea, crearea de elemente noi. Pe baza sesizării caracterului și sensului propriu fiecărei situații istorice, creativitatea politică presupune elaborarea unor rezolvări sau relații noi, cele mai adecvate și implicit, eficiente, capabile să transforme situația dată într-una dorită — desigur, nu arbitrar, ci în conformitate cu legitatea istorică descifrată — prin metode de acțiune și un stil de muncă corespunzător. Ea înseamnă totdeauna deschidere spre viitor, spre inedit și original, spre promovarea noului, cutezanță și clarviziune atît în sesizarea problemelor cît și în soluțiile elaborate pentru rezolvarea lor. Întemeiate pe unitatea dinamică dintre teorie și practică, pe sinteza organică dintre știința și arta politică, elementele creativității politice se regăsesc în modul cel mai deplin și autentic în efortul constant novator al partidului nostru, al

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 106.

[6] Jean-William Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence, 1968, p. 670.

conducerii sale de orientare teoretică și organizare practică a înaintării ascendente a societății românești pe drumul socialismului și comunismului și de construire pe planeta noastră a unei lumi mai bune și mai drepte. Programul Partidului Comunist Român este o strălucită întruchipare a acestor trăsături.

Constituind o manifestare legică a dezvoltării sistemului nostru politic, inovația socială, creativitatea politică devine o trăsătură tot mai marcantă a modalității de realizare a funcțiilor proprii acestuia, a adecvării componentelor sale la noile cerințe istorice, în conformitate cu principiile și valorile socialismului și comunismului. Ea presupune atît potențarea aplicativă a virtuților științei în procesul conducerii politice, cît și stimularea energiei și facultăților creatoare ale maselor prin activizarea lor politică și mobilizarea lor socială crescîndă. În acest sens sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului că „studierea documentelor Congresului al XI-lea trebuie să ducă la însușirea de către cadrele de conducere, de către toți comuniștii a spiritului creator, novator al partidului nostru. Aceștia trebuie să studieze și să cerceteze fenomenele și schimbările care au loc în lume, astfel încît studiul să-i înarmeze în munca practică, să-i ajute în dezvoltarea gîndirii revoluționare, a capacității de înțelegere a realității, să le stimuleze pasiunea revoluționară pentru nou" [7].

3. Înțelegerea dinamicii sistemului nostru politic socialist, a tendințelor dezvoltării sale este, socotim, facilitată de precizarea unui element pe care l-am configurat cînd am dezvăluit modificările intervenite în esența și modul de manifestare a politicului. Este vorba de *puterea politică*, această forță care, cum spunea Engels referindu-se la apariția ei, deși ieșită din sînul societății, situîndu-se deasupra acesteia, se înstrăinează tot mai mult de ea (datorită naturii sale de clasă), dar care, acum, în condițiile socialismului, devine apanajul oamenilor muncii și se află sub controlul lor.

Socializarea puterii politice — ca tendință a progresului politic ce se manifestă dialectic, ducînd, în comunismul deplin la pierderea caracterului ei politic — poate fi urmărită pe mai multe planuri.

Desigur, primul și cel fundamental, decurge din *socializarea principalelor resurse ale acestei puteri*, cele *economice*, mai precis a mijloacelor de producție. Tocmai dubla calitate a oamenilor muncii — de proprietari și de producători — le conferă posibilitatea de a exercita puterea politică într-un cadru instituțional ale cărui dimensiuni, proprietăți și funcții nu cunosc nici un precedent în orînduirile anterioare.

La nivel instituțional, socializarea puterii se realizează într-un dublu sens: *lărgirea procesuală a sistemului puterii* pînă la a se realiza cuprinderea în cadrul său a tuturor categoriilor sociale, a întregului popor; în același timp ea presupune *integrarea tot mai organică în societate a fiecărei componente a sistemului puterii*

Intervine, de asemenea, ca proces tipic, *socializarea scopurilor puterii politice*, care să promoveze, în deciziile politice globale, interesele maselor populare în ansamblul lor; prin aceasta se afirmă umanismul socialist, revoluționar al noii puteri politice. Este vorba, deci, de „dezvoltarea unei game întregi de atitudini și de forme noi, neobișnuite, îndreptate spre punerea la punct a condițiilor tehnice, economice, sociologice, psihologice și antropologice pentru o *activitate creatoare generală* a oamenilor muncii" [8].

În abordarea dinamicii politice, în literatura politologică se manifestă adesea două tendințe unilaterale: una exagerează autonomia relativă a sistemului politic, încercînd să-i explice mișcarea exclusiv prin factori endogeni; alta îl transformă într-un receptacol aproape pasiv al influențelor mediului, sugerînd o adaptare cvasimecanică a sistemului politic la acestea din urmă. De fapt, rezolvarea adecvată a problemei dinamicii sistemului politic presupune înțelegerea dialectică, globală a acțiunii factorilor schimbării sale, a interacțiunii lor, înlăturînd orice tip de unilateralizare.

În ansamblu, acești factori provin: a) din mediul societal (subsistemele biosocial, ecologic, economic, cultural-spiritual), b) din însuși sistemul politic și componentele sale, ca și c) din interacțiunea sistemului politic cu alte sisteme politice, adică din mediul internațional.

Este evident, desigur, că dezvoltarea sistemului politic socialist nu poate fi privită izolat, ruptă de procesele economice, ideologice și altele care au loc în societatea noastră. Ceea ce înseamnă că mobilul stimulator al multor schimbări, perfecționări politice se află în afara sferei politice propriu-zise. În ansamblu se poate aprecia că dinamismul sistemului politic este subordonat finalității sociale fundamentale, realizării progresului social rapid și multilateral, ridicării continue a nivelului bunăstării materiale și culturale a poporului, dezvoltării armonioase, în spiritul

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975, p. 25.

[8] Radovan Richta ș.a., *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 317.

valorilor socialismului și comunismului, a personalității umane. În același timp, datorită independenței relative a politicului, o serie de factori provin din însuși sistemul politic, din cerințele autoperfecționării sale, ale creșterii eficienței sale, ale sporirii influenței sale, directe și mediate, asupra dezvoltării întregului sistem social. Pentru că dinamismul structurilor și relațiilor politice este nu numai rezultat, ci și condiție a întregii dezvoltări sociale în socialism.

Datorită structurii actuale a sistemului internațional, interacțiunea sistemului politic cu mediul extrasocietal trebuie considerată diferențiat, în funcție de arie și mecanisme — ca interacțiuni bilaterale, zonale, continentale și mondiale; în funcție de natura diferitelor sisteme — socialiste, țări în curs de dezvoltare, state capitaliste dezvoltate. Ele se realizează, deci, în ambele ipostaze, ca interacțiuni specifice.

Pe de altă parte, rolul activ al sistemului politic în modelarea relațiilor sociale se manifestă nu numai în plan intern, ci și în plan extern. Ca subiect al interacțiunilor cu mediul extern, sistemul nostru politic urmărește promovarea *in actu* a valorilor care îl orientează, pe o scară cît mai largă, în expresia lor concretă ca *tipuri de relații noi*, care să influențeze natura și evoluția sistemului internațional. Inegalitățile flagrante din sistemul internațional actual generează pentru sistemul politic constrîngeri care limitează varietatea stărilor sistemului și, deci sfera sau gama opțiunilor posibile în decizia politică.

Aceste considerații reliefează temeiul stabilirii ca finalități ale sistemului nostru politic, în actuala și viitoarea etapă, egalizarea nivelului de dezvoltare a țării noastre cu cel al țărilor socialiste avansate din punct de vedere economic, apropierea României de țările industriale avansate ale lumii. În același timp, ele pun în lumină legitimitatea exprimării normative, a fundamentării științifice și a promovării neabătute în politica practică a necesității instituirii unei noi ordini economice și politice mondiale și a principiilor care s-o orienteze.

Toate acestea ne îndreptățesc ca, în clarificarea teoretică și operațională a sensului dinamicii sistemului politic în actuala și viitoarea etapă, să putem porni de la *legea varietății necesare*, formulată de W. Ross Ashby pentru toate sistemele mari[9]; perfecționarea sistemului ar echivala cu creșterea varietății necesare. Altfel spus, strategia optimizării sistemului politic ar urmări maximizarea posibilităților de răspuns adecvat la cerințele mediului intrasocietal (intern) și extrasocietal (extern) și minimizarea constrîngerilor care tind să limiteze aria alegerilor posibile în elaborarea acestor *răspunsuri adecvate*. Aceasta presupune, într-o expresie mai concretă, atît perfecționarea componentelor sistemului politic, cît și a interacțiunilor sale într-o direcție convergentă, unitară.

Coordonatele fundamentale ale acestui proces constau în asigurarea conducerii științifice a societății, pe baza cuceririlor revoluției științifico-tehnice, în unitate cu dezvoltarea continuă și efectivizarea crescîndă a democratismului socialist. Acest proces reprezintă o unitate contradictorie, iar mișcarea sa dezvăluie sensul evoluției sistemului nostru politic, considerat ca întreg articulat. O însemnătate deosebită pentru realizarea *unitară* a acestei evoluții are aplicarea consecventă a principiului muncii și conducerii colective, care reprezintă o modalitate *originală*, proprie de a asigura competența științifică în activitatea de conducere politică prin forme și proceduri democratice, de a realiza în decizia politică (și în conducere în genere) sinteza aportului științei cu inițiativa creatoare a maselor[10]. În acest sens sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la Congresul al XI-lea al P.C.R. că generalizarea instituționalizării principiului conducerii colective la toate nivelele are o importanță revoluționară în țara noastră.

4. Dezvoltarea politică a României socialiste se realizează prin producerea și re-producerea unității dialectice, dinamice dintre structura și funcțiile sistemului politic, determinată de fiecare dată de stadiul calitativ al dezvoltării construcției socialiste.

Între *funcțiile principale* ale sistemului politic al societății socialiste pot fi socotite următoarele: a) *determinarea scopurilor și sarcinilor sistemului social*, care își găsește expresia în acte programatice, elaborate pe baza descifrării cerințelor legilor sociale obiective și formulate în concordanță cu interesele fundamentale ale clasei muncitoare, ale tuturor oamenilor muncii; b) *mobilizarea resurselor*, materiale și umane, ale societății la îndeplinirea obiectivelor stabilite, *conducerea nemijlocită* și eficientă a îndeplinirii acestor obiective; c) *integrarea tuturor elementelor*

---

[9] W. Ross Ashby, *Introducere în cibernetică*, București, Edit. tehnică, 1972, p. 264 și urm.

[10] Vezi în acest sens, studiile noastre: *Perfecționarea conducerii sociale și procesul decizional*, „Revista de filozofie" nr. 4/1971, p. 395—404; *Corelații dintre revoluția socialistă și revoluția științifico-tehnică în planul conducerii politice*, în vol. *Revoluția științifică și revoluția științifico-tehnică*, București, Edit. politică, 1975 p. 90—123.

societății, întărirea unității și coeziunii în jurul obiectivelor social-politice generale, pe baza ideologiei marxist-leniniste unice, dominante și d) *distribuția valorilor* — în sensul cel mai larg, de ansamblu al creațiilor materiale, spirituale și instrumentale — în concordanță cu interesele sociale generale, cu interesele fundamentale ale diferitelor clase și grupuri sociale, ale întregului popor.

Dintre acestea, primele două sînt *funcții fundamentale* ale sistemului politic și, în același timp, funcții pe care le realizează numai acest sistem, în timp ce celelalte două intră și în sfera de acțiune a altor subsisteme sociale (economic, cultural), deși sînt realizate prioritar de sistemul politic, care își pune amprenta și asupra modului în care celelalte sisteme participă la înfăptuirea lor. *Poziția dominantă a sistemului politic* și caracterul hotărîtor al acțiunii sale rezultă tocmai din natura acestor funcții ce-i sînt proprii și care urmăresc, în linii esențiale, actualizarea și maximalizarea posibilităților superioare existente în orînduirea socialistă, pentru asigurarea progresului multilateral al acesteia. În acest sens sînt definite funcțiile și sarcinile sistemului nostru politic în documentele Congresului al XI-lea al partidului nostru și, mai ales, în Programul partidului. Dacă în linii mari funcțiile unui sistem politic socialist pot fi socotite aceleași, ele diferă în fiecare țară prin conținutul lor concret, adică prin scopurile și sarcinile specifice, prin formele de manifestare și mecanismele de realizare. Ele depind, în mod firesc, de *posibilitățile obiective*, de gradul și forma acțiunii legilor sociale obiective ale socialismului, de raporturile concrete create între acțiunea legilor obiective și *capacitatea de acțiune socială conștientă* a sistemului politic și a societății în ansamblu.

În actuala etapă a dezvoltării socialiste a țării se afirmă posibilități obiective și subiective sporite pentru dirijarea conștientă a *întregului* sistem social global. Ele trebuie însă consecvent și multilateral valorificate; de aici și precizările din documentele de partid privind sporirea responsabilităților factorului politic în conducerea societății și, implicit, creșterea legică a funcțiilor sistemului politic în general, a rolului conducător al partidului în special.

Evoluția funcțiilor sistemului nostru politic implică o dezvoltare a lor care are concomitent un caracter *extensiv* și *intensiv*. În primul plan e vorba de sporirea complexității și volumului sarcinilor pe care este chemat să le înfăptuiască în cursul adîncirii procesului revoluționar, care implică atît amplificarea funcțiilor constructive și organizatorice, asigurarea dezvoltării rapide și multilaterale a țării, cît și așezarea tuturor relațiilor sociale pe baza fermă a principiilor și valorilor socialismului și comunismului, a principiilor și normelor eticii și echității socialiste, ale umanismului revoluționar. În celălalt plan, e vorba despre creșterea capacității sistemului politic de a regla și coordona sistemul social și subsistemele sale, în concordanță cu aceste principii și cu obiectivele (cerințele) de dezvoltare social-economică și cultural-educativă în care acestea se concretizează.

Chiar autori nemarxiști, ca David Lane, sesizează că în societățile socialiste, spre deosebire de cele capitaliste, „mobilizarea și dezvoltarea sînt multidimensionale ca rază de acțiune și includ schimbări în sistemele economic, instituțional și al personalității" [11].

Aceasta presupune, pe lîngă ridicarea nivelului creativității politice, asigurarea mobilizării sociale crescînde a poporului, ceea ce înseamnă, inevitabil, și o *activizare politică a maselor* (în pofida apostolilor doctrinei „depolitizării"), o creștere a participării și conștiinței lor civice.

Dacă în statul capitalist contemporan funcția de integrare socială duce la „unidimensionalizarea" ființei umane, realizîndu-se, cum spunea H. Marcuse, ca o manipulare strivitoare a personalității, ca o „contrarevoluție preventivă" inițiată de „capitalismul corporativ", în sistemul nostru politic ea acționează în direcția evoluției obiective a omogenizării sociale, a însușirii valorilor progresiste ale clasei muncitoare, reprezentînd *nu* o frînă în calea inovației sociale și a progresului politic, a emancipării umane, ci o stimulare a lor; și în acest plan, esența populară a puterii politice și superioritatea istorică a valorilor pe care le încorporează acționează ca un principal factor de progres general al societății și al personalității umane libere.

Totodată, trebuie subliniată trecerea treptată de la ceea ce sociologii numesc o integrare formală sau constrînsă, proprie sistemelor politice întemeiate pe dominație și realizată precumpănitor prin mijloace represive, materiale și spirituale, la o integrare reală sau conștientă, întemeiată pe adeziunea liberă a individului la valorile sistemului politic socialist. Acest proces se explică prin preocuparea constantă a partidului și statului pentru educarea socialistă a maselor, pentru însușirea concepției revoluționare despre lume și viață și lărgirea orizontului de cunoaștere și cultură al întregului popor, pentru formarea, la scara întregii societăți, a unei atitudini înaintate față de muncă și societate. Pentru stadiul la care a ajuns societatea noastră în făurirea omului nou, în generalizarea de masă a conștiinței socialiste sînt semnificative abnegația

---

[11] David Lane, *op. cit.*, p. 73.

cu care întregul popor înfăptuiește politica partidului și, totodată, puterea de influențare a colectivelor de oameni ai muncii în orientarea atitudinii și comportamentului membrilor lor. Acestea se oglindesc în măsurile luate pentru trecerea pe primul plan a răspunderii oamenilor muncii în reeducarea celor care comit abateri și încălcări ale normelor de conviețuire socială, măsuri care corespund cerinței obiective de așezare pe baze noi a raporturilor dintre individ și societate, de aplicare fermă în viață a principiilor eticii și echității socialiste, a normelor socialiste de conviețuire socială.

În ceea ce privește funcția de distribuție a valorilor și principiile care o orientează, este suficient să amintim că politica fermă de modernizare socială și industrializare intensivă a dus la creșterea potențialului de producție de 34 de ori în raport cu anul 1938, România realizînd în perioada 1953—1975 o rată medie de 12,2% față de media ritmului dezvoltării economice mondiale de 6,1%, plasîndu-se în rîndul statelor cu cele mai ridicate ritmuri de creștere din lume. Dezvoltarea armonioasă și rapidă a tuturor sferelor vieții economico-sociale a permis creșterea continuă a nivelului de trai al poporului. Creșterea veniturilor provenite din muncă, sporirea continuă a fondurilor sociale de consum, creșterea puterii de cumpărare a oamenilor muncii, concomitent cu diminuarea raportului dintre retribuția maximă și minimă de la circa 23 de ori în anul 1950, la circa 5,5 ori în 1975, evidențiază realizarea constantă a unei politici sociale revoluționare de aplicare fermă a principiilor eticii și echității socialiste, de asigurare a unor condiții de viață tot mai corespunzătoare pentru toți oamenii muncii, în raport cu munca depusă.

Activitatea politică — și deci, implicit, și funcțiile sistemului politic — în societatea socialistă, spre deosebire de alte tipuri de societăți, nu este rezervată exclusiv formelor statale sau de partid, ci se extinde și se multiplică, dobîndind forme tot mai variate și mai eficiente. La realizarea funcțiilor politice masele sînt antrenate prin numeroase modalități și organisme sociale. Tocmai de aceea ar fi cu totul improprie pentru societatea noastră o definiție a sistemului politic care l-ar restrînge la sistemul guvernamental. În țara noastră s-a făurit și cristalizat un *sistem politic unitar și unic* care este în același timp *sistemul democrației socialiste*, adică sistemul prin intermediul căruia se realizează trăsătura fundamentală, esențială a democrației ca proces politic și anume participarea maselor la conducerea statului, a societății în general. Unitatea acestui sistem, caracterul său încheiat — sublinia Ioan Ceterchi [12] — derivă din unitatea social-economică a societății românești, din esența unică de clasă a statului, din unitatea sarcinilor politice generale spre înfăptuirea cărora pivotează activitatea tuturor organelor și organismelor angrenate în sistemul democrației socialiste, din unitatea principiilor fundamentale democratice de organizare și funcționare a sistemului, în ansamblu, din conducerea unitară de către partid.

Această unitate se realizează printr-un mecanism și o structură ale cărei componente au atribuții și roluri foarte variate. Desigur, componentele sistemului politic depind de structura comunitară și grupală (de clasă și ocupațională) a societății, de esența puterii politice, de stadiul dezvoltării sistemului social global, precum și de o seamă de factori cu caracter istoric-național ; în acest domeniu se manifestă cel mai activ corelația dialectică dintre general, particular și individual. Aceste componente (respectiv, elementele care o compun) trebuie să fie capabile să creeze asemenea structuri de roluri care să corespundă funcțiilor pe care e chemat să le îndeplinească sistemul politic în fiecare etapă dată.

În linii generale se pot distinge, ca elemente fundamentale ale sistemului politic al societății socialiste, patru grupe (sau subsisteme) : a) structura politică (ce include în primul rînd organizațiile statale și celelalte organizații politice, forma participării maselor la conducere, la controlul politic, mecanismul participării cetățenilor la viața politică ș.a.m.d.) ; b) normele sociale, și, în primul rînd, normele politice și juridice, care definesc într-o manieră formalizată caracterul relațiilor sociale și politice din societate ; c) relațiile politice, care reflectă comportamentul *real* al tuturor grupărilor sociale și indivizilor în procesul politic, și d) conștiința politică sau, cu un termen mai larg, cultura politică, ca atribut al tuturor participanților la relațiile politice sau ca mod de internalizare individuală a sistemului politic.

Desfășurînd prima grupă, structura politică, vom putea dobîndi pentru actuala etapă de dezvoltare a sistemului nostru politic următorul tablou al principalelor sale elemente constitutive : 1) *Partidul Comunist Român*, ca element central care îndeplinește rolul de forță politică conducătoare pentru întreg sistemul politic și, prin acesta, pentru sistemul

---

[12] Cf. Ioan Ceterchi (coord.), *Organizațiile obștești în sistemul organizării politice din R.S.România*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1973, cap. I ; Ioan Ceterchi, *Democrația socialistă. Principii și acțiune politică*, București, Edit. politică, 1974 p. 15.

social global ; în acest sens definea tovarășul Nicolae Ceaușescu partidul ca centrul vital al întregului nostru sistem social. 2) *Organele puterii de stat*, centrale și locale, ca organizații politice monofuncționale ; Marea Adunare Națională, Consiliul de Stat și Președintele Republicii, ca organe supreme ale puterii de stat și consiliile populare, ca organe locale ale puterii de stat, sînt unicele organe ce exercită puterea politică, ca putere de stat ; ele sînt organe reprezentative, alese. 3) *Organele cu dublă natură — de partid și de stat*, care constituie o particularitate originală a sistemului nostru politic, expresie a îmbinării activității de partid și de stat ; printre acestea menționăm : Consiliul Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale, Consiliul Organizării Economice-Sociale, Consiliul Central de Control Muncitoresc al Activității Economice și Sociale, Consiliul Educației și Culturii Socialiste ș.a. 4) *Organele administrației de stat* care îndeplinesc activitatea executivă și din care fac parte Consiliul de Miniștri — cu ministerele și celelalte organe centrale subordonate acestuia — și comitetele executive ale consiliilor populare — cu organele locale de specialitate ale administrației de stat, în diferite domenii 5) *Organele judecătorești*, alcătuite din Tribunalul Suprem, tribunalele județene, judecătorii și tribunalele militare — cărora le este încredințată înfăptuirea justiției. 6) *Organele procuraturii*, care exercită supravegherea activității organelor de urmărire penală și a organelor de executare a pedepselor și veghează, în condițiile legii, la respectarea legalității, apărarea orînduirii socialiste, a drepturilor și intereselor legitime ale organizațiilor socialiste, ale celorlalte persoane juridice, precum și ale cetățenilor. 7) *Organele economice*, care îndeplinesc, în conformitate cu planul unic de stat, sarcinile dezvoltării economice, precum și *instituțiile cultural-științifice și educative*, cu sarcini speciale în domeniul științei și culturii, al formării omului nou. 8) *Frontul Unității Socialiste*, definit prin Constituție ca „cel mai larg organism politic permanent, revoluționar, democratic, cu caracter reprezentativ, care constituie cadrul organizatoric de unire, sub conducerea Partidului Comunist Român, a forțelor politice și sociale, a tuturor organizațiilor de masă și obștești, pentru participarea întregului popor la înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului, la conducerea tuturor domeniilor de activitate". 9) *Mijloacele comunicării de masă*, care sînt canale de comunicație ce asigură legătura bidirecțională pe linia informației, avînd un rol important în prelucrarea și difuzarea valorilor cultural-educative, a culturii politice și, prin aceasta, în socializarea politică a membrilor societății.

Deși aceste componente ale sistemului politic diferă prin natura lor și, uneori, și prin funcțiile lor specifice derivate tocmai din această natură, ele realizează *o structură politică unitară* ce se manifestă în unitatea lor funcțională, care rezultă tocmai din participarea lor la sistem.

Bineînțeles, componentele menționate nu epuizează structura sistemului nostru politic. Socialismul nu este o societate închisă, ci, dimpotrivă, un organism viu, dinamic, deschis tuturor perfecționărilor ; această trăsătură este proprie și sistemului său politic. Schimbările în sistemul politic socialist — reflex al cerințelor perfecționării continue a întregului sistem social — se realizează atît prin crearea unor instituții și/sau organizații noi cît și prin apariția în organismele deja existente a unor funcții noi, exprimînd îmbogățirea conținutului și formelor activității lor, ca și prin modificarea modalităților de exercitare a unor funcții existente în sensul afirmării lor mai ample, mai profunde, în deplină concordanță cu principiile democratismului socialist și ale umanismului revoluționar.

Cu deosebire tipice pentru sistemul nostru politic, rod al politicii revoluționare, creatoare a partidului, sînt, de pildă, crearea și instituționalizarea unor organisme alese, cu rol deliberativ, care se întrunesc — ca formă de dezbatere și decizie la scară națională — cu o anumită periodicitate. În ultimul timp au fost astfel instituționalizate Congresul consiliilor populare, Congresul educației politice și al culturii socialiste, Consfătuirea unităților de control al oamenilor muncii, Congresul consiliilor de conducere ale unităților agricole socialiste, al întregii țărănimi, Congresul consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi, unele dintre ele creîndu-și organisme cu activitate permanentă. „Am realizat — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu semnificația socială și politică a acestor foruri — numeroase organisme și la nivel central care asigură și pe plan național participarea organizată a tuturor categoriilor sociale ale poporului nostru la conducerea societății. În acest fel, partidul nostru înfăptuiește neabătut prevederile Programului — cerință de bază, dealtfel, a socialismului și comunismului însuși — creînd o organizare socială de democrație directă, largă, în care poporul își poate spune deschis părerea asupra oricăror probleme și poate participa nemijlocit la înfăptuirea în viață a întregii noastre politici interne și internaționale" [13].

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi, 11 iulie 1977*, București, Edit. politică, 1977, p. 58.

Caracteristic pentru dezvoltarea tendențială, progresivă a structurii sistemului nostru politic, în adecvarea funcțiilor sale la cerințele noi este îmbinarea tot mai strînsă dintre statal și obștesc, realizată în forme multiple, inclusiv în existența unor organe cu dublă natură, de stat și obștească, precum și trecerea unor funcții ale statului pe seama maselor populare, a colectivelor de oameni ai muncii. Grăitoare în acest sens sînt măsurile luate în acest an privind reeducarea prin muncă a persoanelor care comit abateri și încălcări ale normelor de conviețuire socială și ale legilor țării, precum și cele privind creșterea rolului și răspunderii organizațiilor de partid și de stat, de masă și obștești, ale uniunilor de creație și radioteleviziunii, instituțiilor de artă și cultură în activitatea de educare și informare a oamenilor muncii — măsuri determinate de cerințele noi ale societății noastre în actualul stadiu de dezvoltare.

Se confirmă, astfel, o dată mai mult faptul că în societatea noastră, spre deosebire de alte sisteme sociale, nu există nici o opoziție între stat și celelalte elemente ale sistemului politic, ci o intimă cosubstanțialitate determinată de natura puterii politice. Avînd ca menire să organizeze energiile tuturor membrilor societății, să faciliteze o conducere eficientă printr-o participare cît mai largă a oamenilor muncii la luarea deciziilor și apoi la îndeplinirea lor, sistemul nostru politic este astfel structurat încît să se poată obține coordonarea unitară și conlucrarea eficace între diferitele lui componente. Lucrul acesta este necesar și posibil și pentru că țelul suprem al sistemului nostru politic, al tuturor activităților politice pe care el le implică, este tocmai satisfacerea tot mai adecvată a nevoilor materiale și spirituale ale omului, dezvoltarea multilaterală și armonioasă a personalității umane.

Dezvoltarea politică se înscrie, astfel, pe traiectoria unei sinteze tot mai organice între democrația reprezentativă și cea directă; în viața politică cotidiană ele nu numai coexistă și se împletesc în mod armonios, ci se completează și se îmbogățesc reciproc.

Aceeași tendință este sesizabilă — datorită unității organice a funcțiilor sistemului nostru politic — și în modalitatea de elaborare și în conținutul normelor sociale, politice și juridice. Deosebit de semnificativ este faptul că România este prima țară socialistă în care a fost elaborat un cod al principiilor și normelor eticii și echității socialiste, care are nu numai o valoare etică, ci și precumpănitor politică, Congresul al XI-lea stabilind ca prevederile sale să fie considerate componente ale Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. El pune totodată în lumină — ca fenomen specific etapei — procesul lărgirii sferei de acțiune a sistemului politic în domeniul normelor sociale, importanța politică a dimensiunii etice a comportamentului uman, individual și colectiv.

De aici și însemnătatea deosebită a celorlalte două grupe de componente ce caracterizează relațiile politice și conștiința politică a grupurilor sociale și a indivizilor în procesul funcționării și dezvoltării sistemului politic. Luarea în considerare a acestora este necesară pentru împlinirea imaginii asupra sistemului politic luat ca întreg și, totodată, pentru a putea releva efectele reale ale activității instituțiilor și organizațiilor politice și a celorlalte incluse funcțional în sistemul politic, pentru a dezvălui efectivitatea normelor sociale, în primul rînd a celor politice și juridice, dar și a normelor de conviețuire socialistă în general, legăturile reale și complexe dintre „conducători" și „conduși", dintre stat și societate, dintre structura puterii și indivizi.

Tocmai de aceea documentele de partid stăruie asupra unui fapt esențial: principiile democratice și umaniste care orientează crearea diferitelor structuri și organisme devin efective și eficiente în măsura în care în activitatea de zi cu zi se promovează consecvent un stil de muncă și metode adecvate respectivelor principii. În absența unui stil de muncă adecvat, a unor metode corespunzătoare țelului propus perfecționarea structurilor este expusă la viciere prin formalism și, prin aceasta, la ineficacitate politică.

Notînd ca tendință a dezvoltării sistemului nostru politic tocmai efectivizarea normelor și valorilor sociale, prin încorporarea lor în relațiile politice reale, concordanța, mereu refăcută pe trepte superioare, dintre structurile politice și „stilul politic", subliniem totodată corelația care există între dezvoltarea sistemului politic, a capacității și performanței sale și dezvoltarea culturii politice, ca cultură civică generalizată. Cu atît mai mult cu cît, în actuala și viitoarea etapă, cum subliniază documentele de partid, ridicarea conștiinței politice (sau, într-un sens mai larg, a culturii politice) a maselor, a tuturor cetățenilor reprezintă o condiție hotărîtoare a întăririi și perfecționării continue a sistemului politic, a dezvoltării întregii societăți.

Amplul program de măsuri pentru aplicarea hotărîrilor Congresului al XI-lea al partidului și ale Congresului educației politice și al culturii socialiste în domeniul muncii ideologice, politice și cultural-educative are ca scop principal intensificarea activității de dezvoltare a conștiinței socialiste și de formare a omului nou, stimularea participării creatoare a tuturor oamenilor muncii — români, maghiari, germani și de alte naționalități —

la viața ideologică, politică și culturală, pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

În esență, acest program vizează nu numai *generalizarea conștiinței socialiste*, ci și *ridicarea conținutului ei*, într-un dublu sens: *intensiv*, privind fundamentarea științifică, marxist-leninistă a concepțiilor și idealurilor politice, civice și etice, creșterea ponderii elementelor cultural-științifice în conținutul conștiinței sociale; altul, *extensiv*, în sensul cuprinderii armonioase, în procesul dezvoltării, a *tuturor* laturilor conștiinței socialiste (conștiința politică, conștiința civică, conștiința juridică, conștiința morală, concepția materialist-ateistă despre lume, conștiința estetică, orizontul cultural-științific). În ambele sale aspecte, procesul tinde să ducă la sporirea înrîuririi formative și orientative a conștiinței sociale socialiste asupra conștiințelor individuale și, prin aceasta, la dezvoltarea armonioasă a trăsăturilor omului nou, socialist. Totodată, programul urmărește o mai bună codirecționare, o acțiune unitară ca sens și conținut a tuturor factorilor sau agenților socializării politice (partidul, statul, organizațiile de masă și obștești, școala și familia), asigurîndu-se conducerea de către partid a întregului proces.

Toate acestea sînt cerute, în planul sistemului politic, de faptul că în actuala etapă hotărîtoare devine *calitatea* participării responsabile și efective a cetățenilor la îndeplinirea obiectivelor stabilite, în spiritul valorilor și normelor socialiste, fiecare unind, la un nivel cît mai înalt posibil, competența profesional-tehnică cu conștiința civică.

Omogenizarea culturii politice se exprimă în unitatea morală și politică a poporului — importantă forță motrice a progresului general al națiunii socialiste —, în coeziunea întregului popor în jurul partidului, ca forță politică conducătoare a societății.

În încheiere, dorim să subliniem încă o dată un principiu metodologic esențial pentru înțelegerea dinamicii sistemului nostru politic: locul central — ca centru vital al întregului nostru sistem social — și funcția conducătoare primordială a partidului nostru, în sistemul politic al României socialiste, fac ca sensul și modalitățile evoluției rolului său în societate să-și pună în mod hotărîtor amprenta asupra sensului și modalităților dezvoltării întregului nostru sistem politic. Or, sub acest aspect, precizările Programului partidului sînt mai mult decît revelatoare.

CU PRIVIRE LA FENOMENUL REPRODUCERII SOCIALE

DE

RADU FLORIAN

Forma principală de manifestare a determinismului social global, ca intersecție a sistemelor ei parțiale, este aceea a funcționalității sistemului social global. Acest aspect al determinismului social, asupra căruia Marx atrăgea atenția încă în *Mizeria filozofiei*, este cel al manifestării societății ca organism în care *„toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele"* [1] sau, altfel spus, al *sincroniei funcționale a relațiilor sociale*, a sistemelor parțiale ale societății.

Ca urmare a unei înțelegeri unilaterale a dialecticii sociale, sesizabilă încă în timpul lui Marx și combătută de el, dar care s-a accentuat ulterior pînă la absolutizare, *determinismul social ca coexistență simultană a relațiilor sociale* a fost subapreciat pînă la desconsiderare. Dialectica socială a fost identificată exclusiv cu procesul devenirii, conceput ca o succesiune de treceri și schimbări, de la geneză la dispariția orînduirii, deși Marx însuși, în continuarea textului citat mai sus arăta fără nici o ambiguitate că simpla formulă a mișcării, a succesiunii nu poate să explice societatea ca organism. Referindu-se la diferența care există între geneza unei societăți și funcționarea ei, la faptul că prima

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, ed. II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 130 (subl. ns).

nu se substituie celei de-a doua, că sînt *două probleme distincte*, L. Althusser scrie cu îndreptățire: „Teoria mecanismului transformării unui mod de producție în altul, adică teoria formelor de trecere de la un mod de producție la alt mod de producție este aceea care trebuie să pună și să rezolve problema ... producerii istorice a unui mod de producție sau altuia, a unei formațiuni sociale sau alteia. Dar societatea actuală nu este numai un rezultat, un produs: ea este *acest* rezultat, *acest produs* particular care funcționează ca *societate*, spre deosebire de alte rezultate, de alte produse, care funcționează în alt fel. La această a doua problemă dă răspuns teoria structurii unui mod de producție ...." Althusser arată în continuare că în textul lui Marx amintit anterior „Societatea este considerată ...ca un *organism care funcționează ca societate*. Această teorie face complet abstracție de societate ca rezultat — și de aceea Marx afirmă că orice explicație prin mișcare, succesiune, timp și geneză nu corespund de drept acestei probleme, care este o problemă cu totul diferită" [2].

Într-adevăr, o asemenea optică, care privește dialectica socială exclusiv ca o succesiune de schimbări, contestă în fond societatea ca totalitate de relații, ca un ansamblu determinat de sisteme parțiale, contestă stabilitatea ei în timp ce e în contrazicere cu faptele sociale. *Toate societățile înainte de a se transforma au existat ca totalități stabile de relații sociale, devenirea lor rezultînd din determinismul lor funcțional sau, altfel spus, din determinismul reproducerii stabilității lor.*

A studia determinismul funcțional al unei societăți înseamnă a dezvălui determinismul reproducerii sale, condiția funcționalității unei societăți fiind echilibrul sau stabilitatea ei. Trebuie adăugat că orice societate funcționează pentru a se reproduce și nu pentru a dispărea.

Interpretarea unilaterală a determinismului social doar ca succesiune de transformări a dus la conceperea istoriei umane doar ca procesul schimbărilor sociale și la eliminarea din cadrul ei a fenomenului de reproducere a stabilității orînduirilor, care reprezintă cea mai mare parte a procesului istoric. În mod inerent, istoria umană apare, în acest caz, ca o succesiune de momente discontinue, rupte în mod arbitrar din procesul continuității determinate în care s-au înserat. În fond, ansamblul procesului istoric implică două procese distincte: cel al *reproducerii orînduirilor* — care este implicit cel al *continuității*, și cel al *transformării unei societăți*, al *genezei alteia*, al *tranziției de la o societate la alta*, care este cel *al discontinuității istorice*. Primul îl produce pe cel de-al doilea sau altfel spus, *reproducerea unei societăți determină într-un anumit stadiu și schimbarea ei.*

Aceeași idee se exprimă prin observația că *sincronia unei societăți îi determină diacronia, dezvoltarea ei, care se realizează mai întîi în limitele sistemului și, ulterior, implică transformarea lui, apariția unui nou sistem.*

Toate acestea arată că reproducerea unei societăți este stadiul primordial al determinismului ei global. Deși Marx nu a formulat conceptul de *reproducție socială*, el a surprins aspecte fundamentale ale procesului, a elaborat premisele metodologice ale abordării lui și a dezvăluit relațiile de determinare ale reproducției societății ca ansamblu de relații sociale.

Astfel, în *Bazele criticii economiei politice*, Marx relevă *caracterul contradictoriu al funcționării, al reproducerii unei societăți*, întrucît ea implică pe de o parte *conservarea* ei, a formelor anterioare ale relațiilor sociale, dar totodată și *eroziunea, distrugerea* lor. Referindu-se la obștea din condițiile incipiente ale Romei antice, la descompunerea ei, Marx scria: „Toate aceste obști au drept scop conservarea, *adică reproducția, în calitate de proprietari, a individilor care compun obștea, adică reproducția lor în același mod de existență obiectiv, care totodată creează relațiile dintre membrii ei și formează deci obștea însăși. Dar această reproducție este în același timp și în mod inevitabil producerea din nou a formei vechi și distrugerea ei* ... În felul acesta — continuă Marx —, conservarea vechii obști implică distrugerea condițiilor pe care ea se bazează, și această conservare se transformă în contrariul ei. Dacă, de pildă, se presupune că pe aceeași suprafață de pămînt productivitatea poate să crească prin dezvoltarea forțelor productive etc ... aceasta ar crea necesitatea unor noi metode de muncă, a unor noi forme de combinare a ei, folosirea unei mari părți din zi pentru agricultură etc., iar toate acestea ar submina vechile condiții economice ale obștii. În însuși actul reproducției se schimbă nu numai condițiile obiective astfel că, de pildă, satul devine oraș, iar regiunea sălbatică se transformă în pămînt cultivabil etc., dar se schimbă și producătorii, care dobîndesc noi aptitudini, dezvoltîndu-se ei înșiși și transformîndu-se în procesul de producție, făurind noi forțe și noi reprezentări, noi moduri de comunicare, noi trebuințe și un nou limbaj" [3].

Acest text arată că *prin reproducție socială Marx înțelegea conservarea relațiilor sociale*

---

[2] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970 p. 129—130.

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 444.

anterioare, proces care, fiind contradictoriu, *implică o anumită schimbare, întrucît unele dintre elementele proprii relațiilor anterioare se modifică, se distrug,* după expresia lui Marx. Acest mod de a interpreta reproducția socială este esențial pentru înțelegerea unei probleme centrale a determinismului social, aceea a *relației dintre reproducție și dezvoltare,* dintre continuitate și discontinuitate.

Considerarea societății ca sistem social global și determinarea, în cadrul lui, a relațiilor structurale, cu alte cuvinte *relația dintre sistemul social global și structura lui reprezintă aparatul conceptual care permite definirea și studierea științifică a funcționalității sau, altfel spus, a reproducției unei societăți, a trăsăturilor ei universale.* În această lumină se poate afirma că reproducția socială constă în funcționarea echilibrată a societății, în *refacerea ei ca sistem,* ca ansamblu de relații, ceea ce înseamnă, în primul rînd, *reconstituirea structurii sale, a relațiilor sale invariante.*

Reproducerea socială este procesul cu totul specific societății ca domeniu al realității obiective prin care ea își asigură *continuitatea,* fiind din acest punct de vedere un element necesar al autoproducerii societății ca subiect. Într-adevăr, *acest proces, prin elementele care-l articulează, trebuie în mod necesar să asigure refacerea relațiilor sale determinante,* deoarece altfel el ar trebui să reînceapă continuu, ceea ce ar echivala cu anihilarea particularității societății de a fi subiect.

Iată de ce, caracterizarea existenței sociale ca realitate ce se autoproduce trebuie completată, indisolubil, cu aceea a reproducerii ei, a conservării și continuității sale. Istoria umană este în mod nemijlocit mișcarea de reproducere a existenței sociale, a sistemelor sociale globale. Prin această perspectivă trebuie privit și locul revoluțiilor sociale care au rolul de a asigura continuitatea existenței sociale prin înlocuirea unei societăți dezechilibrate, instabile cu alta echilibrată. Discontinuitatea, saltul, nu este decît un mod specific de a asigura continuitatea, permanența și dezvoltarea existenței sociale, de a o salvgarda de primejdia unor catastrofe sociale care pot nimici o societate, ceea ce în trecut s-a întîmplat de numeroase ori. În acest sens scria Marx că : „Oamenii nu renunță niciodată la ceea ce au dobîndit, dar aceasta nu înseamnă că ei nu renunță niciodată la forma socială în cadrul căreia au dobîndit anumite forțe de producție. Dimpotrivă ... pentru a nu fi lipsiți de rezultatul obținut pentru a nu pierde roadele civilizației, oamenii sînt siliți să-și modifice toate formele sociale moștenite" [4].

Procesul reproducției sociale nu este însă unul automat, produs nemijlocit al unor reflexe, de tipul acelora proprii organismelor vii. El este un proces care se desfășoară pe baza unei finalități, chiar dacă include serii de efecte neincluse în nici un fel în teleologia procesului. Astfel, clasa dominantă urmărește prin întreaga ei acțiune conservarea societății date ca ansamblu de relații sociale, reproducerea intereselor ei care îi asigură poziția economică și socială dominantă. Pentru clasa dominantă reproducerea societății este un scop pe care-l urmărește și-l înfăptuiește cu premeditare.

Din acest punct de vedere, Yves Barel este îndreptățit să afirme, că, „reproducerea este un proces finalizat", în condițiile în care „finalitățile părților sistemului conduc la *rezultatul* reproducției sistemului" [5]. Tocmai de aceea ideea lui formulată categoric că „reproducția socială este un proces finalizat, dar a cărui finalitate nu corespunde *niciodată* (sau numai în condiții cu totul excepționale care pot fi considerate drept un caz-limită) finalității subiecților reproducției" [6] nu este întru totul adecvată. Faptul că în procesul reproducției sociale, în pofida unor efecte neașteptate, se conservă pe o perioadă de timp determinată, uneori îndelungată, societatea ca ansamblu de relații sociale, dovedește că finalitatea principală a clasei hegemonice, ca subiect dominant al reproducției, a fost înfăptuită.

În anumite situații, ca aceea aRom ei antice, de pildă, reproducerea orînduirii a fost o perioadă îndelungată nu numai scopul grupului dominant, al aristocrației patriciene, ci și al plebeilor. De asemenea, în condițiile capitalismului, o anumită perioadă reproducerea orînduirii reprezintă și scopul unor importante categorii sociale mijlocii. Această convergență a finalității clasei hegemonice cu aceea a unor categorii sociale dominate reprezintă o rezervă fundamentală a reproducerii orînduirii date.

Reproducția socială ca manifestare a scopurilor vizate de clasa dominantă este însă posibilă numai într-un cadru și în anumite limite obiective, acelea ale relațiilor ei de determinare.

Procesul funcționalității și, implicit, al refacerii societății date ca sistem global constă, printre altele, în *păstrarea echilibrului* ei sau, ceea ce este același lucru, a *stabilității* ei. De aceea, pentru studierea științifică a funcționalității unei societăți, a reproducerii ei, o importanță metodologică centrală o au *conceptele de echilibru* și de *echilibru social.*

Starea de echilibru a unui sistem global se caracterizează prin capacitatea lui de a se auto-

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere,* vol. 4, ed. II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 561.

[5] Y. Barel, *La reproduction sociale,* Ed. Anthropos, Paris, 1973, p. 312—313.

[6] *Ibidem.*

regla și de a depăși, pe această bază, fenomenele perturbante, disfuncționalitățile și stările de dezechilibru. De aceea, starea de echilibru o implică pe aceea de *stabilitate*, de funcționalitate și refacere a relațiilor structurale ale orînduirii. Starea de echilibru, de stabilitate, nu este cîtuși de puțin, cum consideră, de pildă, Paretto, una lipsită de contradicții sau de disfuncționalități, ci una în care relațiile reglatoare ale sistemului asigură menținerea contradicțiilor în stare latentă sau asigură estomparea lor, precum și rezolvarea, în anumite limite, a disfuncționalităților pe care le generează.

Se știe, astfel, că relațiile structurale ale capitalismului includ în sine contradicții ireductibile, care generează constant grave disfuncționalități economice și sociale, în anumite perioade chiar crize parțiale sau globale ale societății, pe care ea a putut să le depășească, să-și mențină stabilitatea și să-și asigure reproducerea socială. Societatea capitalistă a reușit să intervină, în anumite limite, în mobilitatea contradicțiilor, a disfuncționalităților și să obțină reechilibrarea sistemelor ei parțiale, a unor procese economice și sociale determinante. În perioada postbelică societatea capitalistă a reușit să-și mențină stabilitatea relativă prin intermediul capitalismului monopolist de stat.

În schimb, *starea de dezechilibru a unei societăți se caracterizează prin incapacitatea sistemului de a se autoregla, de a-și menține stabilitatea, de a o reface în procesele disfuncționale.* Dezechilibrul unei societăți sau, altfel spus, criza ei de sistem global, periclitează reproducerea societății ca ansamblu de relații sociale. Ea nu este identică cu stările de dezechilibru ale unui sistem social parțial. O asemenea identificare nu este posibilă deoarece fenomenele de dezechilibru sînt în anumite cazuri mijloace de reglare spontană a echilibrului lor. Am în vedere, astfel, crizele economiei capitaliste despre care Marx scria că reprezintă : „înfăptuirea prin violență a unității fazelor procesului de producție care s-au separat și au devenit independente unele față de altele" [7].

Criza societății în ansamblul ei, a sistemului global, este *o criză a instituțiilor ei, inclusiv a celor politice,* fiind generată de suprapunerea unei crize economice cu una socială și politică, cu modificarea raportului forțelor social-politice, ceea ce provoacă grave disfuncționalități în reproducerea sa. Ea este acel stadiu al funcționării orînduirii, în care intervine dereglarea mecanismului exercitării puterii politice, devine posibilă transformarea ei revoluționară, purtînd tocmai de aceea denumirea de *criză revoluționară.* Ea se manifestă prin variate dificultăți în refacerea și conservarea stabilității societății și nu prin dispariția ei automată.

Criza generală a capitalismului desemnează starea de dezechilibru a sistemului mondial capitalist, dispariția unicității sale planetare, reducerea sferelor sale de influență, marchează începerea declinului său istoric.

Funcționalitatea, reproducerea socială a unei orînduiri este produsul primordial al *relațiilor de determinare integratoare ale sistemului global.* Descoperind și formulînd aceste relații, Marx și Engels au dezvăluit și relațiile (legile) generale ale reproducției sociale.

Relațiile de determinare integratoare sînt acelea care asigură caracterul de sistem global al societății — sau, altfel spus, *articularea interioară a sistemelor ei parțiale* — ca și *reproducerea structuralității ei.* Rolul fundamental în cadrul acestor relații îl are relația de determinare de către economie a funcționalității unei societăți.

Caracterul primordial al economiei în funcționarea unei societăți rezultă din faptul că ea realizează determinația primordială a existenței sociale ca subiect, aceea de a se autoproduce, deoarece ea produce mijloacele transformării naturii, bunurile necesare întreținerii și dezvoltării sociale. *Primordialitatea economiei constă în faptul că ea modelează direct sau indirect (mediat) celelalte sisteme parțiale de relații sociale,* neînsemnînd însă, în nici un fel, negarea interdependenței sale cu sistemul parțial al culturii și nici a rolului acesteia în funcționarea societății. Într-adevăr, în orice societate relațiile economice *generează nemijlocit* diferențierea în clase și categorii sociale, dominația economică și socială a unei clase și subordonarea altora, *determină în mod mediat* hegemonia politică a clasei dominante economic, și, pe această bază, instituțiile politice dominante ale societății, după cum tot mediat determină fizionomia componentelor ideologice ale culturii spirituale. Economia determină *echivalența sau corespondența tipologică* a sistemelor parțiale ale unei societăți, acționînd astfel, ca *o relație integratoare primordială a sistemului global.* Tipul economiei generează tipul istoric al societății, deși nu este unica relație structurală prin care se definește sistemul global.

Faptul că economia determină tipul istoric al societății nu exclude, cîtuși de puțin, *autonomia relativă a sistemelor sociale parțiale,* a fenomenelor social-politice și culturale, după cum nu înseamnă că acestea decurg toate în mod nemijlocit din economie.

Caracterul integrator al relației de primordialitate a economiei în funcționalitatea societăților este, astăzi, un fapt incontestabil, pus,

[7] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 433—434.

printre altele, în evidență de situația că unul și același tip de relații economice a generat în absolut toate condițiile un tip identic de societate. Astfel, tipul de relații economice gentilico-tribale a determinat pe toate continentele, atît în trecutul îndepărtat, cel apropiat sau chiar în prezent același tip de societate primitivă care poate fi recunoscută prin aceeași organizare socială, instituții și procese culturale, moravuri. Aceeași repetabilitate a relațiilor economice tributale a determinat notele de identitate dintre societățile egipteană, miceneană sau aztecă, după cum economia feudală a determinat în zone geografice variate același tip de societate feudală. Acest fenomen este cu atît mai evident cu cît în trecut între aceste zone geografice n-au existat comunicații sau erau cu totul episodice, întîmplătoare, neputînd explica trăsăturile de similitudine dintre societăți.

Repetabilitatea unui tip istoric de societate nu poate fi explicată nici pe baza rolului determinant al altui sistem parțial de relații sociale, a culturii spirituale, de pildă, așa cum au propus și propun numeroși filozofi și sociologi nemarxiști, deoarece nu poate fi dezvăluit *modul în care spiritul*, operele de cultură *pot genera economia*, modul în care spiritul, indiferent de ipostaza sa, *poate produce relațiile economice.*

În mod nemijlocit spiritul nu a creat niciodată și nici nu poate crea mijloace, bunuri și relații economice, iar, totodată, spre deosebire de economie, spiritul nu se explică pe sine prin propria sa evoluție, în așa fel încît să rezulte ineluctabilitatea fizionomiei sale într-un stadiu dat al istoriei, corespondența dintre schimbarea sa cu a celorlalte sisteme parțiale ale societății.

De aceea, M. Weber ajunge într-un impas teoretic în lucrarea sa *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, cînd susține în cea mai pură optică spiritualistă că: „Problema majoră a expansiunii capitalismului modern nu este aceea a originii capitalului, ci aceea a dezvoltării spiritului capitalismului. Peste tot unde el se dezvoltă, unde este capabil să acționeze, el *creează* propriul său capital și rezervele sale monetare — mijloacele sale de acțiune — dar inversul nu este adevărat" [8]. Deși Weber transformă spiritul dintr-un predicat al societății, al omului, în singurul subiect, el *nu poate explica* cum ajunge spiritul să genereze nemijlocit capital, relația prin care el determină capitalul, după cum nu poate explica de ce spiritul capitalist, valorile sale caracteristice corespund *unui timp istoric* determinat, unui anumit stadiu al economiei capitaliste, al burgheziei ca clasă.

Idealismul este în imposibilitate să demonstreze că obiectivitatea determinării economice a societății este produsă de subiectivitatea spiritului, în timp ce marxismul demonstrează pe larg modul în care subiectivitatea spiritului apare ca o *componentă necesară* a funcționării economiei, a determinării obiective a societății, ca manifestare a conștientizării subiectului social, în acțiunea sa practică asupra obiectivului, relevă modul în care produsele spiritului codetermină funcționarea economiei, a celorlalte sisteme parțiale.

Repetabilitatea relației de determinare de către economie a tipului istoric de societate infirmă pretenția unor sociologi de a nega validitatea ei generală, așa cum face G. Gurvitch care susține că „... primordialitatea ... economicului nu este caracteristică decît tipului capitalist de societate" [9]; după cum infirmă și tentativa care urmărește să înlocuiască ideea marxistă a rolului primordial al economiei în funcționarea unei societăți cu aceea a condiționării tuturor sistemelor sociale parțiale, așa cum procedează R. Aron, deoarece interdependența sistemelor parțialeale unei societăți este determinată de economie. De aceea, enunțul lui R. Aron, după care, „într-o societate orice sector condiționează pe celălalt" [10] nu se poate substitui aceluia privind rolul primordial al economiei în societate, după cum nu-l poate înlocui nici afirmația lui W. Rostow care pretinde că „... ... politica națiunilor și comportamentul general al societăților ... sînt determinate de căutările unui echilibru („între diferitele sectoare ale unei societăți" — n. ns.) și nu sînt un simplu proces de căutare a profitului maxim" [11]. Această formulare denaturează pînă la desfigurare ideea marxistă a rolului determinant al economiei care dealtfel n-a considerat niciodată că comportamentul unei societăți ar fi determinat exclusiv de cauze economice.

Rolul integrator al relației de determinare de către economie a funcționării societății date se vădește în faptul că *reproducerea economiei provoacă și refacerea proceselor celorlalte sisteme parțiale ale societății*, adică a relațiilor de clasă, a hegemoniei clasei dominante și a ideologiei sale. Cît timp economia unei societăți poate funcționa, asigurînd mijloacele și bunurile necesare întreținerii și dezvoltării societății, ea solicită și determină reproducerea proceselor celorlalte sisteme sociale parțiale, tocmai pentru că acțiunea ei este,

[8] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 70.

[9] G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, vol. 1, Paris, P.U.F., 1967, p. 40.

[10] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 185.

[11] W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, p. 225.

într-o măsură sau alta, dependentă de acestea. Prin funcționalitatea economiei trebuie înțeles, în acest caz, chiar și una care, în anumite momente, întîmpină disfuncționalități, fenomene de instabilitate, dar se poate redresa, își poate recăpăta stabilitatea prin relațiile de autoreglare sau prin intervenția reglării politice.

În schimb, o economie care nu se reproduce decît cu mare dificultate, care nu mai satisface nevoile de subzistență și dezvoltare ale societății blochează refacerea societății ca ansamblu. În acest sens trebuie interpretată teza lui Marx că „o formațiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forțele de producție, pentru care ea oferă suficient cîmp liber..."[12].

Cea de-a doua relație integratoare fundamentală care determină reproducerea unei societăți este cea a reglării sau conducerii politice a societății. Reglarea politică are drept funcție specifică aceea a *menținerii echilibrului, a stabilității societății ca ansamblu de relații sociale și a reproducerii acestei stabilități.* Această funcție reglarea politică o realizează prin supravegherea stabilității sistemelor parțiale ale societății și prin combaterea consecințelor nocive pentru echilibrul sistemului global care rezultă din funcționalitatea lor. Reglarea politică este în mod primordial receptivă față de toate disfuncționalitățile și dificultățile care pot periclita stabilitatea politică, exercitarea puterii politice. Astfel, pentru clasa dominantă conducerea politică a societății este pîrghia determinantă prin care intervine, inclusiv în forme violente, în perioadele de criză ale orînduirii pentru reechilibrarea ei. Este semnificativ, în această privință, faptul că în perioada interbelică în numeroase societăți capitaliste europene burghezia recurge la instaurarea fascismului ca mijloc pentru a asigura conservarea și reproducerea sistemului capitalist. Reglarea politică imprimă procesului reproducerii sociale un *caracter finalist-global*, întrucît reprezintă mecanismul autoreglării societății ca ansamblu de relații sociale.

Reglarea politică este indisolubil legată de persistența influenței ideologiei dominante asupra claselor sociale dominate, unul dintre mijloacele, pe lîngă cele economice, de menținere a acestora în orbita clasei hegemonice. De aceea, *refacerea ideologiei dominante într-o societate dată este cea de-a treia relație integratoare determinantă a reproducerii societății.*

Reproducerea socială depinde astfel de convergența funcționării economiei, a reglării politice a societății ca sistem global și de refacerea constantă a influenței ideologiei dominante, ceea ce evidențiază, o dată mai mult, caracterul global al determinismului social, faptul că el este un produs al intersectării tuturor sistemelor sociale parțiale.

Reproducerea societății e posibilă în condițiile orînduirilor bazate pe exploatare, cît timp clasele dominate sînt lipsite în totalitate sau în parte de autonomie politică și ideologică, cît timp aceasta poate fi împiedicată prin violență sau printr-o varietate de mijloace politico-ideologice diversioniste, demagogice etc.

Procesul reproducerii unei societăți nu exclude, așa cum arăta încă Marx, *dezvoltarea ei în anumite limite.* Reproducerea socială constă în refacerea constantă a structurii globale a orînduirii, a caracterului ei invariant, nemodificabil. Se știe, însă, că o societate ca sistem social global nu este formată numai din relații structurale, invariante, ci și din relații nestructurale, ale căror elemente pot varia fără ca refacerea sistemului să fie periclitată.

Întrucît procesul reproducerii sociale este contradictoriu, — el implicînd decalajul între refacerea relațiilor sale invariante și eroziunea unora dintre condițiile și elementele sale —, se produce inerent *o modificare a sistemului* în relatele sale nestructurale, o dezvoltare a lui. *Particularitatea fundamentală a acestui proces de dezvoltare este aceea că el se realizează numai în limitele structurii globale a sistemului, în limitele menținerii invarianței acesteia.*

Posibilitatea dezvoltării unei societăți, limitele ei sînt determinate de economia acesteia, de tipul ei. Orînduirile cu o economie agrară, naturală, cu o pondere scăzută a economiei de marfă s-au dezvoltat în limite restrînse, *reproducerea lor fiind predominant conservativă.* Marx sublinia rezistența deosebită la eroziune a economiei naturale proprie modului de producție asiatic, limitele ei înguste de dezvoltare : „Cu mai multă tenacitate decît oricare, și vreme mai îndelungată, dăinuie, în mod inevitabil, forma asiatică. *Această dăinuire decurge din înseși condițiile ei, și anume din faptul* că individul nu poate să devină independent față de obște, că *volumul producției este menit să asigure doar propria lui întreținere, că agricultura este îmbinată cu meșteșugul etc.*"[13].

În schimb, economia de marfă capitalistă *imprimă reproducerii societății un caracter evolutiv*, face ca dezvoltarea să fie o caracteristică a acestui proces. Situația capitalismului contemporan este revelatoare în acest sens. Astfel, în societatea capitalistă postbelică au apărut numeroase elemente noi comparativ cu aceea din secolul trecut, toate fiind însă circumscrise de relațiile structurale ale

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

[13] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 436.

capitalismului. Aceste elemente noi pot fi identificate în unele componente ale relațiilor economice, în sfera forțelor productive, a funcțiilor statului capitalist, a raportului dintre știință și economie etc. Nici unul dintre aceste elemente noi n-au schimbat relațiile invariante ale capitalismului și anume rolul dominant al relației de capital în economie și al burgheziei în cadrul raporturilor social-politice, caracterul de clasă al statului capitalist ca instrument de conducere a societății, de reproducere a intereselor burgheziei.

Reproducerea unei orînduiri îmbină astfel, în proporții determinate istoric, refacerea structurii sale invariante cu dezvoltarea sa în limitele prescrise de relațiile structurale.

Reproducerea unei societăți are un caracter complex contradictoriu, întrucît, pe de o parte, așa cum am văzut, ea este continuu confruntată cu decalajul dintre invarianța structurii și mobilitatea unor elemente ale procesului refacerii ei, iar pe de altă parte toate sistemele parțiale ale unei societăți, care generează determinismul ei funcțional, sînt contradictorii. Funcționalitatea unui sistem social global constă, în fond, în mobilitatea acestor contradicții profund specifice și cu o mare diversitate de forme de manifestare.

Toate relațiile de determinare socială au o compunere contradictorie, ele reprezentînd interdependența dar și diferența (decalajul) dintre relatele implicate. Este suficient să amintesc că rolul reglator al relațiilor de producție în dialectica modului de producție implică manifestarea unor elemente deosebite, deși articulate, ca proprietate, organizarea și conducerea procesului economic, formele de diviziune a muncii, formele de repartiție etc., în care este inerent un decalaj relativ, ceea ce generează o asincronie relativă.

Faptul că determinismul social nu este unul linear, în care acțiunea unei cauze se stinge în efectul ei, ci unul ce include *acțiunea inversă a elementului determinat asupra celui determinant*, constituie o altă sursă a funcționalității contradictorii a unei societăți. Trebuie remarcat, în pofida unei prejudecăți a gîndirii comune, că această particularitate a funcționalității sociale nu este, în nici un fel, un simptom patologic sau o limită a existenței sociale în anumite împrejurări istorice. Societățile anterioare au dispărut, capitalismul din zilele noastre este în declin istoric nu pentru că aveau o funcționalitate contradictorie, ci deoarece le erau proprii contradicții ce nu puteau fi rezolvate în cadrul structurii lor invariante, *contradicții ireductibile*.

Particularitatea determinismului social de a fi o rețea de relații de conexiune inversă, de a implica autonomia relativă a elementelor determinate, de a se realiza prin acțiunea cu finalitate a forțelor sociale, imprimă un *caracter tendențial* funcționalității, reproducerii sociale, cu desăvîrșire lipsit de automatism.

Caracterul tendențial al determinismului social face ca în procesul reproducției sociale să apară constant disfuncționalități, cu consecințe imediate sau de durată imprevizibile care-l perturbează, întrucît ele pot genera o necesitate economică-socială incompatibilă cu refacerea orînduirii, cu relațiile ei structurale solicitînd transformarea ei. Manifestarea acestei noi necesități economico-sociale reprezintă *direcția de dezvoltare obiectivă a societății date. Funcționalitatea societății va fi determinată în aceste împrejurări de ciocnirea dintre reproducerea socială și cerința obiectivă a transformării ei sau, altfel spus, direcția ei obiectivă de dezvoltare.* Ciocnirea va fi dominată de refacerea orînduirii cît timp relațiile integratoare vor prevala asupra disfuncționalităților și clasa dominantă poate conduce procesul, dar ea va duce la întreruperea reproducției societății în stadiul acumulării contradicțiilor și disfuncționalităților generatoare de tensiune socială, al modificării raportului forțelor social-politice în favoarea acelora interesate în realizarea noii orînduiri sociale.

Procesul reproducerii sociale are de aceea, în fiecare societate, un caracter determinat, profund specific, are posibilități și limite de dezvoltare unice.

Astfel, de pildă, funcționalitatea și procesul reproducerii capitaliste sînt impregnate de cîteva particularități fundamentale care marchează specificitatea capitalismului. Dintre acestea face parte *mobilitatea deosebită a economiei capitaliste*, neîntîlnită pînă atunci, care constă în faptul că *reproducerea ei implică dezvoltarea producției și a forțelor de producție.* Economia capitalistă facilitează în acest fel procesul de reproducere a orînduirii, dar pe de altă parte determină acumularea pe terenul ei a numeroase contradicții și disfuncționalități, provenite din schimbarea rapidă a unor elemente și condiții ale funcționării ei.

O a doua particularitate determinantă a societății capitaliste este *constituirea ei ca sistem mondial pe baza formării unei economii capitaliste mondiale cu două paliere (niveluri) distincte, a economiilor industrializate, dominante și a economiilor periferice, subdezvoltate și subordonate.* Sistemul mondial capitalist cuprinde într-un singur angrenaj toate societățile capitaliste și precapitaliste, pe acestea din urmă subordonîndu-le celor dintîi, cu un mecanism propriu de reproducere ce se răsfrînge în determinismul fiecărei societăți luată aparte care formează o verigă a sistemului mondial.

A treia particularitate care impregnează funcționalitatea și reproducerea societății capitaliste o formează *dezvoltarea*, în cadrul componentelor ei, *a rolului claselor și catego-*

riilor sociale exploatate și dominate, în primul rînd a clasei muncitoare, care nu suferă comparație cu acela îndeplinit de astfel de clase în societățile anterioare. Autonomizarea clasei muncitoare, pe baza conștientizării și organizării sale de clasă, precum și a unor importante categorii sociale mijlocii, dezvoltarea mișcărilor de eliberare națională antiimperialiste sînt simptome ale anvergurii istorice a manifestării acestor popoare, clase și categorii sociale subordonate în cadrul determinismului sistemului mondial capitalist.

Cea de-a patra particularitate a funcționării societății capitaliste este *diversificarea și sporirea rolului codeterminant al culturii spirituale*, a științei, a componentelor ei ideologice. Fără această trăsătură n-ar fi posibilă mobilitatea economiei capitaliste din zilele noastre și nici afirmarea ascendentă a luptei clasei muncitoare și a altor forțe social-politice antimonopoliste și anticapitaliste.

Toate aceste particularități nu au termen de comparație în societățile anterioare și tocmai de aceea caracterizarea proceselor reproducției sociale a capitalismului și a declinului său istoric nu poate fi făcută în temeiul unor analogii cu acele orînduiri. Reproducerea societății capitaliste are rezerve pe care nu le-au avut orînduirile anterioare, dar în același timp particularitățile ei, contradicțiile și disfuncționalitățile sale fac ca timpul istoric de existență să fie mai scurt decît cel al societăților trecute.

Reproducția fiecărei societăți capitaliste luată aparte trebuie studiată prin perspectiva faptului că ea poartă pecetea funcționării sistemului mondial capitalist, a proceselor generate pe acest teren, a convergenței lor cu procesele specifice interne. Întrucît întemeietorii marxismului nu au putut cunoaște această particularitate a determinismului societății capitaliste, unele dintre ideile formulate de ei privind dispariția societății capitaliste și înfăptuirea trecerii spre socialism ca, de pildă, aceea privind începerea procesului în țările cele mai dezvoltate industrial, nu s-au confirmat.

Faptul că reproducția societăților capitaliste luate aparte este determinată în mod primordial de reproducția sistemului mondial capitalist rezultă din aceea că *acest din urmă proces generează gradul de acumulare și accentuare a contradicțiilor economice și sociale din diferite verigi ale sistemului*. Îmbinarea complexului de contradicții cu dezvoltarea luptei clasei muncitoare și a altor forțe sociale antiimperialiste sau anticapitaliste transformă aceste societăți în ceea ce Lenin a numit *verigi slabe ale sistemului mondial capitalist*, în posibile breșe în care reproducția capitalismului să fie întreruptă și să fie puse premisele trecerii la o nouă orînduire socială. *Verigile slabe ale sistemului mondial capitalist sînt acele societăți în care ciocnirea dintre refacerea capitalismului și cerința obiectivă a transformării ei este explozivă.*

Evoluția istorică a capitalismului, care a făcut ca pînă astăzi astfel de verigi slabe ale sistemului mondial capitalist să devină cu precădere societăți cu o dezvoltare industrială medie sau subdezvoltate economic, este dovada rolului predominant al determinismului sistemului mondial în reproducerea fiecărei societăți individuale. Această situație a fost produsă de faptul că funcționarea sistemului mondial capitalist este determinată de reproducerea capitalismului în centrii dezvoltați ai sistemului, în centrii capitalismului monopolist, de ciocnirea de interese dintre acești centri care se realizează prin aruncarea principalelor disfuncționalități și dificultăți asupra societăților subdezvoltate. Se produce, astfel, la acest palier (nivel) al sistemului mondial capitalist o suprapunere a mai multor forme de exploatare și dominare socială care *accentuează forța explozivă a contradicțiilor sociale, radicalizarea mai rapidă a claselor antiimperialiste și anticapitaliste*. Formarea verigilor slabe în palierul subdezvoltat al sistemului mondial capitalist este un rezultat al *dezvoltării inegale care determină* funcționarea sistemului.

Așa se explică faptul că centrii capitalului monopolist au avut rezerve economice și social-politice mai mari pentru reproducerea societății capitaliste decît numeroase societăți cu o dezvoltare medie a capitalismului sau subdezvoltate, că procesul trecerii la socialism a început cu precădere în aceste din urmă orînduiri.

Ar fi greșit, însă, să se considere, pe această bază, că funcționarea sistemului mondial capitalist nu a dus și nu poate să ducă la transformarea unor societăți industrializate în verigi slabe. Acesta a fost, pentru a da un singur exemplu, cazul Germaniei în perioada de după primul război mondial sau în aceea a crizei economice din anii 1929—1933. Netransformarea procesului în unul revoluționar ireversibil s-a datorat limitărilor și inadecvărilor din politica forțelor sociale revoluționare și democratice.

În condițiile contemporane, posibilitățile societăților capitaliste dezvoltate de a-și autoregla echilibrul au tendința să se diminueze ca urmare a disfuncționalităților modelului economiei capitalismului monopolist de stat care se bazează pe proliferarea artificială a consumului, pe risipa crescîndă a materiilor prime și a energiei, pe producerea inflației și a șomajului — efecte ce prin incompatibilitatea lor reciprocă limitează resursele reglatoare ale intervenției statului — , pe adîn-

cirea decalajului dintre palierul capitalismului industrial dezvoltat și al celui în curs de dezvoltare, pe accentuarea contradicțiilor sociale provocate de revoluția științifică și tehnică. Toate aceste disfuncționalități au dus în unele din societățile capitaliste industrializate la instalarea unor forme de dezechilibru a relațiilor structurale ale orînduirii, la perpetuarea lor, la acumularea unor dificultăți variate, economice, sociale și politice, în procesul reproducției capitalismului. În unele dintre aceste societăți se manifestă simptomele unei eroziuni și chiar a unei crize a instituțiilor orînduirii, ce se conjugă cu dezvoltarea rolului clasei muncitoare și a altor forțe sociale înnoitoare în cadrul relațiilor politice.

Faptul că în reproducția capitalismului industrial, — ce dispune astăzi de o uriașă forță productivă, capabilă, în cazul utilizării ei necapitaliste, să elibereze societatea de toate fenomenele inegalității economice și sociale — se refac toate contradicțiile lui ireductibile, care sub imperiul stărilor de dezechilibru riscă să devină distructive pentru civilizația umană, accentuează necesitatea întreruperii procesului.

Experiența secolului nostru relevă că împletirea unei situații sociale conflictuale, de criză a instituțiilor, cu amplificarea și diversificarea acțiunilor claselor și categoriilor sociale interesate într-o schimbare a relațiilor structurale, reprezintă angrenajul care poate întrerupe procesul reproducției societății capitaliste și deschide tranziția spre făurirea orînduirii socialiste.

Un caracter cu totul nou și specific are *reproducția socială în procesul construcției și dezvoltării societății socialiste.*

Reproducția elementelor și relațiilor structurale ale noii orînduiri *este o implicantă a procesului de făurire a lor.* În indisolubilă legătură cu geneza lor, relațiile structurale trebuie totodată refăcute. Ca atare, reproducția noii orînduiri își lărgește aria de manifestare pe măsura constituirii ei, articulării funcționalității sale ca sistem global.

Acesta, este, în toate condițiile, un proces treptat, *de durată*, deoarece geneza fiecărui sistem parțial de relații sociale are un *timp propriu de constituire.* Încă Lenin releva că mijloacele de construcție ale fiecărui domeniu de relații sociale se deosebesc și trebuie să se deosebească în raport cu specificul lui, ceea ce imprimă procesului lor de formare un ritm de materializare și de dezvoltare caracteristic, individualizat. Toate tentativele de a forța acest ritm, de a nu respecta timpul său obiectiv de constituire au dus la apariția unor dificultăți care au întîrziat geneza sistemului social parțial.

Totodată, procesul construirii societății socialiste are caracter treptat, deoarece parcurge mai multe etape (stadii), începînd cu *reorganizarea* elementelor structurale ale societății și pînă la *articularea* și împlinirea lor totală, pînă la realizarea sistemului social global socialist și ulterior la dezvoltarea lui.

La toate acestea trebuie adăugat faptul că, datorită dezvoltării inegale a sistemului mondial capitalist, tranziția spre făurirea societății socialiste a început în numeroase verigi subdezvoltate în care unele dintre premisele noii orînduiri, ce se formează în condițiile capitalismului, erau în stare incipientă. De aceea aceste premise, printre care una fundamentală, cu numeroase implicații sociale, *existența unei economii industrializate cu un înalt grad de socializare,* au trebuit să fie constituite de-a lungul procesului de tranziție. Fără o economie de înaltă productivitate și eficiență, capabilă să satisfacă nevoile societății și ale membrilor ei, să devină una dintre pîrghiile dezalienării umane nu poate fi concepută societatea socialistă. O asemenea economie nu poate fi produsă decît printr-o succesiune de etape.

O altă problemă de mare complexitate și dificultate, care nu poate fi soluționată decît prin *acumulări succesive,* este aceea a asigurării unei interdependențe adecvate între sistemele parțiale ale noii orînduiri.

Aceste particularități ale procesului trecerii la socialism au făcut ca el să se desfășoare inegal, cu înaintări dar și cu rămîneri în urmă, care i-au imprimat un caracter complex contradictoriu.

Iată de ce, ideea încetățenită o perioadă lungă de timp după care societatea socialistă s-ar constitui ca sistem integral într-o singură etapă, aceea a trecerii de la capitalism la socialism, s-a dovedit falsă. Ea scăpa din vedere atît faptul că construirea socialismului a început în cele mai multe țări subdezvoltate din punct de vedere economic industrial, cît și faptul că într-o primă etapă a procesului de tranziție nu pot fi edificate, inclusiv în societăți economice avansate, decît premisele noii orînduiri, elemente ale relațiilor ei structurale. Or, construirea socialismului are în vedere nu numai geneza acestor elemente, ci făurirea societății ca sistem global, cu o funcționalitate specifică, distinctă de aceea a capitalismului, ceea ce implică realizarea integrală a sistemelor ei parțiale de relații sociale.

În acest sens, Programul Partidului Comunist Român relevă că procesul construirii socialismului a parcurs în țara noastră mai multe etape, cea actuală fiind *etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* al cărei *scop strategic principal* este *realizarea integrală a sistemului global socialist.* Parti-

cularitatea fundamentală a etapei rezultă din faptul că *relațiile structurale* ale societății românești au *caracter socialist*, ceea ce determină caracterul ireversibil al victoriei socialismului, ca și din faptul că unele din trăsăturile definitorii ale noii orînduiri sînt încă în formare. Menținerea încă a unor urmări ale subdezvoltării de la care a început procesul trecerii la socialism, a unor decalaje față de economia unor societăți socialiste și capitaliste avansate industrial explică această situație. „Se știe — sublinia secretarul general al Partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — că atunci cînd România a trecut la construirea socialismului era o țară slab dezvoltată. Am obținut succese remarcabile în toate domeniile de activitate, am lichidat situația slabei dezvoltări pe care am moștenit-o, am construit o economie socialistă unitară, dar aceasta nu înseamnă că România a lichidat decalajul ce o mai desparte de țările dezvoltate din punct de vedere economic. Este adevărat, din punct de vedere al orînduirii sociale sîntem în rîndul țărilor celor mai avansate, dar continuăm încă să fim cu mult în urmă din punctul de vedere al dezvoltării economice"[14]. Situația României se oglindește în faptul că ea este o *țară socialistă în curs de dezvoltare*, că făurirea integrală a socialismului implică, așa cum arată Programul partidului, *saltul la treapta de țară socialistă dezvoltată*, adică: „Egalizarea nivelului de dezvoltare a țării noastre cu cel al țărilor socialiste avansate din punct de vedere economic, apropierea României de țările industriale dezvoltate ale lumii"[15].

Saltul la treapta de societate socialistă multilateral dezvoltată presupune, în stadiul actual, nu numai progresul economiei, ci dezvoltarea tuturor sistemelor sociale parțiale care să asigure o funcționare adecvată, dezalienantă și umanizată a societății în totalitatea ei, să determine manifestarea superiorității sale integrale asupra capitalismului. De aici rezultă un al doilea obiectiv strategic al etapei, cel la *dezvoltării tuturor sistemelor ei parțiale*.

Concepția Partidului Comunist Român despre făurirea societății socialiste se delimitează, astfel, de o teză cu caracter economist, mult influentă în trecut, care reducea tranziția spre socialism la un proces al construcției economice și, în cadrul lui, la procesul industrializării socialiste; această teză subaprecia însemnătatea de prim ordin a rolului reglator al relațiilor de producție socialiste, a perfecționării lor, ca și importanța edificării relațiilor democrației socialiste în geneza generală a noii orînduiri.

Programul partidului nostru caracterizează actuala etapă strategică prin multitudinea obiectivelor vizînd dezvoltarea extensivă și intensivă a economiei, asimilarea revoluției științifico-tehnice, amplificarea rolului învățămîntului, lărgirea și perfecționarea democrației socialiste, a formelor democrației participative în mod special, dezvoltarea în continuare a conștiinței socialiste și a influenței ei în funcționalitatea relațiilor sociale.

Din toate acestea rezultă că și în condițiile făuririi noii orînduiri, a socialismului și comunismului, fizionomia reproducției sociale este un proces de convergență între funcționarea și dezvoltarea economiei, a relațiilor politice socialiste și a influenței culturii și conștiinței socialiste.

De asemenea, procesul reproducției sociale are și în noua societate socialistă în curs de înfăptuire, așa cum am mai menționat, un caracter contradictoriu complex.

Problema este de a cunoaște contradicțiile care apar în procesul făuririi societății socialiste, specificul lor, modul lor de articulare în sistemul social parțial și în cel global, pentru a putea acționa pe această bază în direcția rezolvării lor cu mijloace economice și social-politice adecvate. Aceasta este și rațiunea pentru care Programul Partidului Comunist Român consideră cu deplin temei cunoașterea contradicțiilor sociale ca un criteriu central al elaborării unei politici realiste și eficiente, al înfăptuirii unei conduceri științifice a societății.

Funcționarea spontană a contradicțiilor în socialism poate duce la fenomene de dezechilibru. Experiența de peste o jumătate de secol de construire a socialismului infirmă ideea că noua orînduire este eliberată automat de orice stare de dezechilibru. Ea arată, dimpotrivă, că apariția unor astfel de stări sociale a fost frecvent provocată de modul de tratare practică a contradicțiilor sociale, de conceperea eronată a acțiunii social-politice de rezolvare a lor.

O particularitate esențială a reproducerii noii orînduiri este aceea că ea *poate fi un proces cu finalitate fundamentală cognitiv, un proces stăpînit de instituțiile societății, fapt care permite micșorarea ariei de manifestare a unor fenomene spontane*. De aici rezultă importanța

[14] Nicolae Ceaușescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani și în perspectivă, la perfecționarea conducerii planificate a societății și dezvoltarea democrației socialiste, la creșterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului și comunismului, la activitatea internațională a partidului și statului*, în vol. *Conferința națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 69.

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 70.

deosebită a acțiunii instituțiilor politice socialiste în funcționarea echilibrată și în reproducerea relațiilor socialiste, în dezvoltarea lor, importanța deosebită a rolului conducător al partidului ca instrument al cunoașterii, echilibrării și rezolvării contradicțiilor sociale, al înlăturării consecințelor lor alienante.

În concluzie, se poate afirma că *procesul reproducției sociale în diferitele stadii ale construcției societății socialiste este, implicit, cel al înaintării și dezvoltării noii orînduiri*, ceea ce conferă procesului semnificația sa istorică deosebită. Dacă reproducția capitalismului se înscrie în zilele noastre, — firește, nu automat și brusc, simultan și ireversibil în toate verigile sistemului mondial — , în procesul declinului istoric al orînduirii, reproducția socială în făurirea socialismului se impune ca un proces al afirmării ascendenței sale istorice, al dezvoltării sale progresive, desigur nu în mod spontan și automat, fără învingerea unor dificultăți și erori, ci printr-un proces treptat și îndelungat. Menținerea tendinței dezvoltării progresive a procesului, asigurarea constantă a materializării ei într-un larg spațiu social este problema principală a prezentului și viitorului nostru.

RAPORTUL DINTRE CLASE ȘI NAȚIUNI ȘI UNELE OPTICI DEFORMANTE

DE

ELENA FLOREA

Așa cum arată experiența istorică, ceea ce unii teoreticieni numesc ,,faptul național" este multilateral legat și influențat de schimbările petrecute în structura de clasă a societății, de rolul claselor conducătoare și de acțiunea celorlalte grupuri și forțe sociale. Elucidarea *raportului dintre clase și națiuni*, analiza formelor sale concrete de manifestare în diferite împrejurări istorice, precum și în contextul epocii noastre este o preocupare constantă a gîndirii social-politice contemporane. Ne vom opri, în continuare, asupra unora din tezele și punctele de vedere nemarxiste cele mai recente referitoare la această problemă, caracterizate în general prin negarea directă sau indirectă a rolului claselor sociale în lumea contemporană, în viața națiunilor.

1. DE LA CLASE ȘI NAȚIUNI LA „COMUNITĂȚI GLOBALE"

În ceea ce privește tendințele majore ale evoluției societății contemporane, numeroși teoreticieni nemarxiști occidentali susțin că ele converg spre depășirea vechii structuri bazate pe clase și națiuni și afirmarea unor structuri moderne bazate pe ,,formațiuni globale" cu caracter supranațional și suprastatal.

Teoria holistă apreciază că lumea se prezintă astăzi ca un ,,sistem global" ale cărui elemente intrinsece, interdependente nu ar mai fi *națiunile*, ci entități mult mai largi — *zonele* sau *regiunile*, ,,corelate, dar distincte" [1]. Integrarea acestora ar determina schimbarea modului de existență comunitară a umanității. Încercînd să evalueze această schimbare, holiștii exclud națiunea din structura modelului propus și nu țin seama de progresele revoluționare care angajează în prezent forțe sociale fundamentale ale societății. Dar orice încercare de modelare a lumii contemporane, oricît de riguros, de ,,științific", de matematizat ar fi modelul, nu poate da un răspuns adecvat problemelor majore cu care se confruntă astăzi omenirea, cît timp face abstracție de *structura națională* a lumii și de *structura ei socială, de clasă, politică*. Apelul mobilizator al holiștilor la ,,soluția democratizării vieții internaționale" rămîne fără fundament dacă această soluție nu este corelată cu tipurile de societăți existente — și, în acest cadru, cu structurile de clasă — , dacă nu recunoaște realitatea necesară și legică a națiunii care este și va fi, pentru o îndelungată etapă istorică, subiect al vieții internaționale și cadrul necesar al progresului și dezvoltării popoarelor.

Susținătorii *tranzienței* și ai civilizației efemere, încercînd să evalueze dimensiunile

---

[1] Mihajlo Mesarović, Eduard Pestel, *Omenirea la răspîntie. Al doilea raport către Clubul de la Roma*, București, Edit. politică, 1975, cap. 11.

progresului tehnic și tehnologic în viitor, apreciază că acest ,,imens progres se prăvălește peste capetele noastre" și ,,lovește nu numai industriile, ci și națiunile" [2]. Lumea de azi, dar mai ales cea de mîine, ar fi o lume a ,,civilizației efemere", a discontinuității, a superfluului, a producției bunurilor pentru o singură folosință. Dacă generațiile anterioare au creat o civilizație durabilă — ,,de la catedrale pînă la tabla pe care scrie școlarul" — generațiile actuale și mai ales cele viitoare ar fi antrenate în crearea unei ,,civilizații a efemerului" pentru că ,,sistemul ... de producție accelerată comportă un corolar legic — legea dispariției accelerate" [3].

Deși am fost impregnați de *continuumul istoric*, susțin tranzientiștii și efemeriștii, sîntem și mai ales vom fi, în tot mai mare măsură, pătrunși de *discontinuumul istoric*, de ,,ruperea legăturilor", de instabilitate și de o existență părelnică. De aceea, conchid ei, în măsura în care putem prospecta viitorul, în lumea de mîine nu va exista ,,o istorie, ci istorii", ,,diverse, disparate, antitetice" [4]. Viitorul către care ne îndreptăm, apreciază Sterling [5] va elimina civilizația clasică și tot ceea ce ține de ea: națiunile, independența și suveranitatea, care ar fi incompatibile cu dezvoltarea, clasele și lupta de clasă, revoluțiile social-politice etc.

O reconsiderare critică a acestor puncte de vedere, pe baza confruntării lor cu realitatea, relevă că ele se înalță pe grave erori, contrapunînd interdependența, independenței, ignorînd faptul că progresul este creat de oameni, de colectivități, de națiuni și, de aceea, stă în putința creatorilor de progres să facă din ei o binefacere, cu condiția înlăturării orînduirii bazate pe exploatarea capitalistă, în care clasele conducătoare, în goana după cîștig, folosesc progresul pentru asigurarea profitului maxim însușit de o infimă minoritate. Acești teoreticieni refuză să vadă că *națiunile*, în calitatea lor de *creatoare de progres*, au și capacitatea de a-și elabora, prin eforturi proprii și comune, mijloacele necesare difuzării lui, precum și modalitățile prin care pot beneficia de el într-o măsură maximă și prin care-l pot apăra la scară națională și internațională. Aceasta, însă, cu condiția schimbării acelor relații sociale care devin o cătușă în calea progresului general, căci nici un fel de progres — social, tehnologic, cultural ș.a. — nu acționează în mod direct asupra vieții sociale, ci prin intermediul forțelor sociale, de clasă, politice și naționale. Fiecare națiune asimilează progresul în mod propriu, caută soluții, în funcție de condițiile și particularitățile specifice, fără a-și distruge identitatea; aceasta și explică imposibilitatea existenței unui singur ,,model" sau a unei singure experiențe, fiecare popor participînd — într-un mod specific lui — la fluxul comun, general și universal al dezvoltării. Națiunile sînt modul de a fi și de a se organiza al oamenilor moderni, de a conviețui, de a-și uni și conjuga forțele, de a coopera și interacționa, de a trăi ca o colectivitate unită, sudată prin comunitatea de limbă, de teritoriu, de viață economică, de cultură, de conștiință, de viață politică ș.a. De aceea, națiunile nu pot fi complet rupte și izolate de clasele sociale, nu pot fi concepute static, fără evoluție și istorie, și nici ca ,,existențe efemere" sau ca așa-zise realități ,,perimate", desuete, fără puterea de a acționa și influența mersul dezvoltării sociale.

Realizările contemporane arată că lumea nu a abdicat de la ,,politica permanenței", iar adepții acestei politici nu sînt numai națiunile care au cunoscut sărăcia și subdezvoltarea, cum apreciază unii teoreticieni la care ne-am referit, ci și cele bogate și ,,hiperindustrializate". Toate națiunile — vechi și noi, tinere și ,,clasice", formate sau în curs de formare, dezvoltate sau în curs de dezvoltare, mari și mici — doresc cît mai puțină instabilitate, eliminarea oricăror opresiuni și militează pentru aceste țeluri, în fruntea lor situîndu-se națiunile socialiste, cele care și-au cucerit recent independența, toate popoarele iubitoare de pace.

Firește că națiunile își ,,sfarmă lanțurile", dar lanțurile subdezvoltării, ale subcivilizației și inculturii. Calea nu este cea pe care o văd adepții supranaționalității, ai tranzienței și ai civilizației efemere, ai tehnocratismului și ai mondialismului, ci aceea pe care o parte importantă a lumii o urmează — *transformarea revoluționară a societății* prin acțiunea clasei muncitoare și a celorlalte categorii de oameni ai muncii, a forțelor democratice și progresiste. Acesta este conținutul cel mai semnificativ al raportului dintre clase și națiuni.

Alți teoreticieni — adepți ai *etnismului protestatar* și ai *regionalismului* — pornesc de la existența etniilor și a unor relații etnice tensive și conflictuale în cadrul unor state pentru a susține teza dezagregării națiunii și incompatibilității ei cu timpurile noastre, încercînd să demonstreze că mișcările și *conflictele etnice* nu au nici o legătură cu contra-

---

[2] Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973, p. 22.

[3] Bertrand de Jouvenel, *La civilisation de l'éphémère*, în ,,Futuribile", nr. 1—2, 1975, p. 6—7.

[4] Jacques Durand, *Prospective, discontinuité et instabilité*, în ,,Futuribile", nr. 4, 1975, p. 400.

[5] Vezi în acest sens, Edwin Glaser, *Ambalaj nou pentru vechea teorie ,,a statului mondial"*, în ,,Era socialistă", nr. 6, 1976, p. 55.

dicţiile antagonice dintre clase şi nu sînt, în esenţa lor, *conflicte de clasă*.

Promotorii acestei concepţii aduc un reproş întemeiat literaturii consacrate „construcţiei naţiunii" (*Nation-building*) pentru faptul că diminuează, „dacă nu chiar ignoră complet problemele legate de diversitatea etnică" [6]. Statele contemporane, arată ei, sînt eterogene din punct de vedere etnic, fapt care face ca, între „loialitatea faţă de grupul etnic" şi „loialitatea faţă de stat", să nu existe o identificare şi o coincidenţă deplină. Dovadă în acest sens ar sta situaţia dintr-o serie de ţări unde neconcordanţa ar fi chiar antagonică.

Pe de altă parte, ei consideră că în prezent putem vorbi despre o „afirmare pregnantă a conştiinţei etnice", chiar şi în Europa occidentală, zona cea mai avansată economic şi industrial din întregul continent. Din punctul de vedere al teoreticienilor menţionaţi, „cel mai concludent exemplu" în acest sens l-ar constitui Franţa, care se confruntă de cîţiva ani, în special din 1968, anul „încleştărilor sociale", cu o puternică *mişcare regionalistă*, avînd un pregnant caracter etnic [7]. Într-o situaţie asemănătoare însă s-ar afla şi alte ţări din Europa occidentală — Spania, Elveţia, Anglia, Belgia ş.a. — caracterizate prin *diversitatea structurii naţionale a populaţiei*, motivată din punct de vedere istoric.

Toate acestea ar demonstra — apreciază partizanii regionalismului şi ai etnismului protestatar — că astăzi conştiinţa şi conflictele interetnice au un caracter militant, atît în statele avansate, cît şi în cele mai puţin avansate, progresul tehnic şi economic neconducînd, după opinia lor, la unitate etnică şi naţională, la afirmarea naţiunii, ci, dimpotrivă, la diversitate, la „depăşirea naţiunii" şi la înlocuirea ei cu o nouă formă, *regiunea* [8].

Pentru adepţii teoriei etnismului protestatar şi ai regionalismului cauzele mişcărilor şi conflictelor etnice care au loc astăzi în lume trebuie căutate nu în realităţile obiective din ţările respective, nu în contradicţiile sociale şi nici în situaţia claselor şi a tuturor grupurilor de oameni ai muncii, indiferent de apartenenţa lor etnică, nu în situaţia lor economică, politică şi culturală ci, pur şi simplu, în ceea ce ei numesc „identitate etnică" şi „conştiinţa de sine" reactivate, în prezent, după o mai îndelungată perioadă de mocnire.

Fără îndoială, identitatea etnică şi conştiinţa de sine sînt factori demni de luat în seamă în orice mişcare socială şi naţională. În prezent, ca şi în trecut, conştiinţa de sine, conştiinţa naţională şi patriotică contribuie la accelerarea procesului de *consolidare naţională* şi de dobîndire a independenţei. Dar, dincolo de aceste elemente de factură spirituală, există un întreg complex de factori care acţionează în conjuncţie cu conştiinţe şi sentimentele naţionale: clasele sociale, forţele politice, factorul economic, particularităţile etnice, contextul internaţional etc.

Desigur, nu poate fi pusă la îndoială realitatea că există astăzi în lume mişcări şi conflicte etnice şi că ele au crescut în ultimul deceniu, în raport cu deceniile anterioare [9]. Care sînt însă cauzele reale ale acestor conflicte?

Evident, nu poate fi vorba întotdeauna şi peste tot de conflictul dintre forţa asimilatoare a statului-naţiune şi acuitatea conştiinţei etnice; naţiunea nu poate fi considerată întotdeauna şi peste tot ca fiind prea largă şi artificială în efortul ei de a unifica o întreagă „constelaţie de etnii".

Au existat, fără îndoială, şi situaţii istorice specifice în care formarea şi afirmarea naţiunii au fost însoţite de un proces asimilaţionist. Cu totul altfel s-au petrecut lucrurile în cazul popoarelor subjugate care s-au constituit ca naţiune modernă pe baza luptei îndelungate pentru realizarea unirii naţional-statale şi pentru dobîndirea independenţei.

De aceea putem afirma că naţiunea, aşa cum atestă întreaga evoluţie a popoarelor europene, este un tip de comunitate ce a rezultat de-a lungul unui întreg proces istoric, pe parcursul căruia s-a format treptat, în condiţii specifice de la popor la popor şi de la o etapă istorică la alta, *conştiinţa identităţii naţionale*, conştiinţa de sine, conştiinţa naţională ca atare, precum şi unitatea naţională, coeziunea internă a naţiunii însăşi.

Mişcările etnice separatiste la care se referă teoreticienii citaţi se cuvin judecate în funcţie de contextul concret în care ele au loc şi de cauzele care le generează. Unele sînt determinate de politica de asimilare forţată dusă de unele state, altele de faptul că, prin stat, tinde să-şi asigure dominaţia şi supremaţia numai unul din grupurile etnice importante cuprinse între graniţele politice respective, după cum nu puţine la număr sînt cele declanşate ca urmare a inegalităţii dezvoltării economice şi social-culturale interne.

---

[6] Walker Connor, *Nation-building or Nation-distroying?*, în „World Politics", vol. XXIV, nr. 3, aprilie 1972, p. 15.

[7] *Ibidem*.

[8] Etienne de Saint Laurent, *Pour une idéologie régionaliste révolutionnaire*, în „Les temps modernes", nr. 324—325—326, august—septembrie 1973, p. 435.

[9] Vezi René Carrère, Pierre Valat-Marie, *La violence mondiale en 1973* (comparaison avec 1968—1972). Recherche avec ordinateur, în „Etudes polémologiques", 1974, nr. 13, p. 69.

Mișcările etnice și regionaliste observate în ultimii ani în unele țări capitaliste dezvoltate s-au produs nu din pricina afirmării „conștiinței identității etnice fundamentale", cum susțin autorii menționați, ci datorită dezvoltării capitaliste extrem de inegale a națiunilor și statelor naționale occidentale, precum și datorită crizei de care este zguduit întregul sistem capitalist contemporan. Unele regiuni și zone din cuprinsul teritoriului statelor respective s-au hiperdezvoltat sub toate aspectele, în timp ce alte regiuni au rămas în urmă, într-un stadiu de subdezvoltare, cum este cazul Țării bascilor, Québécului, Walles, Scoției, Flandrei și Walloniei etc. Populația din sudul Franței intră în mișcarea regionalistă, împotriva megalopolisului parizian, nu pentru că nu s-ar considera parte din națiunea franceză, ci întrucît zona respectivă este cu mult rămasă în urmă în ce privește dezvoltarea economică și social-culturală, fapt care se răsfrînge asupra stratificării sociale și asupra nivelului de trai al populației respective. Sau, în cazul bretonilor, atitudinea lor protestatară este legată de faptul că, „începînd din 1958, politica de concentrare industrială și agricolă, ofensiva monopolurilor de a pătrunde în toate sectoarele economice a fost viu resimțită în această regiune unde agricultura familială a constituit și constituie încă coloana vertebrală a economiei"[10]. Dar nu numai bretonii sau provensalii sînt afectați de subdezvoltare și de criză ci, așa cum remarcă unii economiști, sociologi și politologi[11], întreaga „periferie a domeniului etnic". Tocmai de aceea comuniștii francezi consideră, pe bună dreptate, că trebuie să se pronunțe „contra tendinței care constă în a reduce revendicarea regională doar la revendicarea culturală"[12]. Este vorba de a promova și apăra interesele economice ale maselor largi muncitoare, indiferent de apartenența etnică și națională, de unirea lor în lupta comună pentru dezvoltare economică, socială și culturală.

La fel se pune problema și în cazul Canadei. „Mișcarea independentistă din Québéc" — cum este denumită în presa occidentală — militează pentru autonomia provinciei și chiar pentru ieșirea ei din federație deoarece se confruntă cu serioase probleme economice rezultate din nivelul scăzut de dezvoltare a acestei regiuni în raport cu restul țării. Deși Canada ocupă locul al doilea după S.U.A. în ceea ce privește nivelul de viață și cu toate că, alături de Elveția și Belgia, este apreciată ca „un experiment plin de succes sub raportul coabitării" etnice, comunitatea de limbă franceză este subdezvoltată economic și social.

De asemenea, în Marea Britanie, subdezvoltarea afectează profund viața scoțienilor și galezilor. „În Scoția și Țara Galilor, scrie J. Woods, speranțele naționale ale poporului sînt sfidate zilnic, economia lor este silită să decadă, iar cultura lor națională este neglijată. Resursele lor sînt înstrăinate spre beneficiul marilor monopoluri britanice, care găsesc că este mai avantajos să investească și să amplaseze întreprinderile lor în părțile de sud-est ale Marii Britanii, ținuturi mai bogate. Scoția și Țara Galilor sînt deosebit de puternic afectate de șomaj. Vechile lor industrii sînt în permanență amenințate cu închiderea. Muncitorii calificați și mulți tineri se văd siliți să emigreze în Anglia în căutare de lucru"[13].

Aceste situații evidențiază faptul că dezvoltarea capitalistă internă extrem de inegală pe ansamblul teritoriului unui stat cu o structură multietnică, precum și politica guvernamentală de ieșire din criză pe seama maselor muncitoare afectează situația întregii populații și, prin efectele sale, generează mișcări sociale care poartă și coordonate etnice. *Aceste mișcări au însă un profund caracter de clasă.* Ele exprimă revendicările oamenilor muncii, ale maselor largi populare pentru îmbunătățirea situației lor economice și culturale, pentru dezvoltare și progres.

Aceste mișcări se pronunță pentru o mai mare autonomie, împotriva centralismului excesiv, pentru o largă participare la luarea deciziilor fundamentale care privesc destinul colectivităților respective.

Lupta împotriva centralismului statal-birocratic de tip capitalist, ca și împotriva supremației puterii private, nu înseamnă însă renunțarea la cadrul național de dezvoltare și nici lichidarea unității naționale. Așa cum remarca pe bună dreptate Jacques Chirac[14], una este descentralizarea excesivă și îmbunătățirea structurilor administrative și altceva este unitatea națională și politico-statală a țării.

Națiunea și unitatea națională sînt condiții vitale ale progresului și dezvoltării țării, cadrul necesar în care este posibilă soluționarea tuturor problemelor, inclusiv a celor etnice. Dacă soluțiile la care s-a recurs în diferitele state capitaliste s-au dovedit limitate, nesatisfăcătoare, explicația nu trebuie căutată în pretinsa inaptitudine a națiunii de a oferi condiții optime pentru cerințele membri-

[10] Louis le Roux, *Régions. Les communistes et les problèmes bretons*, în „Cahiers du communisme", nr. 4, aprilie 1974, p. 72.

[11] Vezi în acest sens, „Le Monde Diplomatique", nr. 205, aprilie 1971.

[12] Louis Le Roux, *op. cit.*, p. 79.

[13] Jack Woods, *E timpul să schimbăm cursul*, București, Edit. politică, 1975, p. 39.

[14] Vezi, „Le Monde", nr. 9527, 9 septembrie 1975, p. 7.

lor ei, ci în politica de apărare și promovare a intereselor marelui capital, în însăși esența întregului sistem bazat pe exploatare din cadrul țărilor în cauză.

Prin urmare, soluția radicală a problemei naționale și a mișcărilor etnice nu rezidă nici numai în îmbunătățirea mecanismului alocării investițiilor pentru dezvoltarea economică în plan regional, în ,,a ști dacă x miliarde pentru consum, y miliarde pentru investiții, z miliarde pentru echipamente merită o virgulă în plus sau în minus" [15]; nu se reduce nici la realizarea unei relative descentralizări și a unei limitări a ,,omnipotenței statului", pentru a salva unitatea națională, ,,prin armonie și nu prin constrîngere" [16], cum apreciază J. F. Revel, de pildă; soluția nu rezidă nici în crearea ,,condiției psihologice" care să permită ca fiecare cetățean să se simtă ,,participant la luarea deciziilor" și să știe cui să se adreseze. *Rezolvarea constă în lichidarea inegalităților sociale și economice în realizarea aspirațiilor maselor spre propășire și prosperitate*, în înlăturarea situației în care se găsesc păturile largi de oameni ai muncii de a fi în afara puterii, spectatori în luarea deciziilor; în ultimă instanță, *soluția constă* — așa cum apreciază partidele comuniste din țările respective — *în cucerirea puterii de către clasa muncitoare și aliații ei*, înlăturarea actualului sistem social-economic și politic bazat pe exploatare și construirea unei societăți a dreptății și a democrației, a afirmării plenare a națiunii. De aceea lupta de eliberare națională este, în același timp, și o luptă de eliberare socială, ,,*împletirea dintre mișcarea de emancipare națională și cea socială este o caracteristică legică a evoluției istorice a tuturor popoarelor subjugate în epoca modernă și contemporană*. Caracterul legic al acestei împletiri rezultă din rolul națiunii și al luptei de clasă ca forțe motrice ale progresului social" [17]. Fără a confunda aceste forțe, dar și fără a le izola sau contrapune, orice mișcare de eliberare națională a fost și este, în același timp, așa cum subliniază pe bună dreptate sociologul francez Alain Touraine, ,,o mișcare de clasă, o mișcare anticapitalistă, opusă dominației străine și o mișcare îndreptată spre integrarea și modernizarea națională" [18]. Aceasta presupune o largă mobilizare a diverselor clase și pături sociale, — de la proletariat, țărănime, pînă la burghezia națională. Însă interesele lor de clasă, fiind diferite, generează poziții și atitudini deosebite față de problemele de ordin național și social. În anumite condiții, acestea pot evolua spre tensiuni sau conflicte interne, pe terenul evoluției raporturilor sociale și politice dintre ele.

Împletirea luptei de eliberare cu cea națională este o caracteristică esențială și a istoriei poporului nostru, apreciată de Partidul Comunist Român ca ,,istoria unor necontenite lupte de clasă, a bătăliilor purtate de masele populare pentru libertate și dreptate socială, pentru apărarea ființei naționale și neatîrnare, pentru progres și civilizație" [19]. Acest fapt și-a pus amprenta nu numai asupra istoriei poporului și a națiunii noastre, dar și asupra conținutului problemei naționale din țara noastră în diverse etape istorice, ca și asupra modalității în care ea a fost soluționată în condițiile socialismului.

Experiența țării noastre și, într-un plan mai larg, întreaga experiență istorică a luptei de eliberare națională a popoarelor de sub dominația vechilor imperii din Europa și de sub jugul colonial, demonstrează pregnant legătura intimă și multilaterală între națiune și clasele sociale, între lupta națională și lupta de clasă.

2. CU PRIVIRE LA AȘA-ZISA ,,SOCIETATE TRIBALĂ", FĂRĂ CLASE

În general, ,,ideologia tribalistă" și toate teoriile ,,pluraliste" etc. încearcă să explice complexitatea raporturilor etnico-tribale din ,,lumea a treia" în afara claselor și relațiilor sociale.

Unii apreciază, de pildă, că statele africane se confruntă nu cu conflicte propriuzis sociale, ci cu serioase conflicte etnico-tribale, datorită faptului că ele, ne parcurgînd un proces evolutiv îndelungat axat pe succesiunea istorică a diferitelor tipuri de societăți, nu au avut ,,răgazul istoric" de a trece prin ,,faza societății cu clase". De aceea, se consideră că viața lor socială ar trebui definită în termeni etnici sau rasiali, mai degrabă decît în termeni de clasă. Datorită aceleiași lipse a ,,răgazului istoric", națiunile care se constituie în această parte a lumii ar fi ,,fragile", ,,artificiale" și ,,ilegitime" deoarece ,,identitatea națională care trebuie să se afirme în contextul inter-etatic este de achiziție recentă pentru multe dintre ele (în contrast cu « vechile state ») și este adesea definită într-un cadru teritorial artificial (frontierele

[15] Jean-Jaques Servan-Schreiber, *L'Appel du pouvoir régional*, în ,,L'Expres" nr. 1262, 15—21 sept. 1975, p. 24.

[16] Jean-François Revel, *La région et l'unité nationale*, în ,,L'Express" nr. 1264, 25 septembrie—5 octombrie 1975, p. 27.

[17] Ion Florea, *Unitatea dialectică dintre libertatea socială, națională și individuală*, în ,,Revista de filozofie", nr. 2, 1975, p. 153.

[18] Alain Touraine, *Mouvements sociaux et idéologies dans les sociétés dépendantes*, în ,,Revue Tiers Monde", nr. 5, 1974, p. 224.

[19] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 620.

unui mare număr dintre aceste state au rezultat din decupajele survenite din accidentele unei istorii recente, istorie în care aceste state au fost mai mult obiecte decît subiecte)" [20]. Drept urmare, se apreciază că, așa cum în planul vieții naționale a popoarelor respective n-ar fi vorba despre națiuni propriu-zise, ci despre o copiere a Occidentului, tot la fel, în planul vieții sociale, nu am avea a face cu o structură de clasă și cu luptă de clasă, ci cu o structură etnico-tribală și cu lupta între triburi pentru poziții dominante.

Fără îndoială, în cadrul statelor avute în vedere, societatea se caracterizează printr-o *structură etnico-tribală*, care determină specificul și particularitatea procesului de constituire a popoarelor respective ca națiuni. Viața socială a unora dintre aceste țări este, într-adevăr, marcată în ultimii ani de lupta unor triburi și grupuri etnice pentru poziții dominante în viața economică și politică. Pot fi constatate, de asemenea, diferite manifestări tensive și conflictuale intertribale și sub forma afirmării vanitoase a superiorității etnice, a etnocentrismului și etnocrației, a acaparării mijloacelor moderne ale dezvoltării economice, sociale și culturale etc. [21]. Nu mai puțin importante sînt și acele situații caracterizate drept „colonialism intern" manifestat în discriminări, presiuni și oprimarea unor grupuri etnice sau sociale de către alte asemenea grupuri supraordonate, în interiorul uneia și aceleiași țări.

Toate aceste conflicte nu sînt însă „pur etnice"; ele au și un pregnant conținut de clasă. Lupta unor triburi pentru poziții dominante în viața economică și politică este axată pe lupta claselor sau grupurilor sociale din cadrul triburilor respective, pentru a pune mîna pe putere și pentru supremație în viața economică. Cele mai multe dintre aceste state au zone și regiuni mai dezvoltate economic în care s-au putut forma diferite categorii sociale (muncitori, meseriași, comercianți etc.), inclusiv o burghezie în dezvoltare care tinde să-și asigure o situație dominantă în viața economică și în stat, precum și zone subdezvoltate sau chiar foarte înapoiate, unde populația trăiește după sistemul triburilor migratoare sau după cel al primitivismului egalitar. Geografic, în unele țări africane se constată tendința de dominare a triburilor situate în regiunile de coastă — dezvoltate sub influența drumurilor comerciale și a instituțiilor europene din timpul colonialismului — asupra triburilor din interior; sau, pe celelalte coordonate, a triburilor din zona nordică — dezvoltată economic, mai ales sub aspectul industriei extractive — asupra celor din zona sudică, rămase la nivelul agriculturii primitive. În unele cazuri, deosebirile între nivelele de dezvoltare în interiorul țării sînt atît de mari, încît unele zone sînt chiar hiperdezvoltate, fapt pentru care unii teoreticieni le denumesc adevărate „enclave imperialiste". Pe acest fond, în măsura în care majoritatea statelor africane sînt multietnice, decalajele economice interne nu constituie în sine doar o problemă pur economică, ci și una etnică, deoarece în aproape toate aceste țări deosebirile economice coincid cu cele etnico-tribale. În aceste condiții, inegalitățile și contradicțiile economice determină implicit ascuțirea tensiunilor și conflictelor etnice-tribale. Cum remarcă N. Pospelova, „adesea *aceste deosebiri economice zonale se manifestă sub forma contradicțiilor tribale; în același timp, contradicțiile tribale iau forma contradicțiilor regionale*" [22].

De aceea, rezolvarea problemelor etnice și tribale cu care se confruntă statele menționate și necesitatea dezvoltării economiei naționale, a lichidării decalajelor și a ridicării zonelor înapoiate sînt sarcini majore care se cer soluționate concomitent, unele în strînsă legătură cu celelalte.

Totodată, apare clar că nu există un tribalism pur, fără un fundament economic și fără un substrat de clasă, după cum nu poate fi explicată lupta de clasă din aceste țări și contradicțiile sociale în afara luptei etnico-tribale și a contradicțiilor naționale specifice statelor respective.

Rezolvarea acestor probleme are o puternică condiționare de clasă nu numai sub aspectul raporturilor de clasă ce se stabilesc în plan intern, ci și în sfera vieții internaționale. Pătrunderea societăților multinaționale în țările recent eliberate constituie un pericol grav pentru independența și suveranitatea lor națională și ascut toate contradicțiile și tensiunile interne, inclusiv pe cele etnice-tribale. Este știut, de pildă, că statele care în plan intern duc o politică antipopulară, reprimă aspirațiile maselor spre bunăstare și progres, mențin grupuri și zone etnice în înapoiere sînt, de regulă, state care asigură condiții optimale penetrării și consolidării societăților multinaționale. Ele oferă „multinaționalilor" spre exploatare forța de muncă de care dispune clasa lor muncitoare. Grupurile sau clasele

[20] Roger Paret, Jacques Vernant, *Tradition, identité nationale et développement*, în „Politique étrangère", nr. 6, 1975, p. 664.

[21] În legătură cu aceasta, vezi Guy Landry Hazoumé, *Idéologies tribalistes et nation en Afrique*, în „Présence Africaine", Paris, 1972, p. 26—28.

[22] N. Pospelova, *Vajnoe uslovie konsolidații ekonomiki razvivaiuscihsia stran*, în „Ekonomiceskie nauki", nr. 1, 1975, p. 78.

conducătoare reacţionare din aceste ţări colaborează cu monopolurile străine şi îşi bazează puterea pe dominaţia societăţilor multinaţionale şi pe supraexploatarea maselor populare. La rîndul lor, societăţile multinaţionale, aservind forţele politice şi bogăţiile naturale ale ţărilor respective, îşi permit să intervină în treburile politice, stimulează represiuni contra mişcărilor populare, împotriva activităţii forţelor progresiste şi revoluţionare interne care luptă pentru o conducere populară şi viaţă democratică, pentru salvgardarea independenţei naţionale şi eliminarea dominaţiei imperialismului străin. Aşa cum atestă numeroase evenimente recente petrecute în viaţa politică a unor ţări, ,,multinaţionalii", oriunde se instalează, provoacă dezordine economică, instigă la comploturi şi provocări, ascut conflictele şi tensiunile etnico-tribale, sprijină activitatea elementelor reacţionare etc.

Tocmai de aceea apare pe deplin justificată atitudinea ţării noastre [23] şi a altor ţări exprimată la Conferinţa mondială a Organizaţiei Internaţionale a Muncii de la Geneva de a se elabora un *cod internaţional de conduită* pentru societăţile transnaţionale, care să contribuie la apărarea dreptului fiecărui popor de a fi deplin stăpîn pe destinele sale. Elaborarea unui asemenea cod, utilizarea unor instrumente mai eficiente de stăvilire a ofensivei capitalului monopolist şi a imperialismului internaţional, pentru apărarea intereselor ţărilor recent eliberate se cer corelate cu politica statelor respective. Acolo unde puterea o deţin forţe reacţionare, unde clasa sau clasele conducătoare perpetuează înapoierea social-economică şi culturală generată de colonialism, unde există o pondere relativ mică a clasei muncitoare şi sciziuni interne, tensiuni şi conflicte sociale şi etnice, unde lipsesc sau sînt foarte slabe partidele progresiste şi forţele naţionale revoluţionare — acolo societăţile multinaţionale domină şi exploatează, îşi permit manevrări, comploturi, intervenţii directe ; acolo funcţionează ,,o politică ce pune în cauză independenţa naţională şi întoarce deliberat spatele aspiraţiilor populare spre progres social" [24]. Spre deosebire de aceste state, cele cu regimuri de orientare socialistă, progresistă şi antiimperialistă acţionează în sensul edificării economiilor naţionale independente, dau curs năzuinţelor popoarelor respective spre progres social, militează pentru soluţionarea democratică a problemelor sociale şi naţionale cu care se confruntă, desfăşoară o politică antiimperialistă, de pace, de instaurare a unei noi ordini internaţionale.

Aceasta demonstrează o dată mai mult caracterul profund eronat al acelor puncte de vedere care consideră că, ,,în ţările noi", dacă statul ce precede naţiunea ,,s-a născut rău", este o forţă reacţionară, faptul se datorează nu conţinutului de clasă al puterii şi al politicii interne şi internaţionale promovate, ci ,,supravieţuirii particularismelor (regionale, etnice, religioase sau lingvistice) care determină eşecul formării conştiinţei solidarităţii comune" [25].

Realităţile ce caracterizează noile state independente de orientare socialistă, democratică şi progresistă demonstrează că procesul ,,formării conştiinţei solidarităţii comune" şi al ,,unităţii" naţionale este un factor de progres şi se manifestă nu ca o ,,maladie" a acestor state, ci ca o expresie a sănătăţii şi trăiniciei lor. Desfăşurarea unei politici care să ducă la crearea unei structuri de clasă neantagoniste — prin eliminarea clasei dominante reacţionare şi corupte care aspiră spre mărirea proprietăţii private şi spre asocierea cu capitalul străin — , la rezolvarea treptată a conflictelor etnice, tribale şi regionaliste, precum şi la dezvoltarea economico-culturală şi, pe această bază, la realizarea unităţii poporului, asigură condiţiile fundamentale ale viabilităţii statului şi ale constituirii popoarelor respective în naţiuni. Statul devine, astfel, un instrument al edificării sociale şi naţionale a acestor popoare, în funcţie de interesele naţionale fundamentale pe care le apără şi de interesele sociale şi politice ale maselor populare pe care le exprimă.

3. ELEMENTE DE DEFINIRE A RAPORTULUI DINTRE CLASE ŞI NAŢIUNI

Este o realitate incontestabilă că omenirea este structurată astăzi, pe de o parte, în clase şi categorii sociale, iar pe de altă parte, în diferite tipuri istorice de comunitate social-etnică : de la triburi pînă la naţiunile moderne. Cercetările de etnologie arată că omenirea contemporană ar fi alcătuită din aproximativ 2000 de formaţiuni naţionale şi etnico-tribale. Este totodată incontestabil şi faptul că diviziunea etnică şi naţională a lumii nu coincide cu cea statală — numărul de state existente în prezent fiind mult mai mic decît numărul naţiunilor, popoarelor şi al grupurilor etnice şi tribale.

Se pune, de aceea, firesc, întrebarea : în ce raporturi se află structura omenirii pe clase

[23] Vezi *Soluţionarea problemelor utilizării forţei de muncă — componentă a instaurării unei noi ordini economice internaţionale*, în ,,Scînteia", nr. 10513, 9 iunie 1976 p. 6.

[24] Martin Verlet, *Le mouvement de libération nationale contre les sociétés multinationales*, în ,,Economie et politique", nr. 251—252—253, 1975, p. 270.

[25] Marcel Merle, *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 1974, p. 401.

și cea pe națiuni și alte forme de comunitate social-etnică? Există o legătură între relațiile de clasă și raporturile naționale și, dacă există, ce caracter are această legătură? Prin urmare, *care este raportul între clase și națiuni?*

Răspunsul poate fi formulat numai dacă pornim de la premisa că structura omenirii pe națiuni și alte tipuri istorice de comunitate social-etnică și structura ei pe clase și categorii sociale nu se confundă, că aceste structuri se deosebesc între ele și, în același timp, se interferează, se corelează și se influențează reciproc.

Menționăm în acest sens următoarele elemente :

1) Ținînd cont de evoluția istorică a omenirii, împărțirea pe tipuri de comunitate social-etnică a apărut, în timp, înaintea împărțirii pe clase sociale. Comunitățile tribale — gentilice ale comunei primitive au fost forme de organizare social-etnică a omenirii în cadrul societății fără clase. Apariția poporului și a națiunii, ca forme superioare de comunitate social-etnică este legată de moduri de producție mai avansate și de împărțirea societății în clase. Această împărțire în clase sociale are loc în interiorul fiecărei națiuni, al fiecărui tip de comunitate social-etnică, modificînd funcțiile și rolul comunității ca atare.

2) În perspectiva istoriei națiunea, ca tip istoric de comunitate umană, are o ,,viață istorică'' mult mai îndelungată decît clasele sociale, națiunile și deosebirile dintre ele continuînd să existe multă vreme, chiar și după ce vor fi dispărut deosebirile dintre clase.

3) Deși atît clasele cît și națiunile se clădesc pe baza unor procese sociale obiective, fiind condiționate, în ultimă instanță, de dezvoltarea forțelor de producție și a relațiilor de producție, fiecare în parte sînt realități de o deosebită complexitate, avînd baze de raportare diferite. Clasele sociale au apărut ca urmare a dezvoltării forțelor de producție care a dus la crearea produselor necesare schimbului, la nașterea și dezvoltarea diviziunii muncii, la instaurarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și se definesc în raport cu locul și rolul în sistemul producției materiale și spirituale. Națiunile apar, de asemenea, pe baza dezvoltării modului de producție, care duce la intensificarea legăturilor economice între oameni, la unitatea teritorial-statală, la afirmarea unității naționale, întemeiată pe *comunitatea* vieții economice, a originii și limbii, de teritoriu, de cultură și conștiință, de viață politică.

4). Între clase și națiuni există numeroase *elemente comune*, care sînt tot atîtea ,,punți'' de contingență și de interdependență.

Este un fapt elementar că atît națiunile cît și clasele sociale presupun existența obiectivă a comunității de oameni ; ambele au rădăcini în viața materială a societății și se reflectă în mod specific pe planul conștiinței ; se definesc atît prin elemente de ordin material cît și prin trăsături spirituale. Sub toate aceste aspecte, *națiunile și clasele se influențează reciproc*. Atît constituirea națiunilor în secolele anterioare, cît și formarea unor noi națiuni în zilele noastre atestă rolul important al claselor în însuși procesul plămădirii națiunii. Fiind produsul dezvoltării societății omenești pe o treaptă superioară, națiunea a apărut pe scena istoriei odată cu nașterea burgheziei și, implicit, a proletariatului. Afirmarea acestor două clase fundamentale ale noii orînduiri care înlocuia vechea societate feudală, rolul burgheziei în ascensiune și lupta ei pentru realizarea propriilor interese de clasă — economice, politice, culturale, ideologice etc. — a determinat formarea statelor naționale.

Raportul între clase și națiuni implică — în societatea burgheză — rolul claselor care nu sînt conducătoare în societate și care nu dețin puterea politică. În condițiile societății împărțite în clase antagoniste, clasele dominate formează majoritatea membrilor națiunii, acel ansamblu de clase și categorii sociale care alcătuiesc masele populare. În trecut ca și în prezent, masele populare au avut și au un rol fundamental în transformarea revoluționară a societății, în realizarea progresului social. Ideologii nemarxiști occidentali, susținînd ideea perimării națiunii, a incompatibilității ei cu așa-zisele ,,modele'' superioare ale dezvoltării sociale ,,experimentate'' în țările capitaliste ,,hiperdezvoltate'', ignoră realitatea că națiunea, departe de a fi perimată, exercită un rol activ și constructiv în asigurarea progresului în aceste țări, tocmai prin exponenții ei vitali — clasa muncitoare, forțele democratice și progresiste, forțele antiimperialiste și iubitoare de pace, masele largi populare. Prin acești exponenți ai săi, și în primul rînd prin activitatea revoluționară a maselor populare, națiunea se manifestă ca apărător al intereselor fundamentale ale poporului și reprezintă cadrul favorabil al luptei pentru salvgardarea independenței și suveranității, împotriva politicii imperialiste, a dominației și asupririi de clasă, pentru eliberarea socială și națională a maselor muncitoare, pentru transformarea revoluționară a societății. Dealtfel, masele populare, în frunte cu clasa muncitoare, concentrează forțele sociale chemate de istorie să asigure mersul progresiv al omenirii.

Așa cum s-a subliniat pe bună dreptate în literatura de specialitate din țara noastră și

din alte ţări [26], naţiunea este simultan de natură etnică şi socială. În discuţiile care se poartă de aproape un deceniu în jurul categoriei de naţiune, fie se accentuează natura etnică a naţiunii, împotriva tendinţelor de exagerare a caracterului ei social, fie invers, se accentuează caracterul ei social împotriva celor care exagerează caracterul ei etnic. Uneori etnicitatea este definită unilateral, în special prin elemente spiritualist-psihologiste. Etnicul nu se reduce însă la astfel de elemente; el se defineşte nu numai prin faptul că membrii comunităţii se simt uniţi între ei, au conştiinţa apartenenţei la aceeaşi comunitate, dorinţa şi voinţa de a trăi împreună etc., ci şi prin caracteristici ca teritoriu, limbă, religie, rasă, cultură etc.

De aceea, *etnicitatea* şi *socialitatea* sînt trăsături substanţiale care constituie aspectele fundamentale prin care naţiunea se deosebeşte de alte tipuri sau forme de comunitate umană existente într-o societate dată (clase, partide, organizaţii etc. [27]). Natura socială a naţiunii este determinată, în primul rînd, de acele elemente ale sale definitorii (viaţa economică, comunitatea politică) care au un pregnant caracter social; ea este însă puternic marcată şi de influenţa relaţiilor ce se stabilesc între clasele sociale în cadrul unui mod de producţie determinat. Aceste relaţii determină, nemijlocit, anumite raporturi între *interesele naţionale* şi *interesele de clasă*. Concordanţa între aceste două categorii de interese constituie un factor favorabil dezvoltării naţiunii însăşi, perfecţionării vieţii sociale, progresului social ca atare. Burghezia în ascensiune, obiectiv interesată în dezvoltarea forţelor de producţie şi în instaurarea unor noi relaţii sociale, s-a erijat în purtătoarea intereselor întregii naţiuni care se năştea şi se afirma odată cu modul de producţie capitalist, atrăgînd toate celelalte forţe naţionale progresiste pe făgaşul realizării dezvoltării şi progresului. Cucerind puterea politică, rolul progresist al burgheziei s-a diminuat treptat, odată cu apariţia contradicţiei dintre interesele ei de clasă şi cele ale naţiunii, contradicţie care s-a adîncit şi a căpătat un caracter tot mai antagonic pe măsura evoluţiei societăţii capitaliste. Pe acest plan apare şi se dezvoltă contradicţia antagonică între burghezie şi proletariat. De la apariţia sa pe scena istoriei, clasa muncitoare s-a manifestat ca purtător al intereselor vitale ale naţiunii reprezentată de masele populare, de toate categoriile şi păturile progresiste ale societăţii. Cucerind puterea politică, interesele naţiunii şi ale proletariatului, ale tuturor celorlalte categorii şi pături de oameni ai muncii au evoluat treptat spre concordanţă şi unitate. În acest sens afirmăm că proletariatul, devenind clasa conducătoare a noii societăţi, este exponentul cel mai fidel şi activ al intereselor vitale ale naţiunii, al idealurilor fundamentale ale poporului respectiv. Pe această bază se stabilesc noi raporturi între naţiune, clase şi societate. Pe baza acestor raporturi, naţiunea dobîndeşte trăsături noi, specifice noii societăţi, care o definesc ca naţiune socialistă.

---

[26] Constantin Vlad, *Eseuri despre naţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 55—56; „*Voprosî istorii*" nr. 4, 1966 şi nr. 7, 1967; G. E. Glezerman, *Klassî i naţii*, Politizdat, Moskva, 1974, p. 13—14.

[27] Vezi în acest sens, I. Ceterchi, *Naţiunea în epoca contemporană*, în volumul *Naţiunea şi contemporaneitatea*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 25 şi urm.; A. G. Agaev, *Naţia, eio suscinosti i samosoznanie*, în „Voprosî istorii", nr. 7, 1967, p. 87—88; Victor Kozlov, *Ethnie et nation*, în „La Nouvelle Critique", nr. 70, 1974.

Voprosî filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 7/1977

Din sumar : P. N. FEDOSEEV, Poporul sovietic, constructorul comunismului ; T. U. USUBALIEV, Rolul conducător al P.C.U.S. şi dezvoltarea poporului sovietic pe drumul comunismului ; M. I. IUVCIUK, B. V. BOGDANOV, Internaţionalismul filozofiei marxist-leniniste şi drumul său istoric în U.R.S.S. ; B. S. UKRAINŢEV, Filozofia marxist-leninistă şi metodele ştiinţelor sociale ; A. I. ŞIŞKIN, Concepţia marxistă despre om şi naturalismul modern în etică ; V. P. ZINCENKO, M. K. MAMARDAŞVILI, Problema metodei obiective în psihologie ; S. A. SEMENOV, V. S. PETROV, R. B. RÎBAKOV, Despre perioada străveche a istoriei umanităţii ; V. L. RABINOVICI, Experienţa contemplativă a Şcolii de la Oxford şi tradiţia hermeneutică ; V. A. POGOSIAN, Cu privire la critica concepţiei despre istorie a Şcolii de la Frankfurt.

Nr. 8/1977

Din sumar : P. I. SIMUŞ, Probleme ale analizei relaţiilor dintre clase în socialismul dezvoltat ; F. M. BURLAŢKI, Sistemul politic al societăţii socialiste dezvoltate ; M. A. MARKOV, Am învăţat noi să gîndim într-o manieră nouă ? V. I. KRIVOHIJA, V. S. ŞEIN, S. U. A. şi doctrina „intereselor naţionale" : origini, continuitate, evoluţie ; O. E. TUGANOVA, Unele probleme ale tipologiei culturale în societatea burgheză modernă ; AKBAR TURSUNOV, Probleme ideologice ale cosmologiei ştiinţifice ; G. I. RUZAVIN, Despre structura teoriei ştiinţifice ; M. G. IAROŞEVSKI, G. S. GURVENIDZE, L. S. Vigodski — contribuţia sa în problemele metodologiei ştiinţei ; K. M. KANTOR, Ecologie şi progres ; MASĂ ROTUNDĂ : Raporturile dintre ştiinţă şi artă în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; V. F. TENDRIAKOV, F. A. NOVIKOV, Cercetări în domeniul eticii marxist-leniniste.

Nr. 9/1977

Din sumar : I. A. KRASIN, Progresul revoluţionar şi reformele ; Simpozionul internaţional : Filozofia şi progresul social ; A. R. LURIA, Despre locul psihologiei în rîndul ştiinţelor sociale şi biologice ; V. S. BARAŞENKOV, Spaţiu şi timp fără materie ? ; V. E. ŞLIAPEN TOH, Problema timpului în cercetări sociologice ; D. I. DUBROVSKI, Există oare gîndire în afara expresiei verbale ? O. K. TIHOMIROV, Problema raporturilor dialectice dintre limbaj şi gîndire şi „intelectul artificial" ; T. A. KUZMINA, Subiectivitatea umană ca problemă ontologică în filozofia burgheză contemporană ; A. I. ŞPIRT, Lupta ideologică şi problema ecologică în „lumea a treia" ; A. S. BOGOLOMOV, Anaxagora şi dialectica ; T. B. LIUBIMOVA, Problema sociologiei muzicii la T. Adorno ; G. V. TEVZADZE, Cercetări despre Platon.

DISCUȚII

CONȘTIINȚA SOCIALISTĂ: FORMĂ, NIVEL, DOMENIU

— Un punct de vedere —

DE

VASILE POPESCU

Procesul complex al activității politico-educative de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a maselor largi, în vederea afirmării cît mai depline a valorilor și principiilor idealului comunist de viață și muncă, presupune, alături de creșterea eficienței acțiunilor formative practice, și analiza teoretică, la diverse niveluri de generalitate, a problemelor devenirii spiritualității umane.

Din acest punct de vedere, marxismul, ca filozofie socială deschisă, se caracterizează și prin re-analizarea continuă a propriilor sale concepte și categorii, nefăcînd excepție de la aceasta nici categoriile sale de bază.

1. *Cu privire la structura conștiinței sociale*

Textele clasice marxiste despre conștiința socială (din *Ideologia germană*, *Manifestul Partidului Comunist*, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, *Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice* etc.), precum și referirile lui Fr. Engels și V. I. Lenin la aceeași problemă nu oferă cercetătorului decît relativ puține idei directoare explicite în legătură cu structura vieții spirituale a societății.

În fapt, ideea esențială a acestei structurări (bazată pe *forme* ale conștiinței sociale) este direct subordonată afirmării concepției *materialiste* asupra societății, deoarece, în epoca respectivă, interesa prea puțin un eventual inventar problematic al zonelor ideologice ori, mai general, ale vieții spirituale, atenția fiind concentrată asupra fundamentării *raportului real* dintre existența socială și conștiința socială.

În condițiile vitrege ale dogmatismului, teoria marxistă a conștiinței sociale nu a cunoscut dezvoltări și îmbogățiri consistente decenii de-a rîndul.

Treptat, prin deceniul al șaselea, s-a conturat o nouă modalitate de structurare a conștiinței sociale, în funcție de *nivelurile* ei. Acest nou demers teoretic (care nu înlocuiește pe cel al *formelor* conștiinței sociale, ci coexistă paralel, într-o strînsă legătură) a fost repede acceptat, devenind în cîțiva ani, un bun de lexicon marxist; mai mult decît atît, noul criteriu de structurare s-a dovedit, totodată, apt de a sta la baza unor indicatori sociologici de generalitate medie, întemeind numeroase studii concrete specializate[1] și, prin aceasta, contribuind direct la cunoașterea mai adecvată a realității și, implicit, la îmbunătățirea activității practice, de educație ș.a.m.d.

Odată însă, cu aprofundarea fenomenului vieții spirituale în societatea socialistă, în studiile de filozofie socială, de sociologie, psihosociologie, etică, economie etc. au început să fie utilizate noi concepte ca, de pildă, *conștiință profesională*, *conștiință patriotică*, *conștiință cetățenească*, *conștiință economică* și multe altele. Firește, într-o asemenea situație, cercetarea fundamentală a început să ridice serioase semne de îndoială, pe de o parte asupra legitimității acestor concepte noi, neîncadrabile după criteriile uzitate în formele conștiinței sociale și cu atît mai puțin în nivelurile ei, iar pe de altă parte asupra valabilității însăși a structurii vieții spirituale în formele

[1] În țara noastră, printre primele cercetări de acest gen, menționăm studiul Honorinei Cazacu, *Creșterea ponderii ideologiei marxist-leniniste, proces necesar, în dezvoltarea conștiinței socialiste a clasei muncitoare*, în vol. *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 35—138.

Rev. filoz., XXIV, 6, p. 671—676, București, 1977

amintite [2]. Diferite dezbateri, mai largi sau mai restrînse, au produs argumente „pro" și „contra" fiecărei poziții. În ultimul timp, atît activitatea ideologică și de propagandă cît și cercetarea folosesc în mod curent noile tipuri de concepte amintite.

Există, deci, o presiune a practicii pentru reconsiderarea teoretică a structurii conștiinței sociale. După opinia noastră, problema nu se rezolvă prin simpla adăugire de noi „forme" (profesională, cetățenească etc.) la cele clasice ale conștiinței sociale — conștiința politică, juridică, morală ș.a. Și aceasta nu datorită unei atitudini teoretice bucheriste („noile forme nu se găsesc în lucrările clasicilor marxism-leninismului"), ci datorită unor dificultăți reale sesizate în dezbaterile la care ne-am referit dificultăți dintre care cea mai importantă ni se pare aceea că noile concepte *par a aparține, în același timp, mai multor forme clasice ale conștiinței sociale.* De pildă, conștiința profesională este legată și de conștiința politică, și de conștiința morală, anumite laturi ale sale par a avea o natură juridică, altele chiar estetică, în timp ce nucleul cunoștințelor profesionale propriu-zise nu poate fi despărțit de dezvoltarea științifică și tehnologică ; la fel stau lucrurile și cu alte asemenea noi concepte. Argumentele cu ajutorul cărora s-a încercat depășirea acestei dificultăți (natura dialectică a formelor conștiinței sociale, considerarea lor „elastică" și altele de același gen) nu credem că rezistă unei analize critice, deoarece, în stadiul actual al discuției, ele ajung la o asemenea „elasticizare" a criteriilor structurării conștiinței sociale în *forme*, încît însăși structura ca atare dispare.

Pe de altă parte, structura conștiinței sociale elaborată pe temeiul „formelor" a fost în linii mari probată suficient de realitatea pe care o generalizează, a permis cercetărilor teoretice destule reușite și, chiar dacă, în timp, s-ar mai adăuga unele elemente suplimentare, nu credem că mai permite dezvoltări spectaculare, în sensul îmbogățirii ei cu numeroase alte forme.

În acest sens, după opinia noastră, dificultățile nu pot fi depășite decît printr-o nouă abordare a însăși *criteriilor structurii* ca atare.

Deși, pe de o parte, realitatea impune generalizării conceptuale noi cîmpuri de existență ale conștiinței sociale (avem în vedere îndeosebi realitatea socialistă, dar problema credem că este mai largă), iar pe de altă parte, structurile existente nu le pot încadra satisfăcător, deși *ele își mențin pe deplin valabilitatea.* Singura soluție, după opinia noastră, este realizarea unei *noi structuri* a cîmpului de existență a conștiinței sociale, care *nu înlătură pe celelalte, ci apare drept complementară, diversificînd unghiurile* din care se poate analiza fenomenul atît de complex și multilateral al vieții spirituale a societății noastre. Prin aceasta, credem că s-ar realiza și o înțelegere mai profundă a fenomenelor spirituale contemporane, o apropiere de realitatea concretă, s-ar da un răspuns necesităților și presiunilor practicii educative și formative, teoria contribuind în mod superior la îndeplinirea sarcinilor sociale integrative.

2. *Conceptul de „domeniu al conștiinței sociale"*

Ipoteza noastră este centrată în jurul conturării unui alt mod posibil de abordare teoretică și practică a vieții spirituale a societății, introducînd o nouă structură a conștiinței sociale, propunînd în acest sens conceptul de **domeniu**, alături de celelalte două concepte mai vechi, *formă* și *nivel.*

Ce aduce nou o asemenea structură și care ar fi criteriile folosite pentru determinarea concretă a domeniilor ?

Răspunsul la aceste întrebări va contura, credem, suficient ipoteza pe care o propunem.

În primul rînd, conceptul de *domeniu al conștiinței sociale* îl considerăm legat, în cea mai mare măsură *nemijlocit*, de realitatea obiectivă, de activitatea practico-transformatoare umană pe care o reflectă. Spre deosebire, deci, de *formele conștiinței sociale*, în care elementele mediate, nemijlocite sînt, dacă nu majoritare, oricum definitorii, același act putînd avea, în funcție de unghiul analizei, semnificații diferite — politice, morale, juridice etc. — ceea ce numim *domeniu* al conștiinței sociale *reflectă direct un cîmp de acțiune umană*, relativ distinct. *Diversitatea existenței sociale* se va regăsi în *diversitatea „paralelă", complementară a domeniilor conștiinței sociale* pe care le determină și a căror influență retroactivă o suferă.

În al doilea rînd, conceptul de *domeniu al conștiinței sociale* facilitează *abordarea teoretică a interacțiunilor și determinărilor reciproce între diferitele zone ale vieții spirituale* a societății, care, după cum arătam, se regăsesc într-un act unic sau într-o serie de acte de același tip. Pînă în prezent, interacțiunea sau cîmpurile de graniță între diferitele forme ale conștiinței sociale s-au realizat fie într-o formă abstractă, fie lăsînd pe planul al doilea specificul actului unitar, care determină o anu-

[2] Vezi, de pildă, observațiile lui Petre Pînzaru asupra faptului că, deși „în realitate există forme cît de cît cristalizate, cu funcții speciale ale conștiinței sociale ... separația conștiinței sociale în forme este destul de artificială și neoperațională" ; natura contradictorie a acestor observații nu face decît să reflecte o situație contradictorie de fapt (cf. *Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, sub. red. M. Constantinescu, St. Voicu, C. Vlad, C. Ionescu, București, C.I.D.S.S.P., 1972, p. 302.

mită configurație integrată, ierarhică ori liniară, de conștiință, ceea ce impunea, *volens-nolens* analizei un caracter esențial descriptiv. În ipoteza noastră, studiul raportului moral-politic, de pildă, într-un element sau aspect al conștiinței profesionale va avea și rațiuni explicative, fiind subsumat integralității cîmpului de acțiune umană unitar pe care îl reflectă.

În al treilea rînd, conceptul de *domeniu al conștiinței sociale* nu numai că permite, ci și *impune tratarea interdisciplinară* într-o viziune unitară, sistemică, *a fenomenelor esențiale pentru definirea vieții spirituale* în socialism. Fără a face deloc inutile cercetările specializate, conceptul de domeniu al conștiinței sociale accentuează *primordialitatea obiectului în raport cu reflectarea*, respingînd simplificările (care abia acum apar epistemologic respinse) sau concluziile teoretice pripite, care nu țin seama de interacțiunile reale. Influența reciprocă a diferitelor forme de viață spirituală, care reflectă complexitatea structurii raporturilor materiale reflectate și apreciate, determinările principale și efectele de *feed-back* devin, astfel, o primă direcție, esențială și obligatorie, a cercetării domeniilor conștiinței sociale.

În sfîrșit, conceptul de *domeniu al conștiinței sociale* se vădește a fi *deosebit de util cercetărilor concrete* (sociopsihologice, dar îmbogățite în sensul interdisciplinar de care vorbeam), fundamentînd caracterul lor explicativ, prin folosirea într-un sistem unitar a indicatorilor obiectivi și subiectivi, în centrul investigării aflîndu-se, implicit, și obiectul reflectat. În concluzie, credem că primordialitatea obiectului în raport cu reflectarea capătă, printr-o asemenea modalitate de abordare *atît un argument cît și un spor de cunoaștere suplimentar*.

Firește, structurarea conștiinței sociale pe care o propunem nu este lipsită de dificultăți. Una dintre ele constă în faptul că, aparent, s-ar deschide cîmp larg „fărîmițării" conștiinței sociale după nenumăratele tipuri de acțiune umană pe care le reflectă. Cu alte cuvinte, seria cvasiinfinită a subgrupurilor ar anula însăși structura propusă. Este o dificultate evident, dar, după opinia noastră, nu insurmontabilă. Avem în vedere, în acest sens, *gruparea domeniilor conștiinței sociale* în funcție de sferele relativ *distincte* și *esențiale* ale vieții materiale pe care le reflectă. Este posibil — nu negăm aceasta — ca o anumită lipsă de precizie să persiste : stadiul de ipoteză și de primă abordare a celor propuse nu ne permit, încă, distincții suplimentare. Totuși, acest criteriu este suficient, credem, pentru a diferența, de pildă, conștiința profesională sau cea cetățenească de „conștiința" ... turistică sau medicală sau sportivă ș.a.m.d. Munca, familia, conviețuirea, apartenența la o comunitate națională etc. (lăsăm deschisă în mod conștient enumerarea) constituie cîmpuri de acțiune și interrelația umană a căror esențialitate se impune cu evidență. Totodată, în măsura în care existența socială însăși constituie un obiect în automișcare și transformare este cu totul posibil ca unele sfere de importanță particulară, astăzi, ale acesteia să capete în viitor un statut esențial în timp ce altele să-și micșoreze importanța. De exemplu, strict ipotetic, pe măsura creșterii timpului liber, o serie de elemente existențiale (și autentic umane), care fundamentează ceea ce deja astăzi începe să fie denumit generic *homo ludens*, să permită constituirea unui domeniu autentic al conștiinței sociale și care să se impună nu doar ca aspirație, potență sau strictă particularitate ca acum.

O a doua dificultate se referă la faptul că unele forme ale conștiinței sociale (avem în vedere conștiința politică și juridică) s-ar raporta parțial la sfere distincte ale existenței sociale și, într-o asemenea situație, criteriul propus s-ar vădi insuficient. Reținînd parțiala valabilitate a unei asemenea eventuale observații, considerăm totuși că criteriul existențial al cîmpului de acțiune umană și caracterul majoritar nemijlocit al reflectării realității materiale de către domeniile conștiinței sociale permit o distincție suficient de clară pentru a nu asimila două fenomene de *tip diferit*. De pildă, păstrînd conținutul observației, s-ar atașa sensului pe care îl propunem conceptului de *domeniu*, nu conștiința politică — formă a conștiinței sociale —, ci *viața spirituală determinată de activitatea politică concretă*; or, o asemenea viață spirituală conține nu numai componente politice, ci și — deosebit de multe — morale, filozofice, științifice : distincția ni se pare evidentă.

Nu putem încheia acest paragraf a cărui sarcină a constituit-o conturarea, în primă accepție, a noului tip de structurare pe care-l propunem, fără a sublinia faptul că ipoteza noastră nu exclude alte posibilități de abordare sistemică a conștiinței sociale. Din acest punct de vedere, considerăm deosebit de interesantă și fructuoasă ideea expusă de L. Grünberg privind clasificarea vieții spirituale după configurațiile funcționale ale acesteia, potrivit fie tipurilor de comportamente socio-culturale pe care le însoțesc și orientează, fie — spre ceea ce înclină autorul citat — potrivit tipurilor de valori în jurul cărora se constituie și se structurează [3]. Este posibil, credem, ca distincția axiologică să aducă o „soliditate" suplimentară criteriului existențial pe care l-am propus.

---

[3] Vezi intervenția lui L. Grünberg la sesiunea-dezbatere interdisciplinară *Conștiința economică socialistă*, în „Forum-științe sociale", nr. 1, 1973, p. 162—165.

3. *Complementaritatea criteriilor „formă" — „nivel" — „domeniu".*

Am arătat anterior că noul tip de structură propus nu face deloc inutile clasificările „clasice", ci contribuie, alături de acestea, la o mai aprofundată înțelegere a fenomenelor de conștiință. Într-adevăr, în manuale și în dicționare, complementaritatea structurilor pe niveluri și pe forme este expusă într-un „sistem de coordonate în plan" : cele două niveluri surprind conștiința socială pe verticala ei, formele — pe orizontală, astfel încît fiecare nivel conține în sine toate formele conștiinței sociale, iar fiecare formă, ambele niveluri (psihologic și teoretic-ideologic).

Structura propusă de noi aduce o a treia „dimensiune" proprie conștiinței sociale, care nu s-ar mai defini „în plan", ci *„în spațiu"* [4]. Din acest punct de vedere, fiecare domeniu al conștiinței sociale ar include atît cele două niveluri cît și toate formele, la fel cum un nivel ar putea fi interior sistematizat fie după domenii fie după forme, iar o formă anumită a conștiinței sociale ar cuprinde, complementar, și nivelurile și domeniile. Astfel, potrivit naturii problemei investigate, s-ar impune una din cele trei modalități de sistematizare și, implicit, de abordare teoretică și concretă. Astfel, atunci cînd interesul nostru este centrat, cu deosebire, asupra zonelor conștiinței comune, vom utiliza în principal criteriul nivelurilor conștiinței sociale. De asemenea, după cum am arătat într-un alt studiu [5], atunci cînd cercetarea are în vedere o temă specifică teritoriului moralei, dreptului etc. abordarea prin mijlocirea tehnicilor de analiză a formelor conștiinței sociale se dovedește a fi singura întemeiată (firește, vor exista trei modalități concrete de realizare : analiza va accentua fie caracteristicile definitorii ale formei de conștiință studiate, fie se va purta asupra unui mod de manifestare a ei într-un domeniu dat, fie va scoate în evidență trăsăturile proprii unui anumit nivel de spiritualitate). În sfîrșit, atunci cînd obiectul analizei este mai aproape de acțiunea practică decît de discursul teoretic, modalitatea pe care o propunem în acest articol credem că este superioară : evident, abordarea integrativă și interdisciplinară pe care o presupune conceptul de domeniu al conștiinței sociale va ține seama și de componentele interne, potrivit criteriilor formei sau nivelurilor.

După cum se observă, conceptul de domeniu al conștiinței sociale, potrivit valorii sale de cunoaștere, este un concept de portanță *medie*, atașat în același timp discursului categorial (unde, prin mijlocirea sa directă cu obiectul reflectat, este subordonat existențial și axiologic) și abordărilor empirice (unde, dimpotrivă, se impune prin funcția sa supraordonatoare față de celelalte noțiuni operaționale).

Complementaritatea structurărilor în funcție de formă, nivel ori domeniu ale conștiinței sociale și, deci, egalitatea treptelor combinatorice pe care le presupune nu exclude, așadar, anumite diferențieri în ceea ce privește nivelul conceptual al fenomenelor analizate. În fapt, tocmai aceste diferențieri permit o analiză mai precisă a complexității conștiinței socialiste ale cărei elemente nu se află la același nivel de valorizare într-o epocă dată.

Complementaritatea criteriilor de structurare impune, de asemenea, necesitatea abordărilor concrete, indiferent dacă se analizează conștiința morală, politică etc. ; acestea se găsesc obiectivate întotdeauna în comportament concret, manifest, iar suma comportamentelor de același tip întemeiază și sînt întemeiate de atitudini *integrale* specifice unui anumit domeniu de conștiință. Din acest punct de vedere, atitudinea față de muncă, de pildă, va include, după cum arătam și cu altă ocazie [6], elemente etice și politice, psihologice și științifice, juridice și economice ; ea este tratată totuși, (am făcut aceasta și în propriile lucrări, e drept cu unele rezerve) numai în cadrul disciplinei teoretice despre morală. Ridicînd la rangul conceptual necesar noțiunea de conștiință profesională, atitudinea față de muncă devine o categorie centrală a acesteia, iar așa-numita eterogenitate a atitudinii nu mai constituie o „piedică" în studierea fenomenului, ci un punct de plecare firesc. Atitudinea față de muncă va deveni și un obiect al studiului științei politice în măsura în care elementele politice sînt integrante conștiinței profesionale etc.

---

[4] Fără îndoială, numărul criteriilor de stucturare poate ulterior să crească, ceea ce ar antrena după sine — în cazul în care criteriile sînt epistemologic corecte — sisteme de clasificare mai complexe cu patru și mai multe dimensiuni, combinarea fiind aceeași.

[5] Cf. Vasile Popescu, *Conștiința profesională. Conținutul conceptului și ipoteze pentru cercetări viitoare*, în vol. *Conștiință socialistă și participare socială*, sub red. C. Potîngă, V. Popescu, București, Edit. Academiei, 1977, în care se încearcă o primă conturare a unui domeniu distinct al conștiinței socialiste.

[6] Vasile Popescu, *Atitudine morală față de muncă — coordonate și perspective*, în „Revista de filozofie", nr. 9/1971, p. 1105—1116.

Pe de altă parte, însuși studiul interacțiunilor dintre formele conștiinței sociale, abordate pe domenii, potrivit caracteristicii complementarității, se vădește a fi o procedură explicativă în surprinderea influențărilor reciproce : *domeniile conștiinței sociale* se definesc, deci, și drept teritoriile în care, pe de o parte, formele vieții spirituale, în particularitatea lor, sînt nemijlocit legate de viața materială și, pe de altă parte, se influențează unele pe altele în mod concret. Trebuie să remarcăm totodată, că diferitele domenii ale conștiinței sociale constituie și terenul unde se stabilește legătura concretă între sentimente, atitudini, mentalități etc. — toate elemente ale nivelului psihologic — cu teorii, concepții sistematizate și altele, proprii nivelului superior. Astfel, determinarea obiectivă, dar și automișcarea proprie conștiinței sociale se regăsesc în modalități concrete, transparente și primordiale.

Rezumînd, putem afirma, credem, că principiul complementarității structurării conștiinței sociale în funcție de conceptele formă, nivel și domeniu permite o aprofundare a înțelegerii conținutului real al fenomenelor, indiferent de clasificarea la care ne oprim.

4. *Consecințele practice, educative ale introducerii conceptului de domeniu al conștiinței sociale.*

După opinia noastră, una dintre virtuțile principale ale structurării propuse constă tocmai în faptul că oferă atît cunoașterii cît și acțiunii practice elemente suplimentare. Considerarea unui fenomen de conștiință în integralitatea sa este, credem, cheia oricărei activități educative cu adevărat eficiente.

Sistematizînd virtuțile practice ale conceptului analizat, subliniem următoarele aspecte mai importante : în primul rînd, apropierea de fenomenul real, în multilateralitatea sa, facilitează cunoașterea adecvată și, pe baza acesteia, acțiunea conștientă de modificare, în direcția dorită și cu rezultate superioare, a unei situații date ; interdisciplinaritatea cercetării asigură cunoașterea integrală a obiectului cercetat.

În al doilea rînd, *integralitatea* domeniului presupune o integralitate similară a activității educative, formative.

În al treilea rînd, activitatea de educare integrală într-un anumit domeniu al conștiinței socialiste oferă o „energie" superioară afirmării și dezvoltării valorilor și principiilor proprii uneia sau alteia dintre formele conștiinței sociale prin sprijinul reciproc pe care și-l acordă, concret, într-un același cîmp al trăirilor subiective.

În sfîrșit, drept corolar al tuturor acestor deschideri, atît cunoașterea unui fenomen de conștiință, cît și concluziile practice, formative (de dezvoltare sau de modificare a unei situații date) devin, prin modalitatea de abordare propusă, mai ușor de organizat, de sistematizat, de coordonat.

Astfel, recursul la *conceptul de domeniu al conștiinței sociale* nu constituie, după opinia noastră, un „rafinament" sau un „joc" teoretico-metodologic, o virtuozitate clasificatoare, ci oferă elemente suplimentare de înțelegere și intervenție activă asupra atît de complexelor fenomene ale vieții spirituale.

★

Punctul de vedere susținut în aceste rînduri nu este lipsit, firește, de anumite neajunsuri — unele expuse mai sus, altele nesesizate încă. Asemenea oricărei ipoteze teoretice, ea trebuie în continuare aprofundată și, mai ales, supusă dezbaterii colective — ceea ce ne și propunem prin prezentul articol.

Argumentul principal în favoarea ipotezei expuse — așa cum am arătat — îl constituie *apropierea superioară de structurile de acțiune reale proprii conștiinței socialiste* pe care o dovedește oricare domeniu încadrabil în clasificarea noastră. Or, aceste structuri — reluăm o idee expusă sumar în studiul citat privind conștiința profesională — au o dublă natură : pe de o parte, formele (zonele) vieții spirituale ale societății se manifestă întotdeauna în interacțiunea lor reciprocă *în act*, într-un comportament manifest determinat ; pe de altă parte, valorile, principiile și legitățile generale ale societății, indiferent de nivelul lor teoretic sau psihologic, se prezintă tot timpul *specificate* la un domeniu dat. Or, pe de o parte, valoarea acțiunii conștiente, transformatoare este multiplicată printr-o abordare sistemică a vieții spirituale potrivit criteriului pe care îl oferă noțiunea de domeniu al conștiinței sociale : iar pe de altă parte, acțiunea în favoarea conștiinței socialiste se realizează ca totalitate în măsura în care avem de-a face cu însumarea calitativă, *strict determinată*, a nivelurilor conștiinței sociale într-un domeniu dat. Măsura reunirii acestor două aspecte va fi, în același timp, și măsura realizării teoretice și practic-formative a acțiunii într-un domeniu dat. Este o sarcină a cărei rezolvare se impune s-o realizăm.

Człowiek i Światopogląd

[Omul şi concepţia despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 6/1977

Din sumar: E. W. ILIENKOW, Logica „Capitalului" lui Karl Marx; A. A. CHAMIDOW, Noţiunea formei transformate în logica „Capitalului"; S. N. MARIEJEW, Împletirea logicului şi a istoricului în „Capitalul"; L. K. NAUMIENKO, Dialectica hegeliană şi abordarea sistemică; ALEKSANDERMADEJSKI, Critica izvoarelor teoretice ale rasismului; SAM ANDERSON, MAURICE BAZIN, Lumea a treia în faţa ştiinţei şi tehnologiei, MICHAL HOROSZEWICZ, Raţionaliştii francezi. JERZY SZACKI, Criza sociologiei?; RYSZARD BOTWINA, În orbita logicii „Capitalului"

Nr. 7—8/1977

Din sumar: Problema primordială: unitatea cercetării şi a învăţământului. Convorbire cu profesorul Zdzislaw Cackowski; SDZISLAW CACKOWSKI, Promovarea motivaţiei socialiste şi comuniste a muncii; ZDZISLAW JERZY CZARNECKI, Kant: istoria — un obiect al ştiinţei sau al datoriei? GRAZYNA JASTRZEBSKA-ZURKOWSKA, Teoria conştiinţei sociale de la Durkheim la Gurvitch; BOHDAN DZIEMIDOK, Arta şi emoţiile; ELZBIETA WOJTALIK, Despre atitudinile filozofice şi artistice în teatrul studenţilor; KAROL TOEPLITZ, Protestantismul contemporan, colocviu internaţional la Guestrow (RDG); HANS LUTTER, După Nairobi; WERNER LANGE, Esenţa şi funcţiile eticii protestante contemporane; GERHARD WINTER, Despre etica lui Dietrich Bonhoeffer; M. BARTSCH, „*Teologia politică*" a lui *Dorothea Soelle*; KATALIN VIDRÁNYI, „Izbăvirea veşnică" faţă cu istoria; HANNA BUCZYNSKA-GAREWICZ, Apărarea realismului epistemologic de Konrad Lorenz. DIN ISTORIA MIŞCĂRII LAICE: ARKADIUSZ SIKORSKI, Asociaţia ateilor şi a liberilor cugetători. Cristalizarea ideologică între 1957—1962; MIECZYSLAW ZALOGA, Societatea Şcolii Laice 1957—1969. Laicizarea educaţiei: şcoala, familia; MARIAN SKRZYPEK, Socialismul şi mişcarea liberilor cugetători; MICHAL SZULKIN, Bujwid: cercetătorul şi militantul social.

Nr. 9/1977

Din sumar: ROMAN MIERZECKI, Noţiunea de element fără masă la sfîrşitul secolului XVIII; MICHELLE SADOUN-GOUPIL, Ştiinţa pură şi ştiinţa aplicată la Claude-Louis Berthollet; DAVID M. KNIGHT, Dalton şi criticii săi; NAUM I. RODNNYJ, Problemele dezvoltării ştiinţei la chimiştii secolului XIX; ADAM SYNOWIECKI, Tendinţe mecaniciste în chimia secolului XIX; ŞTEFAN ZAMESKI, Problemele clasificării elementelor chimice în secolul XIX; JURIJ I SOLOWIEW, Etapele şi tendinţele fundamentale ale chimiei fizice; D. W. TEOBALD, Observaţii asupra filozofiei chimiei. DIN ISTORIA MIŞCĂRII LAICE: ARKADIUSZ SIKORSKI, Către unitate. Asociaţia ateiştilor şi liberilor cugetători (1962—1969).

CONFLUENȚE

UNITATE ȘI DIVERSITATE ÎN PROCESUL REVOLUȚIONAR AFRICAN

DE

ELENA VOICULESCU

Experimentele socialiste africane, cu specificul și bogăția de determinări pe care o dau situațiile istorice, social-politice, economice atît de diverse, contribuie la îmbogățirea experienței sociale mondiale.

Africa de astăzi ridică probleme cu totul remarcabile față de cele ale deceniilor al cincilea și al șaselea ale secolului nostru, ea impune nu numai realitatea unor schimbări, dar și necesitatea unor opțiuni politice, socio-economice. Problematica procesului de eliberare națională se amplifică și se îmbogățește cu noi aspecte ale necesității consolidării independenței politice, ale dobîndirii puterii politice de către mase și structurării ei, ale reconstrucției sociale. În viziunea doctrinarului african Kwame Nkrumah, *mișcarea de eliberare națională* reprezintă o unitate organică a *trei momente istorice — eliberarea de sub dominația colonială prin cucerirea puterii politice;* trecerea la cel de al doilea stadiu — *crearea sistemului politic de masă, conducătorul și făuritorul revoluției africane fiind poporul;* realizarea acestui stadiu este în cadrul doctrinei nkrumahiste o condiție necesară și indispensabilă pentru a se trece la cel de al treilea stadiu, al *„totalei reconstrucții a societății, al eliberării societății de sărăcie și exploatare,* al îmbunătățirii condițiilor sociale și economice ale popoarelor, în așa fel ca ele să dobîndească mijloace mai bune de existență și să-și afirme dreptul la o viață umană mai fericită". Obiectivele celor trei faze sînt „dimensiuni ale unui proces revoluționar unic, eliberarea de sub dominația colonială, puterea politică a poporului și construirea socialismului" [1].

Opțiunea politică pentru o cale de evoluție specific africană, de reconstrucție socială cum o numește K. Nkrumah, de construcție a socialismului este, firește, apreciată de doctrinarii africani ca fiind plurideterminată. În primul rînd, ea este generată de realitățile istorice, de condițiile de existență ale popoarelor africane, căci „fiecare țară are anumite structuri socio-economice, politice și culturale", implicit „fiecare țară își are originalitatea și personalitatea sa proprie" [2].

Alegerea unei căi proprii de evoluție nu înseamnă „a încerca să menții un statu quo ... și a ignora existența lumii internaționale" [3], remarcă doctrinarul socialismului tanzanian, Julius K. Nyerere.

Actul opțiunii este un moment al unui proces istoric mai complex de cunoaștere și înțelegere a realităților africane prin prisma perspectivelor sale de evoluție, a dorinței și voinței popoarelor de a păși pe calea socialistă. În acest sens, remarca Sékou Touré, președintele Republicii Guineea, opțiunea pentru socialism, departe de a fi „un fenomen spontan sau sentimental", este „urmarea logică a unui proces normal de dezvoltare" pe baza „legilor generale, universale, recunoscute ale socialismului ... asimilate și modelate în mod corespunzător la condițiile obiective ale țării respective" [4].

Dialectica unității și diversității procesului istoric african de făurire a socialismului devine evidentă dacă vom urmări procesul de conceptualizare a socialismului african, de întemeiere teoretică, de elaborare a unor complexe modele sociale, economice, politice, social spirituale, de fundamentare a doctrinei politice.

---

[1] *Some Essential Features of Nkrumaism*, by Editors of the Spark (ACCRA), London, 1970, pp. 28—29 (subl. ns., E. V.).

[2] Thomas Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, London, 1971, p. 67.

[3] Julius Nyerere, *On Socialism*, Dar Es Salaam, Oxford University Press, 1969, p. 24.

[4] Ahmed Sékou Touré, *La révolution culturelle*, vol. XVII, ed. III-a, oct. 1972, p. 187.

Se vorbește tot mai des de „socialismul african", de miturile, utopiile și mistificările acestuia [5], dar pentru a-l înțelege și interpreta în mod corespunzător se cere o suplețe dialectică și o aplicare creatoare a conceptelor fundamentale ale marxismului din perspectiva condițiilor deosebite pe care le oferă continentul african.

Doctrinarii africani, conducători de state, autorii programelor politice ale partidelor naționale și ale statelor independente reclamă necesitatea unei tratări nuanțate, diferențiate în funcție de realitățile economico-sociale, politice ale fiecărei țări, respingînd ideea existenței și, deci, a importului vreunui „model" socialist, valabil pentru oricare țară a Africii *. Fondatorul socialismului tanzanian, Julius Nyerere, subliniind ideea necesității ca fiecare popor să-și elaboreze propriul model socialist, determinat concret istoric, preciza : „A gîndi că există un socialism pur, a cărui soluție este deja cunoscută este o insultă adusă inteligenței umane" [6]. Fără a nega valoarea unei teorii generale asupra socialismului, „a unor cărți care pot clarifica problemele și cărți care pot trasa o cale ..." [7], Julius Nyerere insistă asupra faptului că problemele socialismului în Africa în genere, în Tanzania îndeosebi, trebuie să fie opera poporului.

Socialismul — ca teorie socială a evoluției Africii contemporane — se construiește, subliniia profesorul congolez Th. Kanza, numai pornind „de la particularitățile acesteia". Numai ținînd seama de realitățile istorice concrete (diferite de la o regiune la alta a Africii) se vor putea pune bazele teoretice ale socialismului african, ca *socialism dinamic*, în sensul că „el ar trebui să fie pregătit pentru a se adapta la condițiile și evenimentele neprevizibile care apar în dezvoltarea societății" [8].

De asemenea, o descifrare și o interpretare realistă a acestora reclamă o abordare dialectică, istoric-deterministă a procesului firesc de autoclarificare ideologică, de înțelegere și explicare a realităților proprii, de depășire a unor momente de inerente ezitări, căutări și implicit confuzii în climatul social politic creat imediat după dobîndirea independenței politice. Astfel, pentru toți gînditorii democrați africani este clară ideea că procesul decolonizării este infinit mai dificil decît cucerirea independenței politice, că acesta este doar un moment, o etapă necesară care trebuie urmată de o decolonizare a gîndirii, de realizarea independenței spirituale, de reciștigarea identității proprii. În acest sens structurile spirituale, ideologice ale Africii postcoloniale trebuie reconstruite, restructurate pentru a reda popoarelor „încrederea în destinul lor, convingerea că ele însele își pot construi propria lume, recurgînd numai la ele însele și la știința mondială" [9].

O privire retrospectivă ne relevă existența unui proces de autoclarificare politică, de trecere de la conceptul de socialism african (la început cu sensul de originalitate și specificitate culturală, ulterior dobîndind noi determinări politice, socio-economice, spirituale etc.) la doctrinele socialiste africane fundamentate teoretic și metodologic, la modelele social-politice ale fiecărei țări. Procesul constituirii acestora continuă.

Inițial, termenul de socialism a exprimat dorința și eforturile popoarelor africane de „a aborda problemele umane, de a planifica și elabora un cod specific de acțiune" [10], de a realiza acel *minimum de libertate*, cum îl surprindea foarte bine B. Davidson [11], de a alege dintre cele două căi de evoluție — capitalismul și socialismul — pe cea socialistă, pentru a scăpa de sub dominația colonialistă, neocolonialistă, imperialistă. Socialismul african a avut cu precădere un sens antropologic-cultural, observa K. Nkrumah, și mai puțin un conținut politic, dar problema era, preciza T. Mboya, „cum să se dezvolte în interiorul Africii un sistem care să reflecte personalitatea africană, dar, în același timp, să permită edificarea unui nou sistem în care omul să nu rămînă robul obiceiurilor tribale, primitive" [12]. Era imperios necesar a se rezolva, dintr-o perspectivă precumpănitor social-politică, problemele relației dintre tradiție și modernizare, dintre identi-

[5] B. S. Erasov, *Utopii i mistificații «afrikanskogo sotializma»*, în „Voprosî filosofii", nr. 10/1970, pp. 79, 90.

* După unii africanologi autohtoni s-ar distinge, în principal, următoarele tipuri de socialism african : socialismul liric existențialist și negritudinea, al lui Leopold Sedar Senghor (Senegal), socialismul pozitiv al lui K. Nkrumah (Ghana) ; socialismul african al lui J. Kenyatta și T. Mboya (Kenya) ; socialismul teoretic și progmatic al lui I. Nyerere (Tanzania) ; socialismul dinamic al lui Sékou Touré (Guineea) ; socialsmul realist al lui Mobido Keita (Mali) ș.a. (Th. Kanza, *Evolution and Revolution in Africa*, p. 101).

[6] Julius Nyerere, *Ujamaa, Essays on Socialism*, Dar Es Salaam, Oxford University Press, p. 77.

[7] *Ibidem.*

[8] Th. Kanza, *idem*, p. 105.

[9] Pathé Diagne, *La négritude et la 5-ème colonne*, în „Révolution Démocratique Africaine", nr. 46, p. 296.

[10] P. C. Lloyd, *Africa in Social Change*, Penguin Books, 1972, p. 272.

[11] B. Davidson, *Which Way Africa? The Search of a New Society*, Penguin Books, ed. III-a, 1971, p. 123.

[12] Tom Mboya, *The Mass Movement*, în *Nationalism in Asia and Africa*, Edited by Elie Kedourie, Weidenfeld and Nicolson, 1970, p. 434.

tatea și personalitatea proprie și circuitul valorilor universale, dintre național și internațional, general și particular, dintre teoria socială și practica luptei revoluționare. Trebuia să se facă saltul de la spontaneitate la conștientizarea politică a maselor, ceea ce impunea raportarea la filozofiile sociale existente și, implicit, la socialismul științific.

Sintetizînd esența alegerii făcute de către tinerele națiuni independente ale Africii, conceptul de *socialism african* a dobîndit o plurivalență de sensuri : culturale, politice, etice, economice, fiecare surprinzînd cu precădere o anumită determinare, o anumită fațetă a socialului. Înfăptuirea complexului proces de reconstrucție socială ridică însă probleme teoretice cu totul inedite, demonstrînd că socialismul nu se poate edifica insistîndu-se doar asupra unui singur domeniu al socialului (cel cultural) și nici supralicitînd originalitatea și specificitatea tradițională.

În acest sens, unii doctrinari africani au apreciat conceptul de socialism african, în faza de început, ca pe un mit (K. Nkrumah), ca ambiguu și neconcludent (J. Nyerere), ca nesurprinzînd originalitatea dinamicii sociale africane (K. Kaunda), propunînd chiar înlocuirea termenului. Au fost propuse unele concepte tradiționale ca *Ujamaa* (J. Nyerere), *Uhuru* (J. Kenyatta) ca și o serie de principii sociomorale care au guvernat societatea tradițională, umanismul, democratismul. Menționăm, printre încercările de întemeiere a unei filozofii sociale autentic africane pe care să se înalțe doctrina socialistă, *conștientismul* lui K. Nkrumah, *negritudinea* lui L. Senghor, *umanismul* lui K. Kaunda etc. De reținut este și faptul că Julius Nyerere este apreciat în literatura de specialitate autohtonă și străină drept cel mai reprezentativ doctrinar al „socialismului african" de orientare *neotradițională*. Prin declarația de la Arusha (1967), socialismul, identificat cu noțiunea *Ujamaa*, solidaritate în limba tradițională, este conceput de Nyerere ca atitudine de gîndire, dar și ca mod de existență, de viață. În viziunea sa, socialismul african se deosebește structural de socialismul european : în timp ce socialismul african a fost mai întîi un mod tradițional de existență sub forma structurilor sociale oferite de familia lărgită și a devenit apoi mod de gîndire, de atitudine în fața societății, iar astăzi este conceput ca model de reorganizare și remodelare a vieții africane contemporane, socialismul european este condiționat de existența capitalismului cu revoluția sa industrială și cu conflictele de clasă ale proletariatului și burgheziei.

Pornind de la o analiză complexă a realităților social-istorice, de la structurile economice, politice, spirituale ale Tanzaniei, J. Nyerere nu neagă necesitatea modernizării Tanzaniei, a realizării progresului social-istoric, a industrializării acesteia în cele din urmă, dar apreciază că accentul trebuie pus cu precădere pe ridicarea agriculturii și pe dobîndirea independenței de gîndire, a independenței spirituale. Poziția sa declarat antioccidentală trebuie tradusă nu în sensul unei atitudini antimoderniste, de refuz al asimilării cuceririlor științei și tehnicii mondiale, al experienței sociale mondiale, ci, așa cum o sintetizează președintele Tanzaniei, ea trebuie înțeleasă ca „o poziție antiimperialistă" [13].

Idealul de societate socialistă presupune, observă J. Nyerere, realizarea unei corelații organice între egalitatea, libertatea și unitatea membrilor săi. *Egalitatea* se impune cu necesitate, „deoarece numai pe această bază se poate munci în cooperare. Trebuie să fie *libertate* deoarece individul nu poate servi societatea fără a se sluji pe sine. Și trebuie să fie *unitate* deoarece numai cînd societatea este unită membrii săi pot trăi și munci în pace, securitate și bunăstare" [14]. Socialismul implică, așadar, un cadru larg democratic al egalității și al participării active a indivizilor la organizarea socială și, în viziunea sa, acest cadru îl oferă familia lărgită, ca unitate de bază a societății. Parcurgînd mai multe etape procesul construcției socialiste, pe lîngă *păstrarea valorilor societății tradiționale, presupune și regruparea populației rurale* în Ujamaa sătești, promovarea valorilor vieții în cooperative și, ca o ultimă treaptă, „restructurarea economiei ... dintr-o perspectivă socialistă lipsită de clase, în conformitate cu ceea ce popoarele văd a fi drept și just și cu ceea ce este apreciat a fi esența autenticității societății africane" [15].

În consens cu spiritul dialectic, obiectiv de analiză a realităților sociale, în complexitatea și dinamismul lor, L. Senghor, în eseul *The African Road to Socialism* (1962) aprecia că „socialismul nu domnește într-un regat de utopie și demagogie. El este *analiza obiectivă* a situației sociale dintr-o țară dată la un moment dat". Socialismul științific, ca teorie, implică, după opinia sa, criteriile de alegere „a celor mai efective mijloace de a transforma situația prin rezolvarea contradicțiilor". Ceea ce înseamnă că „înfruntînd noile realități să alegem *noi metode, noi tehnici, noi mijloace* — cele mai moderne și cît mai perfecționate", pentru a transforma Africa „într-un vast atelier de cercetare, pentru a crea o nouă civilizație în ton cu Africa și cu lumea secolului al

---

[13] Cf. Interviul acordat de Julius Nyerere, „Jeune Afrique", nr. 575, 15 ian. 1972.

[14] Julius Nyerere, *On Socialism*, p. 10 (subl. ns., E. V.).

[15] Lionel Cliffe, *From Independence to Self-reliance. A History of Tanzania*, East African Publishing House 1969, p. 256—257.

XX-lea" [16]. În acest sens, o cerință fundamentală a teoriei socialiste africane este de a se lua ca punct de plecare stadiul actual de evoluție al fiecărei națiuni, care se dovedește a fi „original, amestecat din punct de vedere economic și cultural cu contribuții africane și europene", căci societatea din deceniul al șaselea al secolului nostru, „nu este nici societatea negro-berberă din Evul Mediu, nici cea a Europei contemporane" [17].

Ținînd seama de structura socio-culturală, economică specifică popoarelor din vestul Africii, L. Sédar Senghor consideră că „materialismul dialectic poate folosi la analiza societății senegaleze" [18], dar că acesta se cere a fi completat cu o viziune africană asupra *rolului suprapriorităr al valorilor culturale și al omului*, situat la începutul și la sfîrșitul procesului dezvoltării [19]. În concepția sa filozofică, „cultura este interiorul și exteriorul, suprafața și temelia tuturor activităților umane" și, în acest sens, cultura nu este și nu poate fi concepută doar ca un apendice al politicii, ci drept „premisa și scopul oricărei politici demne de numele ei" [20].

În acest sens, după opinia sa, socialismul ar fi cu predilecție o chestiune de educare, de instruire și formare a omului, „de eliberare a minții oamenilor de orice rutină, de orice închistare scolastică" [21]. Obiectivul fundamental al socialismului senegalez este construirea unei națiuni independente, cu o spiritualitate specifică, în conformitate cu sistemul de valori cristalizat de cultura negro-africană; iar calea de realizare, dobîndirea și consolidarea independenței culturale, suprapriorităția acesteia în raport cu dezvoltarea agriculturii (care devine prioritară) și a industriei.

Teoretician al negritudinii, adept al concepției că societatea africană este *socialistă* prin tradiție, în sensul că nu a cunoscut clasele, ierarhia socială sau diviziunea muncii, că este o *societate comunitară*, L. Sédar Senghor apreciază că obiectivul fundamental al socialismului african (în speță senegalez) nu este și nu poate fi desființarea exploatării omului de către om, ci împiedicarea producerii unui astfel de proces. Din perspectiva gîndirii senghoriene, exploatarea constituie pentru Africa nu atît un fenomen social (un conflict între clase), ci un fenomen antropologic, rasial (exploatarea unei rase de către alta), un fenomen ce izvorăște din împărțirea lumii în „națiuni avute" și „națiuni sărace". Pentru Africa, problema fundamentală rămîne — consideră el — nu realizarea transferului de capital și mărfuri de la o clasă posesoare la una deposedată, pe calea luptei de clasă, ci depășirea prăpastiei dintre națiunile dezvoltate și subdezvoltate.

Teza senghoriană cu privire la absența claselor, a luptei de clasă (teză pe care o întîlnim la mai mulți doctrinari africani, printre care J. Nyerere, K. Kaunda, J. Kenyatta etc.) conduce în mod firesc la concluzia că teoria dictaturii proletariatului „nu poate fi acceptată pentru Senegal, deoarece neavînd burghezie, nu are nici proletariat" [22], iar calea politică de realizare a socialismului rămîne democrația. Adept al tradiționalismului, Senghor insistă nu o dată asupra ideii că nici un popor al Africii și nici un conducător african nu dorește și nu urmărește o reeditare *ad litteram* a societății tradiționale, ci afirmarea unui spirit creator, umanist capabil să surprindă elementul de perenitate, ceea ce este general uman în cultura africană.

La rîndul său, Kenneth Kaunda, subliniază că socialismul, mai precis „*umanismul*" — din 1967 încoace filozofia socială a poporului zambian — implică o direcție proprie de evoluție, care reprezintă o negare a capitalismului.

Avantajul și superioritatea Zambiei în raport cu popoarele „avansate" ale Europei constă în faptul, remarcă K. Kaunda, că ea nu este alienată în raport cu valorile trecutului său, că „Zambia dorește să-și păstreze legăturile sale cu trecutul" [23]. Idealul său social, viitorul său se leagă de trecut, derivă din determinările societății tradiționale, din spiritul comunalist al respectului reciproc, al întrajutorării și al situării omului în centrul tuturor activităților și relațiilor — spirit care a generat valori ca generozitate, politețe și respect al muncii, încredere, respectarea demnității umane etc. Reeditarea acestor valori, și nu a întregului trecut, preluarea și asimilarea noilor cuceriri ale epocii contemporane prin prisma criteriilor valorice conturate de spațiile axiologice proprii, modernizarea Zambiei fără a sacrifica ființa umană — sînt considerate ca definind esența filozofiei umaniste zambiene. În concepția social-politică zambiană, construirea socialismului este un proces de lungă durată, deoarece „capitalismul a fost bine înrădăcinat în această țară, indiferent din ce unghi l-am analiza: economic, sociologic, cultural sau chiar politic" [24]. Pornind de la

[16] L. Sédar Senghor, *On African Socialism*, Pall mall Press London, 1964, după trad. fr., p. 103.

[17] *Ibidem*, p. 92.

[18] *Ibidem*, p. 77.

[19] Cf. Interviului acordat „României literare", anul IX, nr. 17, aprilie 1976.

[20] L. Sédar Senghor, *op. cit.*, p. 79—80.

[21] *Ibidem*, p. 102.

[22] *Ibidem*, p. 144.

[23] Keneth Kaunda, *Humanism in Zambia*, în *After Mulungushi. The Economics of Zambian Humanism*, East African Publishing House, 1969, p. 6.

[24] *Ibidem*, p. 23.

o astfel de apreciere a structurii sociale a Zambiei, este firesc ca alături și concomitent cu revoluția agrară să se preconizeze și necesitatea dezvoltării industriale și a unor schimbări sub multiple forme de intervenție a statului în economia de stat, privată etc. Înregistrînd etape și obiective precise, edificarea noii orînduiri sociale trebuie să debuteze — și în optica umanismului zambian K. Kaunda — cu decolonizarea spirituală, cu decolonizarea gîndirii și să continue cu reforma agrară, planificarea economiei etc.

Socialismul, ca teorie și metodă, ca modalitate de organizare socială are, după K. Nkrumah prin excelență un conținut politic și trebuie să fie sinteza cunoașterii și înțelegerii realităților specific africane dintr-o perspectivă științifică. Dacă teoria socialistă viabilă este socialismul științific, căile de trecere sînt diferite, „fiecare țară trebuie să-și găsească propria sa cale" [25], socialismul putînd să difere de la o țară la alta.

În viziunea nkrumaistă, *„socialismul nu este spontan.* El nu se poate naște de la sine. El trebuie să respecte principiile în conformitate cu care principalele mijloace de producție și repartiție să fie socializate, pentru a fi evitată exploatarea omului de către om" [26]. Socialismul african este astfel conceput ca o sinteză socială superioară „în care tehnologia modernă este reconciliată cu valorile umane, în care este asimilată tehnica societății avansate, fără consecințele (inconsecvențele) capitalismului" [27]. În perspectiva sa socialismul este complementar realizării unității africane și implică: „1) dreptul comun asupra mijloacelor de producție, schimb și repartiție; 2) planificarea metodică a producției de către stat, bazat pe o industrie și agricultură modernă; 3) puterea politică în mîna poporului, posedarea de către muncitori a întregii mașinării de conducere prin care să-și exprime aspirațiile și necesitățile (în spiritul umanist și egalitar al societății tradiționale); 4) aplicarea metodelor științifice în toate sferele gîndirii și producției" [28].

Pronunțîndu-se împotriva tendințelor de idealizare a societății tradiționale (fără a ignora necesitatea preluării spiritului umanist tradițional), K. Nkrumah apreciază că istoria Africii precoloniale ne relevă existența orînduirii feudale, care implică „o adîncă exploatare și stratificare socială bazată pe dreptul de proprietate" [29].

Spre deosebire de alți teoreticieni ai socialismului african, K. Nkrumah acordă o atenție deosebită factorului politic, statului, claselor și luptei de clasă, căutînd să argumenteze necesitatea trecerii de la o explicare și întemeiere antropologic-culturală (neotradițională) a socialismului african la o fundamentare politică, științifică, la evidențierea *necesității* dezvoltării socialiste. Urmărind remodelarea socialistă a societății africane, ideologii autohtoni, consideră Nkrumah, trebuie să aibă în vedere „complexitatea scopurilor sociale și consecințele sociale, economice și politice ale modului de organizare, structura de stat și ideologiile care pot să conducă spre dobîndirea acestor scopuri" [30]. Rolul fundamental revine filozofiei sociale care va îndeplini funcția de factor integrator al culturii, al realizării infrastructurii spirituale a societății.

Pornind aproximativ de la aceleași premise teoretico-metodologice, Ahmed Sékou Touré concepe socialismul ca pe o doctrină științifică armonioasă, într-o viziune teoretică foarte apropiată de concepția marxistă. În esență, din unghiul său de vedere socialismul în condițiile Guineei ar semnifica următoarele: „preluarea de către popor a economiei naționale, ..., stăpînirea colectivă a mijloacelor de producție, controlul de către popor al circulației monetare și financiare, monopolul de stat asupra tuturor sectoarelor principale ale vieții naționale etc." [31]. Totodată, socialismul înseamnă „lichidarea oricărei forme a exploatării omului de către om, înăbușirea tendințelor și posibilităților de îmbogățire în afara muncii personale, realizarea condițiilor pentru egalitatea în drepturi și îndatoriri a oamenilor muncii" [32].

★

Cunoașterea și înțelegerea realist-obiectivă a structurii complexe, eterogene a societății africane contemporane constituie obiectivul major al ideologiilor naționale, deoarece numai în acest mod se poate întemeia (contura) un model de evoluție socială viitoare. Fiecare țară africană prezintă o anumită structură socio-economică, politică și există aprecieri foarte diferite asupra stadiului în care se află acestea.

Conducătorii politici africani, căutînd mijloacele și formele cele mai adecvate de realizare a reconstrucției socialiste, constată caracterul eterogen, neunitar al economiei lor, coexistența unor instituții politice tradiționale și a altora moderne (unele impuse de colonialism),

[25] Kwame Nkrumah, *Consciencism*, în vol. *Axioms of Kwame Nkrumah*, Panof Books Ltd., 1969, p. 121.
[26] *Ibidem*, p. 124.
[27] *Ibidem*, p. 126.
[28] *Ibidem*, p. 125—126.
[29] Kwame Nkrumah, *Revolutionary Path*, Panof Books Ltd., 1973, p. 440.
[30] *Ibidem*, p. 439.
[31] A. Sékou, Touré, *op. cit.*, p. 188.
[32] *Ibidem*, p. 190.

unele instituții tradiționale golite de conținutul lor în urma dominației coloniale, existența unei îndoctrinări a africanilor cu ideologia colonialistă și de aici *necesitatea „supraprioritară"*, cum o apreciază L. Senghor, K. Kaunda, J. Nyerere, a *decolonizării minții*. Sădirea *convingerii* că evoluția socială viitoare va fi produsul propriului lor efort și spre binele propriei existențe constituie unul din obiectivele majore ale luptei revoluționare a tinerelor state africane, reprezintă etapa de început a revoluției africane contemporane.

Doctrinarii progresiști africani raportează firesc concepția lor la ceea ce s-a impus ca autentică valoare în cunoașterea umană, la teoriile sociale ce explică și decodifică sensul dinamicii sociale, implicit la socialismul științific. Sesizînd esența socialismului științific în universalitatea și generalitatea sa, în faptul că „marxismul nu este preocupat de schimbările unei singure națiuni", ci este „o doctrină revoluționară cu implicații internaționale" [33], „o știință care permite construirea unei societăți mai drepte" [34], gînditorii africani, în marea lor majoritate, se raportează la marxism.

În viziunea președintelui A. Sékou Touré, marxismul „a servit la mobilizarea populației africane ..., a clasei muncitoare conducînd-o spre succes", dar pentru aceasta a trebuit ca el să fie reinterpretat din perspectiva condițiilor specific africane și „curățat de acele caracteristici ale sale care nu corespundeau realităților africane" [35].

Revelatoare este și atitudinea deschisă față de marxism a lui L. Sédar Senghor, care reclamă de asemenea o *reinterpretare a marxismului* dintr-o optică negro-africană. Africanii, în concepția sa, nu trebuie și nu vor porni de la socialismul european, ci de la teoria generală a acestuia și de la metoda sa dialectică. Încă în 1948, în articolul *Marxism and Humanism*, L. S. Senghor analiza principiile fundamentale ale doctrinei socialiste și îndeosebi ale umanismului și metodei dialectice : „Problema nu este de a respinge această metodă ; noi trebuie să o regîndim *în lumina realităților africane*", mai precis, din perspectiva realităților senegaleze, malineze etc., „în vederea unei mai bune înțelegeri și transformări efective a realității" [36].

Într-un interviu acordat revistei „Jeune Afrique", doctrinarul socialismului tanzanian, Julius Nyerere, la întrebarea deloc sofisticată : „Prin ce se opune socialismul african marxismului ?" răspunde : „Nu pot să spun că ceea ce încercăm să edificăm noi în Tanzania s-ar opune sub toate aspectele marxismului. Ceea ce-l opune sînt doar cîteva aspecte" [37]. Analizînd determinațiile esențiale ale marxismului se degajă concluzia, consideră el, că acesta a fost produsul societății capitaliste dezvoltate, că s-a constituit și impus ca teorie a luptei de clasă a proletariatului. Pornind de la realitățile istorice ale țării sale, de la economia ei eminamente agricolă, de la inexistența încă a unui proletariat african format, J. Nyerere conchide că marxismul nu s-ar putea „altoi" *mutatis mutandis* pe realitățile africane.

Cerința tuturor gînditorilor și oamenilor politici africani, a conducătorilor de state și guverne de a se respecta independența lor sub toate formele, implicit cea de gîndire, de a se ține seama de realitățile lor specifice, de a alege acea orînduire pe care poporul din țara respectivă o dorește și o edifică, de a construi o societate în care omul să fie în primul rînd scop și nu mijloc sînt, firește, imperative care, în esențialitatea lor, se interferează cu cerințele practic-politice ale socialismului științific. Avînd aceleași scopuri „de a făuri o societate fără clase, bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție" (J. Nyerere), „de a lichida orice formă a exploatării omului de către om" (S. Touré), de a face din om scopul fundamental al acțiunii sociale și nu un simplu mijloc (K. Kaunda), de a garanta fiecărui om posibilități egale de dezvoltare (K. Nkrumah), de a făuri o societate a poporului prin intermediul acțiunii acestuia (L. S. Senghor), doctrinele socialiste africane confirmă și atestă încă o dată elementul de universalitate al marxismului.

„Țările socialiste în Africa — scria K. Nrumah — pot să difere într-unul sau altul din detaliile politicii lor, dar astfel de diferențe nu trebuie să fie arbitrare prin ele însele. Ele trebuie să fie științific explicate ca fiind determinate de diversitatea condițiilor fiecărei țări" [38].

Receptive la experiența fiecărei națiuni a continentului african, în procesul afirmării și consolidării lor politice tinerele state țin seama totodată de experiențele pozitive ale mișcării socialiste mondiale. „Noi în Tanzania — sublinia președintele țării — sîntem o parte a omenirii. Ar fi stupid să respingi tot ce vine din vest, deoarece vine de la capitalism, după cum ar fi stupid să respingi experiența comu-

[33] Thomas Kanza, *op. cit.*, p. 46.

[34] Ahmed Sékou Touré, *op. cit.*, p. 189.

[35] Cf Aimé Cesaire, *Gîndirea politică a lui Sékou Touré*. În vol. *Sékou Touré — Pan Africanisme*, p. 128—129.

[36] L. Sédar Senghor, *The African Road to Socialism. Attempt at a Définition*, în *On African Socialism*, p. 67.

[37] Julius Nyerere, Interviu acordat revistei „Jeune Afrique", nr. 575, 15 ian. 1972, p. 14.

[38] Kwame Nkrumah, *Revolutionary Path*, p. 444.

nistă. Trebuie să se învețe din experiența mondială, fără a se copia mecanic un model sau altul, ci considerîndu-se alte experiențe și alte sugestii în lumina cerințelor noastre" [39]. De o apreciere deosebită se bucură experiența românească care, după opinia lui L. S. Senghor, este „demnă de luat în considerație", iar Sékou Touré — salută faptul „că poate conta pe deplin pe experiența bogată acumulată de Partidul Comunist Român și de guvernul României în îndeplinirea sarcinilor atît de dificile ale edificării unei vieți naționale fondată pe opțiuni socialiste" [40].

Calea dificilă a unei permanente experimentări a propriei modalități de evoluție este — sublinia dr. K. Kaunda — „de a învăța de la oricine, din orice parte a lumii în conformitate cu principiile noastre fundamentale" [41].

[39] Julius Nyerere, *On Socialism ...*, p. 48.

[40] Cuvîntarea lui Ahmed Sékou Touré cu ocazia ceremoniei semnării documentelor româno-guineeze (9—11 martie 1974), în vol. *Vizita președintelui Nicolae Ceaușescu în unele țări africane*, București, Edit. politică, 1974, p. 176.

[41] Kenneth Kaunda, *Humanism in Zambia*, în *op. cit.*, p. 12.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 1/1977

Din sumar : MARCO ELLER VAINICHER, Problema sectorului terțiar și criza italiană ; CARLO M. SANTORO, Criza și recompunerea capitalistă în Statele Unite ; ROBERTO RACINARO, Economia și politica în concepția marxistă. Note asupra dezbaterii teoretice actuale ; MARCELLO MONTANARI, Clasa muncitoare și democrația : o contribuție a lui Balibar asupra dictaturii proletariatului ; RICCARDO TOSI, Lenin și marxismul italian în anii '60 ; FRANCESCO VILLARI, Criza capitalismului dintre cele două războaie : analizele lui Korsch și Mattick ; PAOLO CRISTOFOLINI, Revoluția puritană, baconismul, știința ; ROBERTO CORDESCHI, O critică a naturalismului. Note asupra concepției croceene despre știință.

Nr. 2/1977

Din sumar : FRANCO CASANO, Cazul italian : simptom al „înapoierii" sau „anticipație" ? Reflexii despre *Mase și putere* de Petro Ingrao ; FERNARDO ADORNATO, Criza, tineretul, politica ; UMBERTO MINOPOLI, Cu privire la noul extremism : autonomia, trebuințe și individualism radical ; SILVANO TAGLIAGAMBE, Gîndire și limbaj în dialectica hegeliană ; ENRICO MORICONI, „Caietele filozofice" ale lui Lenin ; LUCIO LOMBARDO RADICE, Critica intelectului pur ; LOBENZO CALABI, Criteriul optimizării și progresele științei economice în U.R.S.S. Contribuția lui Nicolai Fedorenko ; NICOLA GALLO, Criza structurală și procesul acumulării.

Filosofska misăl

Nr. 3/1977

(R. P. Bulgaria)

Din sumar : MANFRED BUHR, Criza imperialismului şi lupta ideologică ; ALFRED KOSING, Dezvoltarea naţiunii socialiste germane în R.D.G. ; HERBERT HÖRZ, Progresul ştiinţific şi tehnic şi umanismul ; WOLFGANG EICHHORN, Particularităţile dialecticii forţelor de producţie şi raporturile de producţie în socialism ; KURT WAGNER, Particularitatea şi însemnătatea filozofică a concepţiei marxist-leniniste despre adevăr ; KLAUS GÖSLER, Cunoaşterea ca activitate socială specifică a omului ; DIETER UHLIG, Aspecte teoretico-filozofice ale categoriei modului de viaţă socialist ; DIETER WITTICH, Premise obiective şi subiective ale obiectualizării cunoaşterii prin acţiunea morală ; JOHN ERPENBECK, Despre reflectarea prin artă şi ştiinţă.

Nr. 4/1977

Din sumar : STOIAN MIHAILOV, Coexistenţa paşnică şi lupta ideologică ; MARKO MARKOV, Teoria organizării : obiectul şi locul ei în cunoaşterea contemporană ; GHEORGHI NAUMOV, Esenţa socială a cauzelor fenomenelor negative ; SAVA PETROV, Recitind „Caietele filozofice" ; STEFAN VASILEV, Analiza metateoretică a categoriilor filozofice ; DIMITĂR STANKOV, Morală şi conduită culturală ; J. N. MILONICI, Critica concepţiei empiriorationaliste a lui Branislav Petronievici despre „datul nemijlocit" ; S. TRUDSKI, Leninismul şi dialectica.

Nr. 5/1977

Din sumar : VELIN BOEV, Caracterul legic al Revoluţiei din Octombrie şi speculaţiile „marxismului autentic" ; A. M. KORŞUNOV, V. V. MANTATOV (U.R.S.S.), Dialectica reflectării condiţionate ; I. I. DOBROSKOKIN, Gheorghi Dimitrov şi lupta marxiştilor bulgari contra fascismului şi ideologiei sale ; Acad. TODOR PAVLOV, Perspective creatoare ale gîndirii marxist-leniniste ; MITRIU IANKOV, Esenţa şi rolul deciziei în conducere ; ŞTEFAN STOILKOV, Cel de-al XXV-lea Congres al P.C.U.S. şi al XI-lea Congres al P.C.B. despre dezvoltarea contradicţiei fundamentale a epocii istorice prezente ; PETER SHULER (U.S.A.), Filozofie şi progres social ; VASIL SUBAŞKI, Probleme metodologice ale istoriei ateismului ; IVAN GANEV, Problema adevărului la reprezentanţii de frunte ai senzualismului şi raţionalismului secolelor XVII şi XVIII.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CORELAȚIA DINTRE CRITICĂ ȘI CREAȚIE ÎN GÎNDIREA ȘTIINȚIFICĂ

DE

ȘTEFAN GEORGESCU

Avînd o structură complexă, gîndirea științifică se prezintă ca un fascicol de calități intelectuale, afective și de voință, a căror combinație specifică determină vocația pentru una sau alta din ramurile științei; căci, evident, matematica și geografia solicită gîndirea în mod destul de diferit.

Aptitudinile favorizante pentru creația științifică pot să difere de la un cercetător la altul în limite foarte largi, esențial fiind sistemul lor. Importanța fiecăreia nu se poate, în consecință, evalua în mod absolut, ci numai relațional, contextual.

Solidaritatea numeroaselor calități care alcătuiesc gîndirea științifică explică de ce fiecare dintre ele este necesară dar insuficientă, și de ce, în exces, aproape oricare dintre ele din folositoare poate deveni dăunătoare. Curiozitatea, de exemplu — căreia știința îi datorează imens — în exces este nocivă, în sensul că aceeași curiozitate care ne orientează spre un fenomen, ne determină să întoarcem spatele unui număr mult mai mare de fenomene; deschizîndu-ne deci ochii asupra unor lucruri, ni-i închide cu privire la altele.

Spiritul critic este unul din elementele esențiale ale gîndirii științifice. Termenul *critică* are în limbajul comun semnificația de judecată apreciativă defavorabilă, făcută asupra unui individ sau acțiuni, rezultat, măsuri etc. Acest sens se are în vedere în vocabularul specializat al pedagogiei, cînd se zice: copiii au nevoie mai mult de exemple decît de critici.

În uzajul cult cel mai curent — în expresiile critică literară, teatrală, muzicală — critica, termen derivat din *krinein* în limba greacă a cîntări, a judeca — are sensul etimologic de judecare, de examinare (examinarea unei opere din punct de vedere estetic, filozofic, științific etc.).

Lăsînd în mod deliberat deoparte sensul filozofic mai specializat al conceptului de critică (criticism) pe care l-a căpătat în filozofia lui Kant și care în esență semnifică examinarea problemei valorii cunoașterii umane (sens care intervine în afirmația: opțiunile filozofice idealiste impun primatul criticii asupra metafizicii), vom reține sensul profund cu care termenul este utilizat în discipline ca psihologia și metodologia gîndirii: critica înseamnă cîntărire, examinare.

Spiritul critic se definește tocmai ca aptitudinea intelectuală care constă în a nu admite nici o idee înainte de a o fi *supus la un examen*, în a o obliga să se legitimeze. Această examinare prealabilă a ideilor pentru a le acorda încredere nu aparține în mod natural, necondiționat nici individului, nici umanității. Copiii și adolescenții cred tot felul de basme, iar gîndirea umanității a fost animată, pe primele ei trepte, de un dogmatism spontan. În mod natural, aproape fiecărui individ îi este caracteristic mai degrabă un fel de credulitate care ne face să acceptăm fără rezistență ideile care apar în mintea noastră sau care ni se comunică.

Atît în istoria societății cît și în viața individuală gîndirea imatură nu posedă spirit critic. Manifestîndu-se sub forma capacității de a discerne între valoare și nonvaloare, ca posibilitatea și aspirația de a selecționa și ierarhiza valorile, spiritul critic este produsul unui stadiu înalt al dezvoltării gîndirii. El apare în momentul în care, în cursul ontogeniei ca și al filogeniei vieții intelectuale, în gîndirea contrariată de experiențe incongruente și de idei incompatibile se nasc, inevitabil, bănuieli cu privire la valoarea unora dintre ele și se impune obligația selecționării celor legitime, adevărate.

Rev. filoz., **XXIV**, *6*, p. 685–696 București, 1977.

În istoria culturii europene acest moment, se știe, este reprezentat de scepticism; *skeptikos* este tocmai filozoful care examinează, cîntărește fără să se pronunțe, rămînînd în indecizie, suspendînd judecata și adeziunea deliberată. Prelungind însă fără limite examenul, scepticul preconizează îndoiala absolută, paralizantă pentru gîndire și acțiune. În acest sens, spiritul critic excesiv, absolut, duce la scepticism, la negativism și, paradoxal, la opusul său, la dogmatism. Scepticismul, s-a demonstrat de atîtea ori, este un dogmatism răsturnat.

Atitudinea cu adevărat critică se exprimă în îndoiala metodică și constă în puterea de a nega cu titlu provizoriu, pînă la obținerea probelor. În acest sens, un gînditor atît de îndrăzneț și de fecund ca Marx, străin de orice scepticism, obișnuia să repete — *de omnibus dubitandum*. Spiritul critic autentic — componentă a gîndirii științifice — este atitudinea prudentă, reflexivă, antidot la prezumție, la prevenție și precipitare. În istoria lor, știința și tehnica au plătit prevenției un tribut greu; astfel, ideea înrădăcinată din antichitate că apa este element simplu, indecompozabil, a împiedicat să se observe, de fiecare dată cînd s-a ars hidrogen, că se formează apă și să se acorde acestui fenomen semnificația și importanța cuvenită. În domeniul aplicațiilor practice, sînt celebre discuțiile prilejuite de ideea tracțiunii pe șine metalice; cînd se construiau primele locomotive, unii teoreticieni au obiectat din principiu că locomotiva nu va avea destulă aderență la șine și va patina pe loc. Mulți cercetători au cheltuit energia pentru a înlătura acest obstacol fictiv prin tot felul de procedee, pînă cînd un inginer, experimentînd „pentru a vedea" dacă locomotiva poate sau nu să înainteze pe șine, dovedi inconsistența prezumției contrare. Spiritul critic este în fond tocmai această nevoie de probe, de claritate și rigoare.

Rolul spiritului critic în geneza și evoluția științei este capital: întîi, cunoașterea științifică se elaborează de regulă în opoziție cu aparențele cunoașterii comune, pe care trebuie s-o supună unei prelucrări critice.

Al doilea, chiar în matematică, spiritul critic a avut un rol fecund, prin aceea că a cerut demonstrații pentru enunțuri care, primitiv, apăreau ca evidente. Și s-a întîmplat adesea ca adevăruri aparent din cele mai solide — cum e de exemplu afirmația că orice funcție continuă trebuie să aibă o derivată — să nu se poată susține în fața tribunalului criticii. Dar și în afara matematicilor, trecerea ideilor, chiar necontestate, prin ipostaza dubitabilului permite ridicarea la o și mai înaltă convingere motivată.

Al treilea, spiritul critic îndeplinește un rol fundamental în cunoașterea experimentală care implică recursul la ipoteze de lucru, ca idei anticipate, enunțînd provizoriu, doar plauzibil legi care ar urma să fie stabilite. Cu privire la ipoteze în general, construcții destinate tocmai verificării, controlului, îndoiala critică se impune inevitabil, obligînd cercetătorul să suspende aprecierea, oricît de verosimilă i-ar părea ipoteza, pînă cînd nu primește confirmarea cît mai deplină.

În al patrulea rînd, chiar cînd această confirmare a fost obținută, spiritul critic împiedică cercetătorul să transforme cunoștințele dobîndite în adevăruri definitive, absolute. Teoriile sînt sinteze provizorii, supuse unei necontenite revizuiri, unei reevaluări critice, care nu se efectuează însă la întîmplare și nu duce la compromiterea a tot ce s-a dobîndit, dar duce la restrîngerea teoriilor la domeniile pentru care își păstrează valabilitatea, la definirea limitelor domeniului lor de validitate, domeniu înțeles ca acel cîmp al faptelor în care previziunile teoriei rămîn în acord cu constatările experimentale.

Spiritul critic este un antidot la tendința abuziv raționalistă, „explicaționistă" a gîndirii, la înclinația spontană de a dizolva faptele rebele, problemele noi în explicații gata făcute, care cel mai adesea sînt pur verbale; această înclinație este menită să protejeze gîndirea de complexitatea lumii. Dar, spre deosebire de profan, cercetătorul are tocmai menirea să învingă complexitatea. De aceea, oricare i-ar fi specializarea, el încorporează în formația sa o conștiință critică; în legătură cu aceasta Antonio Gramsci afirma că nu e om de știință cercetătorul care, pe lîngă îndeplinirea multor altor condiții, pe care Gramsci le enumeră, „nu știe să țină seama de lacunele existente în cunoașterea dobîndită, ci le trece sub tăcere și se mulțumește cu soluții și legături pur verbale, în loc să declare că e vorba de poziții provizorii, ce vor putea fi reluate și dezvoltate"[1]. Incompatibil cu spiritul dogmatic, cu viziunea statică și definitivă, spiritul critic face din știință o cunoaștere totdeauna deschisă, susceptibilă de progres, o cunoaștere cu adevărat dialectică.

Dar, în exces, spiritul critic pare să aibă un rol negativ, înăbușind spiritul creator, capacitatea de invenție. Se constată frecvent că oameni cu simțul critic cel mai treaz, hipercritici, au o mică putere de creație; aceasta explică de ce unii eruditi nu pot fi savanți. Pentru a exprima, desigur cu oarecare exagerare această stare de lucruri, s-a zis, de către Edouard le Roy, că un exces de spirit

---

[1] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 105.

critic sterilizează gîndirea mai sigur decît nu importă ce lipsă de metodă. Privită prin prisma unei subtile disocieri făcută de Constantin Noica, diferenţa dintre erudit şi savant poate să apară şi ca predilecţie a primului pentru „de ce?", iar a celuilalt pentru „de ce nu?", „întrebare ce în acelaşi timp poartă în ea şi un fel de răspuns sau îndemn : de ce să nu încerc? O extraordinară libertate raţională s-a trezit astfel în om ..." [2].

Corelaţia negativă dintre spiritul critic şi spiritul creator se explică, într-adevăr, prin aceea că gîndirea hipercritică, excesiv de riguroasă, de logică, constituie un obstacol pentru nonconformism, pentru îndrăzneala de gîndire, o limitare a unei anumite capacităţi de detaşare, de arbitrar, care sînt calităţi din cele mai preţioase pentru cei care introduc noul în ştiinţă. Pentru a contracara efectele negative ale spiritului hipercritic, metodologia euristică preconizează o serie de proceduri [3] a căror eficienţă a fost probată concludent. Una dintre ele este metoda numită a avocatului sau a luării de poziţie. Un procedeu clasic, despre care vorbea încă Socrate, constă în a examina consecinţele logice ale tuturor supoziţiilor, nu numai admiţînd că un lucru există, dar şi că el nu există ; se întîmplă însă ca supoziţii, adică ipoteze opuse să se susţină cu argumente de forţă aparent egală. Se produce atunci aşa-numita *izostenie* a lui *pro* şi *contra*, situaţie redată de filozoful medieval Ioan Buridan (secolul al XIV-lea) prin păţania măgarului care a sucombat la jumătatea distanţei dintre o găleată cu ovăz şi una cu apă, pentru că, în virtutea principiului libertăţii de indiferenţă, cînd voia să meargă spre ovăz simţea că îi este sete, iar cînd voia să meargă spre apă simţea că îi este foame.

Pentru a ieşi încotrova din indecizie, diferit de procedeul clasic, se alege la întîmplare una dintre ipoteze şi se susţine cu atît mai tenace cu cît a fost aleasă mai arbitrar. Această metodă, numită a avocatului sau a luării de poziţie, constă în a aduna scrupulos şi sistematic toate argumentele care favorizează alternativa aleasă, şi de a ignora voit, de asemenea sistematic, pe toate cele care o contrazic. Metoda cere o mare capacitate de detaşare, tăria de a putea ignora argumente opuse puternice, lucruri de care, evident, nu este capabil oricine. Pentru a se elimina însă riscul de a sfîrşi prin a se crede în mod sincer că ipoteza astfel adoptată e singura posibilă sau legitimă, metoda avocatului reclamă intervenţia spiritului critic, dar numai după ce, procedîndu-se în mod deliberat unilateral, s-a făcut totul pentru a se urni din loc rezolvarea problemei, rezultat sigur şi important, mai ales dacă s-a găsit un „avocat" şi pentru ipoteza opusă.

Pe limitarea intervenţiei inoportune a spiritului critic se bazează şi metoda incompetenţei, care porneşte de la faptul arătat că specialiştii încorporează în competenţa lor o *cantitate de puncte de vedere critice*, de restricţii, de interdicţii, necesare pentru profesarea normală a specialităţii lor. Orientaţi în spirit pozitiv, ei ştiu bine ce se poate, considerînd că tot restul este neraţional, că „nu merge" ; or, sînt dezminţiţi de fiecare dată cînd ceea ce era imposibil devine posibil şi iraţionalul devine raţional.

Cei străini de respectiva specializare (ignoranţii în materie, incompetenţii) sînt însă scutiţi de acest risc ; spirite virgine, vide şi de datele pozitive, certe, dar şi de restricţii, ei pot aduce puncte de vedere noi, îndrăzneşte, de care specialiştii erau incapabili. Astfel, lipsa de erudiţie trebuie să-i fi folosit lui Gregor Mendel, călugărul creator al geneticii, disciplină care a ajuns fără îndoială în prim planul gîndirii ştiinţifice actuale. Jean Rostand, subtilul biofilozof francez, dispărut recent, explica faptul prin aceea că ignoranţa nu poate fi decît profitabilă în domenii în care nu s-ar putea învăţa de la alţii decît erori.

Metoda incompetenţei a fost utilizată cu mare succes în al II-lea război mondial, pentru găsirea soluţiei de apărare contra minelor magnetice lansate de nemţi pe Tamisa, pericol mortal pentru flota engleză ; ea se mai numeşte şi metoda Gordon, după numele ministrului de război britanic din acea vreme. Soluţia era extraordinar de simplă — vopsirea antimagnetică a vaselor — şi a fost dată în urma unui *„bouillonement d'idées"* tocmai de către un profan.

Metoda cere, finalmente, răbdarea de a analiza şi capacitatea de a discerne soluţia adecvată între sutele de mii de propuneri, una mai fantezistă decît alta, făcute fără nici o „răspundere" de către incompetenţi.

Metoda *brainstormingului* are la bază observaţia că dacă se lasă gîndirea să se exercite în respectul deplin al normelor profesionale şi sociale în uz, critica poate să înăbuşe în faşă ideile noi, adică înainte ca ele să fie suficient de robuste pentru a se opune şi apăra.

Cum arăta Osborne, în cartea sa *Applied Imagination*, orice idee nouă poate fi prezentată ca falsă şi adesea într-un mod aparent logic. Or, critica poate fi şi ea greşită. Mai ales atunci cînd apar într-un mediu social ostil, ideile noi sînt înmormîntate ; în mediul social şi ştiinţific al acelei epoci opera lui Mendel fusese uitată, fiind salvată din întîmplare după mai bine de treizeci de ani. Trebuie, de aceea, feriţi novatorii de descurajarea pe care

[2] C. Noica, *Rostirea filozofică românească*, Bucureşti Edit. ştiinţifică, 1970, p. 218.

[3] Vezi R. Caude, A. Moles *Méthodologie. Vers une science de l'action*, Paris, Gauthier-Villard, 1964, pp. 3—82, passim.

ar putea să le-o inspire incomprehensiunea de care se lovesc în mediile sociale conservatoare.

Brainstorming-ul, care literal înseamnă furtună în creier, este o metodă menită și aptă să reducă rolul sterilizant al gîndirii critice; în esență, ea constă în disocierea celor două stadii — critic și propriu-zis creator — ale actului de creație. Disocierea se realizează prin organizarea unor reuniuni ale cîtorva (5—8) cercetători, în care, fără conflict și fără competiție, excluzîndu-se replica, deci critica, renunțîndu-se la orice înregistrare fidelă (dispunîndu-se doar de tablă și cretă), se încurajează fiecare să debiteze un număr cît mai mare de idei, fie și disparate și fanteziste, pe o temă dată sau pe subiecte adiacente. Metoda permite timizilor să se defuleze. Euristicitatea ei se bazează pe adevărul că a inventa înseamnă a gîndi *anapoda*, cine gîndește „normal", „ca toată lumea", în cadrul paradigmei constituite, avînd șanse slabe sau nule de a inova. Munca esențială și grea în utilizarea acestei metode constă în analiza nenominală a ideilor lansate și în descoperirea grăuntelui, fărîmei, uneori, e drept rareori, însemnat de noutate apărută.

Se înțelege de la sine că disocierea spiritului în sens strict creator, inventiv — fondat pe imaginație și realizat prin tatonare și intuiție — de cel critic — inalienabil verificării și comunicării — este cu totul provizorie și parțială, nefiind dealtfel posibilă decît pentru segmentul incipient al actului complex al creației științifice.

Dar chiar pe acest segment creația neputînd fi o activitate cu totul ilogică, disocierea menționată separă uzul de abuz, sugerînd evitarea excesului de logicism, de criticism; pe acest segment gîndirea se eliberează de exigențele deosebit de presante ale logicii obișnuite, formale, logică foarte severă, care, operînd cu concepte și delimitări casante cum le zicea Grigore Moisil, autorizează sau interzice demersurile gîndirii într-un mod categoric. Or, în faza inițială a actului creației, în care se tatonează ipoteza — lipsind obligațiile comunicării și convingerii altora — funcționarea gîndirii poate rămîne supusă numai unor reguli mai vagi, mai flexibile, mai tolerante. Ansamblul acestor reguli alcătuiesc logici mai simple, mai creatoare — denumite generic infralogici; constrîngerile lor mai puțin severe și, respectiv, coerența mai puțin riguroasă pe care o realizează, le fac operante în domeniul conceptelor vagi, al mulțimilor „flous" cum le zicea Moisil, sau „fuzzy" cum se numesc ele cu un termen care s-a impus în domeniile în care limitele tranșante, casante, sînt înlocuite cu o zonă de imprecizie.

Odată eliberată de greaua constrîngere a raționamentelor riguroase, cunoașterea face să intre în joc, cum arăta Louis de Broglie, facultățile care se numesc imaginație, intuiție, spirit de finețe. Opus, de la Pascal încoace, spiritului de geometrie, acest spirit de finețe nu este, cum s-a crezut uneori, funciarmente ilogic; el poate fi organizat însă de o logică a gîndirii nuanțate purtînd asupra mulțimilor *fuzzy*, care depășește și completează logica clasică despre care Athanase Joja spunea pe bună dreptate că este știința probei, a verificării, a științei făcute, mai degrabă decît a celei care se face; infralogicile, dimpotrivă, guvernează știința *in statu nascendi*. Recursul la logica clasică, la Logică (pur și simplu dacă este scrisă cu majusculă) este însă finalmente obligatoriu pentru a limita riscul de a clădi pe nisip. După peregrinările tatonării și aventura invenției, spiritul critic, logic, reintră așadar în mod necesar în drepturi, căci creația în știință constă pe lîngă inventarea ipotezei în verificarea și dezvoltarea ei. Această repliere este firească, savantul nefiind numai inventator, ci și criticul care trebuie să verifice pentru el însuși și să demonstreze altora precizia, rigoarea și adevărul concluziilor sale. În acest sens, gîndirea științifică este autopolemică, creatorul de știință trebuind să se angajeze zile, săptămîni, cîteodată ani la a se combate el însuși — cum zicea Pasteur — la a se strădui să ruineze propriile construcții pentru ca numai după ce nu va fi reușit, după eșecul acestor tentative susținute, să le introducă în lumea în care creațiile sale se obiectivează, atrăgînd admirația sau critica altora. Verificarea propriilor ipoteze, parte inalienabilă a procesului creației, cere cercetătorului tărie de caracter și curajul de a recunoaște eventual că s-a înșelat, ceea ce înseamnă un deosebit de robust spirit autocritic.

Disocierea menționată are așadar un caracter pur metodologic, actul creației științifice fiind în realitate un proces continuu de transformare progresivă a unei intuiții vagi, conjecturale, într-o construcție riguroasă. Deși întrucîtva imprecisă și oricum netranșată, această disociere este lămuritoare și deosebit de utilă pentru sporirea randamentului muncii științifice.

O CONFESIUNE ISTORICO-TEOLOGICĂ

DE

ION BANU

Textul de mai jos nu e destinat devotului, a cărui adeziune, pur afectivă e improprie dezbaterii. Este însă vizat apologetul. Angajat în pro-argumentare, se pune el însuşi în postura de interlocutor, destinatar al contra-argumentării.

Tatăl nostru, cea mai răspîndită rugăciune în lumea credincioşilor mozaico-creştini, cuprinde şase apeluri prin care Dumnezeu e solicitat: să vină, să facă, să dea, să ierte, să se îndure şi să izbăvească. Şase chemări către făptuire, ce se încheie prin cuvintele ebraice *Adonai Meleh Neeman*, prescurtat AMIN, adică: „Domnul nostru este un rege devotat". Străveche formulă, în care termenul de rege — *Meleh* — evocă, prin identitatea lui cu numele unor vechi zeităţi asiatice (Melkart, Moloh) divinitatea orientală desăvîrşit puternică şi absolut suverană, într-un cuvînt *perfectă*.

Rugăciunea, pentru mulţi cotidiană, este pe neobservate documentul unei cotidiene inadvertenţe de sens în măsura în care presupune un suveran divin totodată *făptuitor* şi *absolut* (*perfect*).

Atributele de *făptuitor* şi *perfect* intră în conflict, se exclud reciproc, nimicind coerenţa logică a Supremei Entităţi implorate. Un *perfect* făptuitor e imposibil.

Argumentarea aristotelică a faptului că ceea ce se concepe drept divinitate nu poate nici veni, nici da, nici face, nici voi, nici, în general, avea alt obiect decît pe sine e ireproşabilă şi incoruptibilă. Divinitatea, spune Stagiritul, e *entelèheie*, e *act*, deci împlinită. Fiind deplină împlinire a Formei, nu lasă loc unui „mai bun" sau „mai înţelept" sau „mai fericit". Împlinită fiind, nu poate duce lipsă de nimic, nu poate aşadar nici dori mai mult; deci, nici voi, nici acţiona, dat fiind că orice acţiune presupune dobîndirea unui efect, aşadar a ceva ce lipseşte. Divinul, ca să facă ceva, fie numai să acorde omului ceva, trebuie în prealabil să dorească a acorda. Dorinţa este însă nevoie, e *propensie* către exterior, e defecţiune a interiorităţii, e neîmplinire. Divinitatea, spune Aristotel, „e impasibilă în raport cu orice incomoditate ce afectează pe muritori şi dealtfel, nu cunoaşte osteneala, căci nu are nevoie de nici o necesitate care să o constrîngă ... Orice mişcare de acest fel (adică — explică Jean Tricot — „orice sarcină care i s-ar atribui") ... ar antrena un efort ... ceea ce ar fi incompatibil cu starea sa de perfecţiune"[1]. Sau: „Dat fiind că posedă cea mai mare perfecţie posibilă, Primul Motor *n-are nevoie de nici o activitate, fiind el însuşi propriul său scop*"[2]. În fine, se arată că Divinul, fiind total satisfăcut, nu are cum răspunde la solicitările de a fi drept, curajos, generos, cumpătat şi se încheie, spunîndu-se: „Tot ceea ce se referă la acţiune apare meschin şi nedemn de divinitate ... Activitatea divinităţii, *purtînd* pecetea deplinei beatitudini, nu poate fi decît contemplativă"[3].

În timp ce făptuirea presupune o stenică insatisfacţie, perfecţia este satisfacţie prin excelenţă. O divinitate perfectă nu poate fi *creatoare*; o divinitate creatoare nu e *perfectă*. Supremele atribute ale divinităţii sînt marcate de un suprem impas logic. Că divinitatea slăvită are oroare de raţionalitate au ştiut şi Tertullian şi misticii evului mediu şi avocatul acuzării din *Procesul maimuţelor*. Cînd Thomas Münzer cerea ca Dumnezeu să fie întrebat despre faptele sale el, implicit era, fără voie poate, negator de divinitate, în egală măsură cu orice ateu.

Cele două atribute incriminate — de perfecţie şi creaţie — au fost mereu asociate subiectului divin, aceasta se ştie. A fost oare asocierea comisă întotdeauna cu o conştiinţă împăcată?

Să punem această întrebare istoriei conştiinţei religioase, fie ea mitologică ori teologică. Răspunsul — mărturie a numeroase cazuri — îngăduie să se întrevadă faptul că făuritorii de mit poli- sau monoteist, au avut, dacă nu conştiinţa clară a antinomiei perfecţie-creaţie, măcar în substraturi adînci, antedeliberative ale conştiinţei lor, sentimentul confuz despre incompatibilitatea reciprocă a celor două atribute. Un singur martor — *testis*

---

[1] Aristotel, *De coelo*, II, 1, 284[a] 16—18. Vd. şi J. Tricot, trad. şi comentar, Paris, J. Vrin, 1949, p. 66, n. 1.

[2] *Ibidem*, II, 12, 292[b], 5.

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, X, 8, 1178[b].

unus — ar fi fost *testis nullus*. Dar repetarea istorică, în numeroase variante, devine o mărturie de greutate împotriva actului fideist cheie: conceptul de divinitate ca subiect al celor două predicate.

Antiteologismul se slujește îndeobște de argumentele logicii, eticii, ontologiei, filozofiei istoriei, științei, formulînd așadar obiecții cu caracter *extrinsec* teologicului. Or, în speța considerată de noi în rîndurile anterioare, teologia este criticată de propria sa istorie. Argumentul este de ordin *intrinsec*, cu totul altfel tulburător.

Să dăm cuvîntul documentelor, citorva din cele, mult mai numeroase, ce ni se oferă.

Vechiul Egipt. În povestea populară din sec. XVIII î.e.n., *Fiica prințului din Bahtan* (Siria) se relatează că Faraonul invocă pe Zeul Honsu spre a obține vindecarea prințesei siriene. Zeul e *unul singur*. Iată-l, însă, fapt curios, apărînd ca dedublat în Honsu, numit „al sfatului înțelept" și Honsu „cel ce rînduiește sorții și izgonește pe intruși (demoni)". Citim: „Atunci Honsu din Theba, «zeu al sfatului înțelept», fu împins către Honsu «cel ce rînduiește sorții, marele zeu care izgonește pe intruși», iar Majestatea sa spuse lui Honsu din Theba, «zeu al sfatului înțelept»: „Strălucite zeu, dacă vei binevoi să-ți întorci fața către Honsu «cel ce rînduiește sorții și izgonește pe intruși (demoni)», atunci acesta va putea merge în Bahtan". Zeul aprobă, dînd cu putere din cap ... Atunci Majestatea sa mai zise: „Dă-i puterea ta ca să poată ... merge și elibera (de demon) pe fiica prințului din Bahtan". Honsu din Theba «zeu al sfatului înțelept» aprobă ... și făcu să treacă puterea magică la Honsu «cel ce rînduiește sorții», din Theba"[4]. Maspero notează că zeul Honsu avea la Karnak două statui, dintre care a doua, „căreia omul i se închina" era socotită ca reprezentînd „încarnarea" zeului din cealaltă. Or, prima reprezenta pe „Honsu imuabil în prefecția sa, calm în măreția sa, neamestecîndu-se direct în treburile oamenilor", în timp ce a doua reprezenta „un Honsu activ, care se ocupă de treburile omenești și izgonește pe intruși"; marele egiptolog adaugă că, deși primul Honsu e considerat mai puternic, el „nu socotește de demnitatea lui să meargă el însuși în Siria, nu știm din ce motiv"[5].

Descifrarea acestui motiv e tocmai ceea ce ne interesează. Spusele de mai sus îngăduie să se înțeleagă cu destule șanse de veridicitate că figura lui Honsu II e mai aproape de om decît cea a lui Honsu I. Acest al doilea Honsu merge și face asemenea omului, de aceea, ca mai apropiat, primește nemijlocit solicitările oamenilor. Celălalt, imuabil și perfect posedă astfel atribute extraumane.

De aici încolo, supoziția noastră nu poate invoca alte temeiuri spre a răspunde nedumeririi lui Maspero decît o anumită *constantă* dintr-o lungă serie de fapte din istoria religioasă — ce vor fi enumerate mai jos — constantă logico-psihologică ce trebuie să ne convingă prin persistența ei milenară spațio-temporală: zeul pe care oamenii îl invocă *trebuie* presupus absolut puternic, deci perfect. Un zeu care se întreține cu omul, care „merge" și „face" ca și el este ca și omul, mărginit, deci imperfect. Dar dacă nu „face" e inutil. Zeul trebuie deci să fie și perfect și nonperfect, ceea ce în unul și același corp nu se poate realiza. Nu există altă soluție decît a-l închipui pe Zeu — pe Zeul *unic* — drept *dedublat* într-un subiect al perfecției și într-un subiect al făptuirii; aceasta, știind totodată că zeul e *unul*, avînd un singur depozit de capacități, că deci subiectul nr. 2 nu are altă „divinitate" în sine decît cea a *Unului*, care, ca atare, nu-i poate fi decît temporar „transmisă". Transmisiune, în virtutea căreia Perfecția, capacitate în-sine, se preschimbă în eficiență, adică în capacitate pentru-altul. O soluție naivă, nu lipsită de pitoresc, spre a salva pe zeu de insanitatea perfecție-creație? Oricum, un subterfugiu, un substitut al incompatibilității dintre absolut și făptuire, conștiință obscură a incongruenței.

Semnificativă e condiția mitologico-politică a faraonului. El este totuna cu Horus, dar în același timp alt Horus. Ca Horus-zeu ceresc, ritualul egiptean are în vedere o entitate *pasivă*. Ca Horus-zeu-faraon, el este arătat întotdeauna *în mișcare*. Faraonul este, observă Philippe Derchain, „Horus viu, prin contrast cu Horus din cer, cu care totuși este Unu"[6]. Este „imaginea vie" a zeului *universal*. Regele primește solicitările credincioșilor odată cu ofrandele. Zeul din cer asigură împlinirea doleanței, dar, dat fiind că doar reversul său „viu" este „în mișcare", adică activ, poate totuși, deși „făptuiește", să treacă drept pasiv.

---

[4] G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, Guilmoto, 1911, p. 188—189.

[5] *Ibidem*, p. 188, nota 1.

[6] Ph. Derchain, *Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, în vol. *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, 1962, p. 70.

O similară dedublare, cu aceeași semnificație, se conturează în cazul lui Ptah. De astă dată ea angajează raportul dintre personagiu și statuile lui. Acestea nu sînt simboluri nici reprezentante. Sînt chiar zeul în altă ipostază. Printr-un bizar artificiu, lucrurile se petrec ca pe o scenă unde același actor joacă un rol dublu. În una din ipostaze, zeul, în lumea lui, e inaccesibil, ineficient. Limba lui, adică spiritul lui devine „prosper", adică activ, productiv, doar atunci „cînd zeul intră în ale sale corpuri-statui, fie că sînt de lemn, piatră scumpă ori bronz" [7]. Statuia e zeul în ipostază de oficiu public, corporalizat, activ; altminteri e suveran incorporal, impasibil.

În mitologia iraniană, succedaneul e de același gen, dar de specie diferită. Mithra, ce fusese în vechime obiectul unui cult independent, e absorbit de mazdeism și devine un fel de împuternicit al lui Ahura-Mazda. Ocupă o zonă intermediară; inferioară acceleia în care tronează zeul suprem al Binelui, și-l ajută în lupta contra lui Angra-Mainyu. Modul în care Franz Cumont prezintă poziția sa ne scutește de orice comentariu: „De o parte, un zeu suprem, tronînd deasupra aștrilor în empireul unde domnește o perpetuă serenitate; dedesubt, un zeu activ, emisarul său, șef al armatelor cerești, în lupta lor constantă împotriva Spiritului Întunericului ..." [8]. Dedublare și aici, dar nu a însuși personajului divin suprem, ci a funcțiilor sale; sublimitatea divină se separă de productivitate.

Tabletele descoperite la Ras-Shamra, vechiul Ugarit, ne dau informații asupra mitologiei din nordul Feniciei, într-o perioadă mult mai veche de sec. XIV î.e.n., data întocmirii lor. Zeul suprem El, spun cuneiformele, are un gen de dublură *activă* denumită *El-Șor*, adică *El-taurul* [9]. Epitetul taurin indică, neîndoielnic, atributul capacității productive, disociat și aici de entitatea divină „titulară".

Cugetarea greacă va adopta rezolvări aflate la un grad superior de abstractizare. Într-un fel sau altul, soluțiile grecești vor inspira multe din cele europene ulterioare.

În *Timaios*, Platon schițează un mit al *formării lumii*. Divinitatea primă întocmește universul și apoi făurește zei „secunzi", spunîndu-le că nu sînt „nici necreați, nici nemuritori". Condiția e surprinzătoare căci îndeobște atributul definitoriu al unui zeu este imortalitatea. Un paradox, deci: zeități „reduse", imperfecte. Ele primesc misiunea să fabrice pe oameni „după natura lor" [10], adică de asemenea limitați. Zeii secunzi se execută, apar oamenii, după care Zeul Prim „reintră în acel repaos care este condiția conformă naturii sale" [11]. E propoziția cea mai semnificativă. Mai întîi, iată, manifestă convingerea conform căreia natura divinității implică nonacțiunea. Trebuie, totuși, rezolvată problema creației care exclude inactivitatea. Se recurge, în acest scop, la soluția orientală a dedublării divinității, dar prin aceasta dificultatea nu a fost înlăturată decît pe jumătate; figura ipostazei duble a aceluiași personagiu e prea naivă pentru un Platon, care va prefera dedublarea mai elevată a „creării de creatori de oameni", ca și cînd desăvîrșirea divină ar fi mai puțin rebarbativ siluită prin zămislirea de zei limitați decît, direct, de oameni, prin excelență nedesăvîrșiți. Dar contradicția n-a dispărut. Accentul va fi deci pus, nu pe această secvență, ci pe o notă destinată suprimării contradicției logice însăși. După ce Zeul, prin creare, și-a negat absolutitatea, se neagă din nou, revenind la sine, la repaosul său esențial, ca și cînd nu s-ar fi produs nici o disconveniență logică. Soluția platoniciană s-ar numi fie, popular, „ein Mal ist kein Mal", fie, filozofic, „negare a negației, drept puternică afirmație"! Nu numai într-un dialog de bătrînețe, dar și mult mai de vreme, de pildă cînd scria *Sympòsion*, Platon era preocupat de a salva desăvîrșirea divină de contactul direct cu omul, cu acest om mereu revendicativ pe care zeul îl interesează doar în măsura în care „face" și „dă". Sînt instituiți *daimonii*, chemați să joace rolul de intermediari între oameni și zei, dat fiind că aceștia din urmă „nu intră direct în atingere cu omul" [12]. *Daimonii* sînt cei care „duc zeilor solicitările și jertfele oamenilor și comunică în schimb acestora din urmă ordonanțele și binefacerile Zeilor" [13].

Dificultatea teologică ce a fost semnalată e observată și de marele urmaș al lui Platon, dar calea suprimării ei este cu totul alta. Textul aristotelic citat mai sus învederează recunoașterea faptului că perfecția divină exclude activitatea. Fizicianului Aristotel îi repugnă ideea creării naturii și, în genere, orice producere de efecte fizice altfel decît prin cauze

---

[7] *Inscripția regelui Shabaka*, rînd 60, în A. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, I, Paris, Geuthner, 1946.

[8] Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamertin, 1902, p. 7.

[9] Vd. Charles Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, II, Paris, Maisonneuve, 1949, p. 62.

[10] Platon, *Timaios*, 41[B].

[11] *Ibidem*, 42[E].

[12] *Sympòsion*, 203[A].

[13] Eudore Dérenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes, au V-ème et au IV-ème siècle av. J. Ch.*, Paris-Liège, Champion et Vaillant-Carmanne, 1930, p. 108—109, notă.

fizice. Dar teologul Aristotel nu poate renunța la instanța supranaturală, furnizoare de sens și ordine naturală, de mișcare și de valori etice. Spre a ocoli obstacolul, el recurge la ingenioasa soluție a indiferentului și inactivului „magnet divin" care, întocmai ca un ins iubit, incită spre acțiune pe cel îndrăgostit, fără ca el însuși să „facă" ceva. Refugiu pur speculativ, deoarece acțiunea inversă e tot acțiune; cu atît mai virtos atunci cînd, același fizician, în pofida propriilor sale argumente din *De Coelo* sau din *Etica nicomahică*, se exprimă în *Fizica*, așa ca și cînd Dumnezeu ar intra efectiv în acțiune[14]. Stagiritul își deteriora propria-i soluție, vădind așadar cît era de fragilă. A căutat și altă soluție? Dacă da, a revenit — deși într-un mod propriu — la tipul de rezolvare al dedublării. Olof Gigon, referindu-se la un dialog aristotelic pierdut, din care posedăm un extras, schițează o viziune teologică potrivit căreia Magistrul Liceului ar fi instituit teza despre „două planuri ale divinității", cel al divinității supreme imuabile, avîndu-se drept unic obiect pe sine însuși, și cel al regiunii de „dincoace de Dumnezeu", populată de zei astrali, regiune plină de „ether divin"[15]; se știe că aceasta e o lume a *mișcărilor regulate*, a transmisiunilor directe către sfera sublunară ce înglobează și terra, deci și omenirea.

În epoca imperială, platonismul va relua, cu noi și puternice accente, tema *daimonilor* din presupusa regiune intermediară. Aceștia ar fi nemuritori, posedînd deci principalul atribut al integralității divine, dar „totodată *accesibili*, ca și oamenii, față de toate pasiunile, față de ură, iubire, milă. Ei sînt cei cărora li se adresează religia cultuală"[16]. Entități „tampon", destinate să suporte șocul obiecțiilor: *intră în trafic* cu oamenii ca și cînd — prin aceasta și prin inferioritatea lor ierarhică — ar fi de ordinul omenescului și sînt, prin nemurire, de ordinul absolutului, ca tot ce ține de rangul imuabilului divin.

În sec. II. e.n. gnosticul Valentinus se va fi simțit stînjenit de aceeași dilemă: ce sens poate avea creativitatea în cazul lui Dumnezeu, sediu al Perfecțiunii? Ar dobîndi un sens dacă am declara creația drept *rea*, exonerînd astfel pe Dumnezeu cel *Bun* de răspundere. Vechiul procedeu al dedublării e împins acum pe făgaș mazdesit: Dumnezeu cel Bun nu creează. Dar există și divinitatea-demiurg escortată de îngeri — toți laolaltă constituie *Răul!* — funcționînd ca autori ai creaturilor. Antinomia e rezolvată de astă dată prin „punerea în afara legii" a creației!

Punctul de vedere emanatist al lui Plotin a fost cel al tuturor „misticilor" de mai tîrziu, vreme de multe veacuri. Creația? „Se datorește faptului că emană o radiație din Unu, care însă rămîne imobil, așa cum strălucitoarea lumină ce înconjoară soarele se naște din el, deși e întotdeauna nemișcat. Dealtfel, toate cele existente, întrucît există, produc în jurul lor cu necesitate, prin însăși natura lor, o realitate care tinde către exterior și care depinde de puterea lor ... Se produce astfel din ele o emanație, veritabilă realitate de care se bucură întreaga vecinătate. Toate entitățile ajunse în starea de perfecție sînt generatoare"[17]. Respinge oare filozoful neoplatonic antinomia atributelor? Dacă ar fi considerat că, în adevăr, i-a găsit o fundamentare logică, n-ar fi recurs la subterfugiul emanației care, cum observă Bréhier, e o simplă *imagine* avînd rostul „să ne facă să simțim că realitatea pe care voia să o surprindă nu se lasă prinsă în nici o formulă conceptuală"[18]. Soluția e mistică, nu logică.

Ajungem la Augustin. Poziția sa pendulează, atît în *De Civitate Dei*, cît și în *Confesiuni*, între două răspunsuri: *a.* creația Domnului nu are loc *în timp*; *b.* nu e dat omului să înțeleagă semnificația actului divin[19]. Evident, fiecare teză o contrazice pe cealaltă. Să cercetăm, totuși, mai îndeaproape răspunsul care ne dă voie să-l cercetăm, adică primul. Întrebarea fusese: cum e posibil, oare, ca Dumnezeu, *perfect* fiind, să ducă totuși *lipsă* de ceva, în speță de entitatea care va face obiectul creației? Eroare, răspunde Sfîntul. Întrebarea presupune o disjuncție *în timp* între un prezumat moment al „lipsei", urmat de acela al creației. Or, e himeric să ne închipuim „că ar fi existat înainte de lume un timp ..., căci nu a existat deloc timp înaintea lumii"[20] Deși, antinomia în care ne zbatem mereu poate fi suprimată presupunînd că Dumnezeu însuși a creat și *timpul*, fiind deci *el* făuritorul condiției necesare ca antinomia să apară. Ingenios sau naiv? Atît de naiv încît să nu se observe că întrebarea rămîne în picioare schimbînd termenii ei: cum e posibilă oare la un subiect Perfect — ce nu duce lipsă de nimic — predicația de creator? *De ce* a „creat" Dumnezeu — Perfect fiind — lumea și *timpul*? Nici ingenios, nici naiv, căci, în cele din urmă, teologul exclamă: „Cine e oare în stare

---

[14] Vd. Aristotel, *Fizica*, VII, 2, $244^a - 245^b$; vd. și cartea a VIII-a, passim.

[15] O. Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961, p. 219—220.

[16] O. Gigon, *op cit.*, p. 225.

[17] Plotin, *Enneade*, VI, 1-*Despre cele trei hypostaze-principii*, 6, 28—35.

[18] Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin & Cie. 1928, p. 41.

[19] Aurelius Augustinus, *Confesiuni*, XI, 10—12.

[20] *Idem*, *De Civitate Dei*, XI, 5.

să descopere secretul Domnului?" [21], ceea ce scoate divinitatea din incidența oricărei dezbateri. Leibniz considera că Dumnezeu își asumă toate prerogativele, minus una : aceea de a nu se conforma exigențelor — necontradictorii — ale rațiunii. Teologia sa poate fi luată în tema noastră drept o critică a celei augustiniene.

Soluția personagiului denumit Pseudo-Dionysios Areopagitos, sec. V — VI e.n., reprezintă căutarea unei ieșiri prin „tăierea nodului gordian"! Adesea teologia s-a aflat în dificultate în fața criticilor ce semnalau contradicții printre atributele divinității. Dar, afirmă autorul necunoscut al opusculului *Despre teologia mistică* (*Perì mystikès theologìas*) există pe lîngă teologia pozitivă și modalitatea *apophatică*, adică *negativă*, de a considera Divinul. În virtutea acesteia, Dumnezeirea se proclamă ca fiind deasupra existenței; ea nu poate fi vizată decît prin negații. În adevăr, orice afirmație, de existență ori de calitate, constituie o limitare în măsura în care indică o determinație. Un Dumnezeu nelimitat nu suportă așadar decît nondeterminații, deci numai negații. Ca supraexistent, suportă și negarea atributului de existent. Afirmația că este creator devine, în acest caz, la fel de contestabilă ca și afirmația „nu e creator". Fiind contestat orice demers fundat pe „operații raționale" — spune Areopagitul — nu rămîne altă cale decît aceea a uniunii mistice cu Dumnezeu, uniune aflată dincolo de știință, de cunoaștere, uniune prin ignoranță. Divinitatea e trăită, nu gîndită. Soluția pare ingenioasă dar, privită mai de aproape, trădează un viciu logic fundamental. Întregul demers presupune în prealabil un obiect, ceea ce implică o judecată de existență. Judecata despre supraexistență este și ea o judecată de existență, așa cum subiectul judecății negative, prin simplul fapt că e admis ca subiect, are pozitivitate. Cînd Aram Frenkian crede a vedea în cugetarea lui Parmenide „prima sursă" a ceea ce avea să se numească mai tîrziu teologie negativă, face o constatare ingenioasă [22], dar nu observă că judecata de ființare a existentului — „Existentul este" — are, la eleat, tocmai caracterul unei puternice, explicite proclamări a pozitivității, mai viguroase chiar decît la Areopagit unde e doar implicată.

În evul mediu, John Scotus Eriugena reia concepția lui Pseudo-Dionysios asupra teologiei pozitive și negative, dîndu-i un sens în care vedem un alt efort, subtil dealtfel, de a ieși din același *impas* al atributelor. Să admitem un Dumnezeu *superesențial*. Această formulă conduce la putința ca Dumnezeu să fie și totodată să nu fie esență. Ca esențial, divinul e determinat, ca determinat poate fi și creator. Ca superesențial, e lipsit de determinații — în sensul teologiei negative —, deci susceptibil a se institui ca absolut, perfect. Dumnezeu ar fi o tensiune între momentul de determinare (limitare-eficiență) și acela de negare a determinării (limitării). Dacă această contradicție ar fi dialectică, dacă ar putea fi dialectică, ar putea fi și interesantă. Contradicția este însă logică, nu dialectică, prin faptul că ne oferă numai în aparență o dublă predicație, contradictorie, pe lîngă subiectul logic, dar, în realitate, subiectul însuși este afirmat și nimicit. (Este adevărat că Dumnezeu e esență — nu este adevărat că Dumnezeu este esență!). Nu e o soluție autentică ci un *qui pro quo*.

Prin Thoma din Aquino se instituie, pe urme aristotelice, un punct de vedere ce se regăsește și în teologia catolică neotomistă a contemporaneității. Trebuie admis că Dumnezeu, perfect fiind, conține în sine integral universalul, deci toate Ideile, sau Formele oricăror lucruri; în acest sens lumea există din totdeauna în divinitate. Perfecția divină este astfel exonerată de răspunderea creației? Într-un fel da, căci lumea, ca multitudine de individuale, poate astfel, să treacă de la neant la existență, „întru Divinitate", în virtutea Formelor dintru Divinitate. Comentarul lui Étienne Gilson, atașat el însuși neotomismului, e concludent : „Nu există deci relație reală între Dumnezeu și lucruri, ci doar între lucruri și Dumnezeu. În adevăr, lumea se naște fără ca să se fi produs vreo schimbare în esența divină" [23]. Aproape aceeași formulare într-un tratat modern de filozofie catolică, neotomistă : „Creaturile se află într-o reală relație cu Dumnezeu, dar Dumnezeu n-are nici o relație cu creaturile" [24].

Thoma din Aquino și discipolii săi de azi sînt evident preocupați de conflictul atributelor și propun o formulă ce se vrea conciliantă. Izbutește ea oare? Se observă că are aceleași puncte vulnerabile ca și cea aristotelică ce o inspiră (cu diferența că acolo unde întregul thomism, vechi și nou, vorbește despre crearea lumii, stagiritul avea în vedere exclusiv generarea mișcării).

În fine, un punct de vedere mozaic, modern. Rabbi Haym Volojin (sec. XIX), afirmă în cartea *Nefeș hahaym* (Sufletul Vieții) că trebuie recunoscută diferența dintre universul

---

[21] *Ibidem*, XII, 14.

[22] Vd. A. M. Frenkian, *Les origines de la théologie négative, de Parménide à Plotin*, București, 1943, p. 20—25.

[23] É. Gilson, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1930, p. 183.

[24] G. Sanseverino, *Manuel de philosophie chrétienne*, Paris, P. Lethielleux, trad. Abatele Carriol, t. II, (f. d.), p. 383.

perceput de oameni, pură *aparență*, și esența lui întru Domnul, *reală*. Pentru Dumnezeu lumea este și așa cum ne apare nouă, dar *și* așa cum este ea în mod real, anume *„neant absolut* care nu afectează cu nimic ființa sa" (sublinierea noastră). Rezultă că, în ceea ce-l privește pe Dumnezeu, „totul este deplin egal, fără multiplicitate, fără nimic gradual, fără diferențieri, *conservîndu-se deci unitatea sa perfectă de dinaintea creației*" [25] (subl. ns). Neîndoielnic, același conflict al atributelor. Ieșirea din impas este încercată prin salvarea Perfecției și sacrificarea *realității* Creației.

Se mai constată că, sesizîndu-se de pomenitul conflict ori numai intuindu-l, cugetarea despre Absolut, fie ori nu divin, a tins uneori să-l salveze, nu numai prin formule labirintice dar în chiar Identitatea lui, de efectul, nimicitor al acțiunii-făptuire. Instituirea *Nirvanei* este recunoașterea faptului că Absolutul e incompatibil cu *dorința* (fără de care nu există *Fapta*). Dar, se poate spune cu egală îndreptățire că suprimarea dorinței-făptuire echivalează cu Neantul, că deci Absolutul-Perfecție sînt neant. E prin această implicație, consecința, pentru noi, cea mai interesantă.

În fine, reflecția lui Epicur. Cînd spune că zeilor „dat fiind că se bucură de repaos și perfectă fericire, nu le pasă de nici o treabă" și că deci „nici nu pun pe cineva la treabă" [26], se situează în miezul dezbaterii ce ne preocupă. El critică teza conform căreia, pe de o parte, se atribuie entităților divine „perfectă fericire" și, pe de altă parte, „voință, acțiuni și intervenții incompatibile cu această idee" [27]. Dar prin aceasta suprimă *de facto* rațiunea de a fi a divinului. Se știe că încă din antichitate viziunea despre zei a întemeietorului *Grădinii* care, formal, nu-i neagă, a fost etichetată ca *a-teistă*.

★

Seria mai sus evocată de pseudosoluții ale unei teosofeme insolubile mărturisește o milenară *„mauvaise conscience"* a reflecției religioase. În faze timpurii, nu mai mult decît vreun vag sentiment de disconvenabil. Treptat, gînduri tot mai conturate, mai neliniștitoare. Drept urmare, încercări repetate, din ce în ce mai studiate, ale cugetării teologice de a se izbăvi de păcatul ei originar: mitul Perfecției.

Atributul Perfecției sau Atotputernicie, sau Infailibilității este încărcat de contradicție logică. Cel ce poate orice poate implicit face ca tot ce e de făcut să fi fost făcut, să nu fie de făcut, ba chiar să nu poată fi făcut. Scolasticul a bănuit că ceva nu e în regulă, aici, cînd și-a pus întrebarea: „Poate oare Atotputernicul să creeze o piatră pe care să nu o poată ridica?". Puterea este o noțiune relativă, un raport cu o *entelèheia*, cu un obiect. Atotputernicia în act nu poate avea nici un obiect. Atotputernicia presupune o încheiere, aceasta din urmă implică un raport de delimitare într-un cîmp mai larg de posibilități pe care Atotputernicia în act îl exclude. Atotputernicia-Perfecție ca atotputernicie în act e un enunț fără sens.

Totuși, persistența celor două atribute conflictuale este, dintotdeauna, o imperioasă trebuință teologică. Fără o divinitate intervenientă în societate, ca să potolească neliniști sau să ofere puncte de sprijin unor speranțe, să fie chemată în cazul opresiunilor — fie pentru a le suprima, fie pentru a le legitima —, deci fără o autoritate divină angajată util în practica socială și individuală, religia n-ar mai fi religie. Dar fără atotputernicie-infailibilitate, susceptibilă să depoziteze garanții, și anume în chip impecabil, în cazul oricărei deficiențe omenești, să contrabalanseze prin integrală împlinire fireștile neîmpliniri din viață, — așadar fără Perfecție — divinitatea n-ar mai fi divinitate. Spre a-și justifica rangul, prestigiul de divin și distincția calitativă față de om, zeitatea a instituit întotdeauna Absolutul, în contrast cu relativitatea umanului. Căci orice relativism ar identifica divinul cu cel ce se disjunge pe sine instituindu-l și implicit acesta, zeul, ar fi suprimat.

Dacă Perfecția-Infailibilitate, ca divinitate, prezintă asemenea deficiențe de sens, apoi precaritatea logică — și etică — în cazul *omului* care formulează pretenția, de tip papal, a infailibilității-atotștiință este și mai năruitoare. Este retroalienarea unei alienări, distorsiunea unei distorsiuni, nonsens adiționat nonsensului.

Infailibilitatea înseamnă perfecție, perfecția e suprimare a creativității; deci infailibilitatea omului este incapacitate de creație. Omul e creativitate; suprimînd creativitatea e suprimat umanul; pretenția infailibilității de tip papal e negare a umanului. Cultul pretinsului ins infailibil e cultul in-umanului.

Pretenția *infailibilității în om* e multilateral antiumanistă. Faptul de a suprapune un atare personagiu celorlalți oameni, implică instituirea unei absolute diferențe de substanță, în virtutea căreia, în numele Supraomului, obediența servilă a oamenilor, falibili, e legitimată. Omul astfel instituit întru altul, își vede strivită esența sa umană; refuzul de libertate și afirmare devine astfel legitim. Dat fiind că pretinsul infailibil e atotștiutor, este

[25] Rabbi Haym Volojin, *Nefeș Hahaym*, III, b, ap. J. B. Agus, *Évolution de la pensée juive*, Paris, Payot, 1961, p. 376.
[26] Hippolytos, *Philosophoumena*, 22, 3.
[27] Epicur, *Scrisoare către Herodot*, 81.

implicit atotresponsabil, reducînd pe obedienți la umilitoare iresponsabilitate. Dar infailibilul, neputînd greși, erorile rămîn exclusiv în sarcina obedienților. Infailibilul e atotresponsabil și nerăspunzător, iar devoții, deși iresponsabili, sînt singuri și total răspunzători.

Un factor agravant e proliferarea pretenției de infailibilitate. Teoretic, aceasta s-ar referi doar la Suveranul-Pontif și exclusiv la chestiuni de „principii", adică de dogmă. În practică, însă, în societatea unde ierarhia civilă se confundă cu cea extracivilă, unde suveranul în materie de dogmă e totuna cu suveranul în materie de normă, ansamblul raporturilor curente canonico-politice cu greu va putea să limiteze infailibilitatea doar la materia dogmei: oricît este de chibzuit, de cumpănit purtătorul pretenției de „absolut" — — dar mi-te cînd nu este! — el apare instituțional împins spre escaladare, iar obedienții, instituțional stînjeniți în a revendica respectarea delimitărilor. În al doilea rînd: într-o ierarhie monolitic închegată, cum e cea eclesiastică, faptul că spiritul pontifical comunică printr-o strînsă și supravegheată continuitate de verigi pînă la treapta organizatorică cea mai de jos face ca pretenția de infailibilitate să se difuzeze în fapt pe toată scara ierarhică. Ar trebui ca umilul slujitor clerical să posede o înaltă conștiință și un redus simț al disciplinei spre a rezista tentației de a avea — și el! — întotdeauna dreptate. Pe scara ce duce de jos în sus tentația e direct proporțională cu înălțimea treptei ierarhice. În al treilea rînd: în statul teocratic, literatura, arta, filozofia, cultura în genere intră, oficial ori spontan, în orbita normativului fideist-dogmatic instituit de Infailibil. Or, în virtutea semnificației de infailibilitate, *opinia* deținătorului acesteia e neautentic investită cu statut de *epistemă*. Dispare prin urmare, în variatele cîmpuri de producție culturală, putința pluralității de opinii, a căror confruntare este însă condiția de acces spre autentica epistemă, stimulatoare de creație. Direct proporțional cu toată această proliferare crește și antiumanismul, periculozitatea socială a pretenției de infailibilitate *.

Divinul este însă întotdeauna o transmutație a umanului. Succesul infailibilului se datorește faptului că e o transsubstanțiere totodată sublimă și iluzorie a unor autentice aspirații umane. În punctul de articulare a transmutației se instalează ruptura dintre real și fantomatic, dintre *posibil* și *imposibil*.

Spre subiectul autentic, supus mitizării se îndreaptă acum atenția noastră.

---

* Ea molipsește și alte cîmpuri, extraclericale. Astfel, o lozincă a fasciștilor italieni glăsuia: „Mussolini ha sempre ragione!" (Mussolini are întotdeauna dreptate).

Formula celor două atribute este alterarea unui cuplu de autentică valoare umanistă; cuplu de aspirații divers modulate în raport cu concretul epocilor și existențelor sociale. E năzuința de acțiune și făptuire; unită cu aceasta, aspirația către *„plus ultra"*, lozincă umanistă pe care epoca modernă a opus-o de la începuturile ei formulei medievale *„nec plus ultra"*; elanul către acel *summum* posibil *hic et nunc*, dar viitorologic, *nelimitat surmontabil*. Acest *„plus ultra"* și „perfecția" au drept notă comună caracterul de a se opune insuficienței. De aici o nelegiuită mișcare de translație, o substituire al cărei efect e înlocuirea insatisfacției umane față de insuficiență, printr-o insatisfacție de factură teologică, în virtutea căreia se naște emblema „Perfecției", nume fideist, metaforic, astenic al omenești și stenicei adversități față de ceea ce e deficient. Este titlul unei „înnobilări" compensatorii, dacă nu chiar snobe, a finitudinii.

Conflictul teologic al atributelor este o transsubstanțiere a omenescului, neconflictualului „dialog al conștiinței cu limita" (G. Liiceanu); este expresia sublimată a refuzului de a se accepta blocarea dinamismului vital, sugrumarea creativității; este actul prin care non-acțiunea, non-umană, e expediată dincolo, în „Cetatea lui Dumnezeu". Istoria soluțiilor teologice a conflictului atributelor este expresia coliziunii dintre *aspirații umane de bază* — fie de ordin teoretic, fie de ordinul doar al unei *sapientia* comune — și *cerințe ale alienării religioase*. Conflictul atributelor este drama alienării.

Nu există și e de neconceput altă finitudine decît cea raportată dialectic la infinitudine. Perfecția de tip despotic, smulsă acestei relații — absolutizare a finitudinii — e fără sens. Din punct de vedere fideist, singura care a înțeles aceasta a fost teologia negativă: doar ea și-a dat seama de faptul că e absurdă operația de a *enumera* atributele unei entități actual-Perfecte.

Dacă pretinsa Perfecție actuală întru divinitate e fără sens, are însă un sens „Perfecția" umană cu caracter asimptotic, incorect numită perfectibilitate. Denumirea ei corectă e *ameliorabilitatea*, singură conformă dialecticii finit-infinit, singura care nu blochează creativitatea. În opoziție cu acel teologic conflict al atributelor, dincoace, în sfera umanului, atributele de creativitate și „perfectă" ameliorabilitate sînt atît de unite încît se implică reciproc. Relația lor e cheie a progresului istoric. Dar totodată, fiecare din ele are caracter neliniar, sinuos, contradictoriu.

Adam mușcă din mărul cunoștinței, deci, spre deosebire de divinul Absolut-Perfect ce se cunoaște doar pe sine (sau creația Sa — e totuna —), el se instituie prin disjungerea

subiectului — cunoscător relativ limitat — de obiectul cunoașterii, absolut nelimitat. În ființa sa, finit-infinită, denunță deci himerica absolutitate divină, epuizată în coincidență tautologică, nimicitoare, cu sine. Dedublat, e singur real, limitat e singur creator, imperfect e etern ameliorabil. Ca autentică virtualitate e singur *virtu*-os. Pismuit pentru toate acestea, dezlănțuie împotriva lui o milenară adversitate, o milenară injurie: „păcatul lui Adam" !

Dacă pseudoasocierea teologică a ireconciliabilelor atribute e drapată festiv, dialectica autenticelor atribute umane are un caracter dramatic, protestatar. Ambele atribute exprimă o atitudine critică față de un dat contrastant. Exprimă atitudinea ce tinde către o mereu mai profundă transformare a exploatării interumane în cooperare, a condițiilor sociale de servitute în condițiile de libertate, a posibilităților inegale în echitate, a stărilor de degradare umană în note de promovare, a iraționalului în rațional. Dar delimitările între membrii acestor cupluri sînt întotdeauna complexe, discutabile, nu ușor discernabile, uneori amăgitoare, implică deci eroarea. Ca distanță ce separă întotdeauna actul de modelul său ideal, aceasta e inevitabilă. Pentru opera de creație, erorile sînt dureri ale facerii. Eroarea, sub incidența relației acțiune-ameliorare, e umană. În acest sens se poate opune antiumanismului infailibilității, umanismul erorii. Un cunoscut dicton latin o și spune.

Critica umanistă, marxistă se îndreaptă deci atît împotriva falselor asocieri teologice de atribute, cît și împotriva acelei asocieri a lor care, deși e laică, are caracter festiv, dogmatic, nemilitant.

Camus face elogiul a ceea ce ar marca spiritul grec; „mîndria omului (socratic) — spune el — înseamnă fidelitate față de propria limită, iubire clarvăzătoare a condiției sale, convingerea că cel ce se încumetă s-o depășească e lovit". Prin contrast, filozoful francez denunță lipsa de măsură a modernului, fanatismul său inchizitorial. Dar pe lîngă „măsură" greacă și „nemăsura" deplînsă de autorul *Mitului lui Sisyf* nu există oare și calea pe care omul — prin înfruntarea între dat și năzuit, între eroare și succes — tinde să surmonteze ritmic și măsurat fiecare măsură, împingînd constant dar mereu mai departe frontiera posibilităților, reafirmînd echilibrat nesleita sa imperfecțiune în raport cu o ștachetă mereu, inepuizabil, mai înaltă?

Ne-am fi închipuit ca Michelangelo, în preajma întîlnirii cu Absolutul de care se simțea profund atașat, să-și calmeze activitatea, ca aștrii din universul aristotelic. Dar nu! Cvasinonagenarul creează cu febrilitate chiar în ultimele sale ceasuri. Care din doi e cel ce întinde celuilalt degetul? Adam este cel ce întocmește statutul Paradisului.

Diogène

(Franța)

Nr. 98/1977

Din sumar: PIERRE DANSEREAU, Un cadru ecologic pentru amenitățile orașului; BRONISLAW GEREMEK, Oamenii fără stăpîn. Marginalitatea socială în epoca preindustrială; HENRI MOULIÉRAC, Greva: război sau sărbătoare?; NIELS WINTHER BRAROE și EVA EJERHED BRAROE, Patronimicul: nume mistic și identitate administrativă în Nordul canadian; ATSUHIKO YOSHIDA, Mituri japoneze și ideologie tripartită la indoeuropeni; TARYO OBAYASHI, Structura panteonului japonez și conceptul de păcat în vechea Japonie.

300 DE ANI DE LA MOARTEA LUI SPINOZA

SPINOZA ȘI GÎNDIREA MODERNĂ

Semnificația înțelegerii cunoașterii ca valoare etică supremă

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Aniversarea marilor personalități din istoria culturii constituie un prilej nu numai de reflecție asupra contribuției lor în epocă, ci și de readucere a ei în contemporaneitate, de resemnificare în raport cu starea actuală a creației umane, cu profilul și perspectivele acesteia. Căci, dincolo de episodul vieții lor concrete, personalitățile de seamă devin centre de referință în progresul valorilor și al umanismului, prezențe permanente active, contemporane nu istoricește, ci prin faptul creației lor. Pe acest temei desigur, N. Hartmann era îndreptățit să pună în lumină „existența contemporană a trecutului în istorie", mai precis „prelungirea" (Hieninragen)[1] trecutului în prezent, ceea ce și explică faptul că întregul corp valoric al culturii este oricînd prezent și activ și, ca urmare, studiul istoriei sale se constituie ca parte integrantă a ființării sale actuale.

Este de înțeles astfel de ce marile aniversări din istoria științei și a cugetării devin aniversări ale unor înfăptuiri valorice, numele marilor personalități ținînd locul a ceea ce Heidegger numea „faptul gîndirii"[2], singurul care face posibilă prezența și acțiunea lor dincolo de orizontul istoric concret în care au trăit, participarea lor în momentele de răspîntie ale construcției și reconstrucției teoretice. Poate nu întîmplător, Hegel, el însuși un titan al gîndirii moderne, resemnifica întreaga istorie a filozofiei în funcție de contribuția la studiul problematicii și conceptelor ce constituiau structura acesteia în vremea lui și în opera lui.

În acest sens, aniversarea a 300 de ani de la moartea lui Spinoza și de la apariția celebrei *Ethica more geometrico demonstrata* (1677) ne pune în fața unui deosebit de semnificativ „fapt al gîndirii", conduce de la Spinoza la spinozism, la spiritul pe care marele gînditor l-a instaurat în creația teoretică modernă, și care l-a determinat pe Hegel să-i caute locul nu numai în ceea ce numea „perioada intelectului gînditor" (de fapt, perioada afirmării moderne a subiectivității și a constituirii unei concepții despre subiectul cunoașterii"), ci și în orice actualitate teoretico-filozofică. Gîndirea — preciza Hegel — „a trebuit să se situeze pe poziția spinozismului; această situare este începutul esențial al oricărei filosofări. Cînd începi să filosofezi, trebuie să fii mai întîi spinozist. Sufletul trebuie să ți se îmbăieze în acest eter al substanței unice, în care a pierit tot ce a fost considerat ca adevărat. La această negare a tot cee ce este particular trebuie să fi ajuns orice filosof; ea este liberarea spiritului și baza absolută a lui"[3]. Mai mult, Spinoza „este punct principal al filosofiei moderne: sau spinozism, sau nici o filosofie"[4].

Înțelegem astfel de ce, anunțînd „Une année Spinoza" (1677—1977), André Robinet

[1] N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*. Walter de Gruyter, Berlin u. Leipzig, 1933, p. 30, 32.

[2] M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 80, 90.

[3] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 443.

[4] *Ibidem*, p. 441.

Rev. filoz., **XXIV**, 6, p. 697 — 722, București, 1977.

preciza că ,,nu mai este vorba de o conferință comemorativă, nici de o zi sau de trei zile, ci de faptul că, de-a-lungul întregului an un fel de adorație perpetuă va dirija gîndirea filozofică către elevațiile finale ale *Eticii*, adorație critică, sperăm, pentru a satisface dorințele acestui profund și perfect contestatar care a fost Baruch Spinoza"[5]. Desigur, spiritul operei lui Spinoza se înscrie pe o direcție contestatară, ceea ce se exprimă cel mai bine în *Tratatul teologico-politic* (1670), care, ,,aducea destule noutăți pentru a răsturna din temelii societatea care l-a primit. Spinoza spunea pașnic în latină că trebuie făcută *tabula rasa* cu credințele tradiționale pentru a începe să gîndim pe alte planuri"[6]. Într-adevăr, Spinoza însuși, adept al republicii olandeze și al idealurilor umaniste moderne, pledînd pentru libera cugetare și pentru libertatea de acțiune, scria : ,,statul, zic, nu are scopul de a-i transforma pe oameni din ființe raționale în animale sau în automate, ci, dimpotrivă, să facă în așa fel încît spiritul și corpul lor să-și îndeplinească funcțiile în cele mai bune condiții, *oamenii să se folosească liberi de rațiune* (subl. n.), să nu se războiască între ei cu ură, cu mînie sau înșelăciune și să nu se poarte unii față de alții cu dușmănie. Prin urmare, scopul statului este, de fapt, libertatea"[7].

Fără a desfășura o discuție mai amplă despre valențele spiritului contestatar în spinozism, vom încerca să desprindem semnificația elementului de noutate pe care autorul celebrei *Ethica* îl inserează în progresul valorilor teoretice în cultura modernă. Cu toate dificultățile pe care le ridică un sistem de gîndire despre care s-a scris mult, ajungîndu-se pînă la ideea că e greu să mai poți spune ceva ce nu s-a spus[8], vom încerca, sub genericul *Spinoza și gîndirea modernă*, o interpretare a acelei temerare reconstrucții filozofice, să-i zicem ,,sub specie ethicae", îndeosebi pe linia dublei ei acțiuni : a) în geneza configurației intelectualiste a viziunii modernilor despre om și cultură ; b) în geneza dialecticii și a teoriei moderne a acțiunii, așa cum s-au desfășurat ele de la Kant la Hegel și apoi la Marx.

2. Opera[9] lui Spinoza prezintă trăsăturile specifice marilor sisteme filozofice moderne, dînd însă o întrebuințare, într-o bună măsură inedită, principiului rațiunii în genere și principiului cartezian al conștiinței de sine în speță. Oricum, de la dualismul ieșit din *Cogito*

---

[5] ,,Revue Internationale de Philosophie",31e année, 119—120, 1977, fasc. 1—2, p.3. De fapt, revistele de specialitate i-au consacrat numere sau grupaje de articole (vezi, de pildă, ,,Philosophia". Philosophical Quarterly of Israel, vol. 7, 1977). Se anunță noi apariții editoriale pe teme ale spinozismului. Semnificative sînt și reuniunile internaționale de filozofie și conferințele care s-au ținut în centre mari ca : Haga ; Amsterdam ; Paris ; Leipzig ; Moscova ; Bruxelles. Chiar cel de ,,al III-lea Congres Internațional «Leibniz»" (Hanovra, 12—17 noiembrie 1977) a consacrat lui Spinoza o plenară și două ședințe pe secții. Nu este de prisos, credem, să amintim aci că, aniversarea la care ne referim amintește de cea din 1932 (deși o întrece prin multilateralitatea abordărilor și deschiderilor), cu prilejul a 300 de ani de la nașterea lui Spinoza. Cu acel prilej a apărut un ,,Spinoza — Festschrift", hrsg. von Siegfried Hessing. Zum 300. Geburtstag Benedikt Spinozas (1632—1932), (Verlag Carl Winter Heidelberg, Druck ; Offizin ,,Merkur", Czernowitz, 1933), în care, alături de numele lui Freud, Einstein, Romain Rolland, Arnold Zweig, este prezentă participarea românească (Hessing, I. Brucăr, Petrovici, V. Gherasim).

[6] P. Hazard, *Criza conștiinței europene*, București, Edit. Univers, 1973, p. 139.

[7] B. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, București, Edit. științifică, 1960, p. 297—298. Încă demult s-a atras atenția asupra faptului că, prin acest ,,Tratat,. Spinoza ,,era profund atașat republicii olandeze" și ,,punea libertatea conștiinței în rîndul bunurilor celor mai de preț" (E. Chartier, *Spinoza*, Librairie Mollottée, Paris, 1929 p. 6).

[8] Poate și ca o reacție la o anumită modalitate de a scrie cu orice preț și despre lucruri la care nu te pricepi, S. Freud, întemeietorul psihanalizei, scria : ,,în ceea ce privește persoana și creația teoretică (Denkleistung) a marelui filosof Spinoza, am manifestat toată viața mea o considerație deosebită. Cred însă că această atitudine nu-mi dă dreptul să spun ceva despre el în fața întregii lumi, mai ales că eu nu aș ști să spun ceva care să nu fi fost spus de către alții" (,,Spinoza-Festschrift", hrsg. von S. Hessing, Carl Winter, Heidelberg, 1933, p. 221—222).

[9] Este de reținut că, în timpul vieții lui Spinoza a apărut sub numele său, în 1663, *Principia philosophiae cartezianae*, I — II, cu un adaus intitulat *Cogitata metaphysica*, iar anonim, în 1670, *Tractatus theologico-politicus*. Restul de lucrări — *Tractatus de deo et homine eiusque felicitate, Tractatus de emendatione intellectus, Tractatus politicus, Ethica ordine geometrico demonstrata* — au apărut în ,,Opera posthuma" (1677) în limba latină. După multe încercări de editare a unei ,,Opere complete", făcute în secolul trecut

se ajunge la asimilarea acestui *Cogito* în ceea ce Hegel numea „acest eter al substanței unice", ceea ce-i anulează caracterul transcendent și, pe un fundal panteist, îl integrează în coordonatele lui veritabile. Modalitate de a fi a conștiinței de sine, *Cogito* rămîne, dar fără cartezianism. Cu aceasta se anunță un nou destin al metafizicii raționaliste, în perspectiva supraprețuirii matematicii ca ideal al științei și al cugetării, dar legat de nevoile unei întemeieri a eticii, ca expresie a nevoilor unui nou cod al conduitei morale și al comportamentului uman în genere.

Există o strînsă legătură între supralicitarea valorii matematicii și intelectualismul eticii lui Spinoza și, pe diferite planuri, al concepțiilor secolului al XVII-lea despre om și creația culturală, despre structura tablei de valori a epocii. Așa cum s-a remarcat, „matematica cu procedeele ei deductive valorează pentru Spinoza (ca și pentru Descartes) ca idealul științei umane în general", din aceasta decurgînd și „intelectualismul eticii sale: numai cunoașterea mai mult sau mai puțin clară trebuie să fie determinantă pentru voință" [10]. O știință a normelor ce guvernează viața morală presupune, deci, în mod necesar o cunoaștere certă și, ca urmare, aflarea căilor principale de dobîndire a acesteia din urmă, deși o operă pregătitoare, stăruie ca un laitmotiv în întreaga operă a lui Spinoza.

Cunoașterea devine astfel valoarea etică supremă și valoarea centrală a sistemului de valori! Matematică, rațiune, raționalism în cunoaștere, și intelectualism în etică și în conceperea funcționalității valorilor! Iată niște rezultate evidente, care nu se explică însă numai prin rațiuni de sistem de gîndire, ci denotă o subordonare la nevoile materiale și morale ale societății burgheze moderne, la stilul și la idealurile epocii.

Aceasta întrucît *sistemul lui Spinoza* (ca și alte mari sisteme de gîndire ale lumii moderne) participă la elaborarea conștiinței critice a culturii moderne, la afirmarea unui spirit nou, care „încheagă o formulă proprie de gîndire și de viață", condiționat fiind „de trăirea contrastului dintre cele vechi și cele noi, dintre *via antiqua* și *via moderna*, cum se spunea chiar din răstimpul de agonie al culturii medievale" [11].

Este meritul lui Dilthey de a fi studiat, în perspectiva unei istorii a culturii, configurația contradictorie a „spiritului nou" și totodată a metafizicii (filozofiei) moderne, care poartă în sine motivele perioadei dominației teologiei, cît și pe cele noi, ale înfloririi științei și ale conturării unei conștiințe istorico-critice. „Dominația deplină a metafizicii asupra spiritului european — scria Dilthey — a durat pînă în secolul al XIV-lea datorită legăturii ei cu teologia. Această metafizică-teologie constituia sufletul dominației religioase și ea s-a exercitat neîngrădită pînă în secolul al XIV-lea, cînd a început pentru prima dată să slăbească în conținutul, în forța și vioiciunea ei. Trei motive s-au unit în ea într-un întreg simfonic, care și de-a lungul evului mediu au răsunat în tot mereu înnoite înlănțuiri polifonice"; este vorba de „motivul religios", care „domină în orice metafizică umană pe treptele cele mai vechi ale dezvoltării tuturor popoarelor", de un

---

de Paulus (1802—1803), Gerörer (1830), Bruder (1843—1846), Ginsberg (1875—1882, 4 vol.), au apărut: ediția van Vloten — Land (2 vol., 1882—1883, ed. II-a 1895); *editio definitiva*: Spinoza, *Opera*. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt (4 vol., 1925, ed. II-a 1972). Mai influentă în trecut decît aceasta din urmă, ediția olandeză *De Nagelate Schriften* constituie astăzi o raritate. Un loc important în editarea operei lui Spinoza îl ocupă corespondența, ordonată în vol. IV al ediției Gebhardt și perfecționată într-o ediție aparte, apărută în 1977. De fapt, încă în: Spinoza, *Œuvres complètes*, édition de la Pléiade (Paris, 1954), corespondența are o pondere deosebită. Menționăm aci și unele lucrări fundamentale, de referință asupra lui Spinoza: Th. Cramer, *Die Lehre Spinozas* (Stuttgart, 1877); L. Brunschvicg, *Spinoza* (Paris, 1894; Kuno Fischer, *Spinoza, Leben, Werke und Lehre* (ed. IV-a, Heidelberg, 1897); J. Freuenthal, *Spinoza. Leben u. Lehre* (Stuttgart, 1904, ed. II 1927); St. v. Dunin-Borowski, *Spinoza* (4 vol., 1933—1936); H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza's* (Cambridge, 1934, ed. II-a 1948); V. Delbos, *Le spinozisme* (Paris, 1950); G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, 1954); S. Zanc, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris, 1963); V. V. Sokolov, *Filosofia Spinozi i sovremenosti* (Moskva, 1964); J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes* (Paris, 1967); M. Guéroult, *Spinoza* (Paris, 1968); A. Matheron, *Individu et communité chez Spinoza* (Paris, 1969); E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics* (Cambridge, 1969); G. Belaief, *Spinoza's Philosophy of Law* (Paris, 1971), J.B. Wilbur, *Spinoza's Metaphysics* (Assen, 1976); F. Akermann, *Spinoza's tekost aan Woorden* (Leyde, 1977).

[10] A. Messer, *Geschichte der Philosophie, von Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärungszeit*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1932, p. 63, 71.

[11] M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 3.

„al doilea motiv", preluat de la vechii greci și dezvoltat în gîndirea europeană, „în comportamentul științifico-estetic al omului", și, în fine, motivul rațiunii umane (cunoscătoare întrucît este înrudită cu cea divină), care a dus la o nouă viziune asupra omului [12].

Dependența gîndirii moderne de cea antică, vizibilă, „în psihologia și politica lui Hobbes și Spinoza, în panteismul lui Spinoza și Shaftesbury", constituie baza închegării noului spirit științific și a „noii forme științifice" pe care a luat-o antropologia „în perioada marilor sisteme ale lui Descartes, Hobbes, Spinoza și Leibniz", conducînd la „noua știință matematică a naturii, care a dominat întreaga gîndire în acest interval de timp", și a constituit premisele sub care aceste sisteme stau laolaltă" [13].

În mod cert, pentru toate aceste sisteme cunoașterea naturii și a naturii umane constituie noul ideal al metafizicii (filozofiei), ceea ce determină o profundă mutație în înțelegerea interacțiunii și funcționalității valorilor și umanului, mutație solidară aproape excesiv cu autonomia și dominația absolută a rațiunii, dominație ce va lua cu timpul forma intelectualismului și, implicit, a contemplativismului gîndirii. Aceasta nu exclude însă prețuirea acțiunii și a sferei „practicului" (moralei), precum și, în genere, a interacțiunii dintre cunoaștere și praxis și a activismului gîndirii [14].

De fapt, așa cum s-a precizat, „interesul teoretic și interesul practic (moral), se vor împleti indisolubil în substanța gîndirii lui Spinoza, cunoașterea spre care aspira sistemul său filozofic năzuind să constituie în primul rînd un îndreptar al legii morale" [15]. Incontestabil, cunoașterea lucrurilor „sub specie aeternitatis", idealul cunoașterii după Spinoza, presupune nu doar o simplă atitudine raționalistă, ci o întreagă reconstrucție filozofică „sub specie ethicae".

Dincolo de conceptul spinozist de cunoaștere elaborat din rațiuni metodologice și metafizice (adică teoretico-filozofice), în *Etica* se propune conceptul unei cunoașteri-valoare, cu funcție centrală eliberatoare în viața morală și în afirmarea libertății ca înțelegere a necesității. *Temeiurile faptei și ale valorilor comportamentului sînt astfel, după Spinoza, numai intelectuale*; întrucît cunoașterea prin intelect realizează armonia omului cu „Totul" (într-o stare de beatitudine ce decurge nemijlocit din acel *Amor Dei intelectualis*), *întreaga viață afectivă și volițională e dominată de gîndirea ca intelect.*

S-a spus, pe bună dreptate, că „raționalizarea și logicizarea psihologiei la Spinoza, din punctul său de vedere de principiu, după care voința însăși poate fi numai un *modus* al gîndirii, merge așa de departe, încît ia în stăpînire întreaga viață a voinței. Aceasta își află expresia în cunoscuta sa teorie despre afecte" [16]. Spinoza însuși spunea: „în suflet nu există nici o voință sau afirmație și negație, în afară de aceea pe care o include ideea ca idee"; „voința și intelectul sînt unul și același lucru" [17] și, ca urmare, voința nu este cauza erorii (ca la Descartes).

3. *Tratatul despre îndreptarea intelectului* îndeplinește în opera spinoziană un rol similar celui al celebrului *Discurs asupra metodei* al lui Descartes. Scopul lui este arătat în subtitlul „Despre cea mai bună cale de urmat pentru a ajunge la adevărata cunoaștere a lucrurilor", care amintește, evident, de cartezianul „Pour bien conduir la raison et pour chercher la vérité dans les sciences". Pe lîngă rolul de „introducere la studiul lui Spinoza „(cum a fost adesea considerat), *Tratatul* conține oarecum „logica lui Spinoza" (după L. Brunschvicg) și, evident, o metodologie ce-l transformă în porticul *Eticii*. De fapt, într-o scrisoare, Tschirnhaus îl întreba pe Spinoza: „cînd vom avea metoda ta pentru

---

[12] W. Deilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, în *Gesammelte Schriften*, Band II, n. Aufl., Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1957, p. 1, 4, 7.

[13] *Ibidem*, p. 93, 452.

[14] Poate tocmai de aceea „al treilea Congres Internațional «Leibniz», care acordă un loc aparte lui Spinoza și lui Newton, are ca temă: *Theoria cum praxi*. Cu privire la relația dintre teorie și praxis în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

[15] E. Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. II, București, Edit științifică și enciclopedică, 1977, p. 156.

[16] B. Bauch, *Geschichte der Philosophie IV: Neuere Philosophie bis Kant*, 2. Aufl., Göschen'sche Verlagshandlung, Berlin und Leipzig, 1913, p. 102. Supralicitarea valorilor cunoașterii și adevărului este caracteristică stilului culturii secolului al XVII-lea și se afirmă nu numai în filozofie, ci și în literatură, artă, știință, în stilul de viață chiar. Să nu uităm că autorul celebrei *L'art poétique* (1674) subordona totul valorii unice și exemplare a adevărului: „Aimez donc la raison: que toujours vos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix" (Boileau, *L'art poétique*). Același autor spunea apoi: „Rien n'est beau que le vrai: le vrai seul est aimable" (*Satires et Epitres*).

[17] B. Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 135, 136.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

a conduce bine raţiunea în achiziţionarea de adevăruri necunoscute?" [18].

Era epoca formării şi ascensiunii unui nou spirit, epocă ce credea în metodă, avea cultul metodei şi al raţiunii, credea în puterile „native" ale spiritului de a se elibera de prejudecăţi şi de erori. Prezenţa unor preocupări pentru metodă la Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Tschirnhaus, este edificatoare în acest sens. Spinoza particularizează această preocupare pentru metodă dîndu-i un sens precis: nu cunoaşterea certă, ştiinţa ca atare numai în ea însăşi, ci ştiinţa care conduce spre binele suprem: *vita beata*. Tema *de vero bono et de contemptu mundi* devine predilectă şi cu ea începe *Tratatul*.

Aşa cum preciza A. Koyré, la Spinoza „metoda nu se învaţă decît prin şi în exerciţiul ei însuşi, este o cunoştinţă reflexivă" sau, mai exact „o reflecţie asupra actului însuşi şi mişcarea achiziţiei sale"; „metoda nu valorează deci, decît pentru spiritul care este deja *capax veritatis*" [19]. Numai un asemenea spirit poate să tragă foloase din metoda reflexivă, trecînd de la cunoaşterea „de genul al doilea" la cea de „genul al treilea", de fapt, de la raţiunea discursivă la „intelecţia spirituală". Aşa cum s-a observat însă, *Tratatul* nu e o introducere la *Etica*, aşa cum este *Discursul asupra metodei* căci „nu se începe cu reguli, ci cu punerea în gîndire"; abia prin textele *Eticii* se pot clarifica unele teze din *Tratat* [20]. Totuşi, rolul *Discursului asupra metodei* îl joacă *Tratatul* în alt sens, dacă nu ca introducere la operă: fiind o primă configuraţie a ideilor operei şi logica şi metodologia ei totodată; căci este „Tractatus de Intellectus emendatione et de via qua in veram rerum cognitationem dirigitur".

Piesa de rezistenţă a *Tratatului*, cea care îl transformă „într-o catartică a spiritului, o *medicina mentis*" [21], este teoria despre cele „trei genuri de cunoaştere" şi, implicit, despre forţa şi întrebuinţarea „metodei reflexive", de fapt a intuiţiei intelectuale, ceea ce presupune funcţionarea unei anumite înţelegeri a acelui *intellectus* propus de interpreţii latini pentru *noûs*-ul aristotelic [22].

Aşa cum vom vedea, *intellectus* la Spinoza (şi în raţionalismul prekantian, poate) nu exprimă gîndirea abstractă (momentul abstract al gîndirii), precum „l'entendement", „understanding", „Verstand", în sensul intelectului izolant şi abstractizant, pregătitor pentru momentul dialectic („Vernunft", la Kant şi Hegel) ci uneşte *cunoaştere* (a cunoaşte) şi *comprehensiune* (a înţelege), care la Spinoza coincid într-o dialectică globală nediferenţiată *cunoaştere-existenţă*, în condiţiile în care ordinea ontică şi cea logică sînt identice sau, cum spunea Spinoza, *„ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"* (*Ethica*, II, 7). Aşa cum preciza Hegel „despre relaţia dintre gîndire şi fiinţă Spinoza spune: este acelaşi conţinut care odată există în forma gîndirii, şi apoi în forma fiinţei. Fiecare exprimă aceeaşi esenţă, dar în forma pe care o aduce cu sine intelectul, forma proprie a acestuia; esenţa este Dumnezeu, ambele (gîndirea şi fiinţa) sînt aceeaşi totalitate" [23].

Tratatul se ocupă în principal, aşa cum o arată subtitlul, „despre calea pe care trebuie îndrumat spiritul spre adevărata cunoaştere a lucrurilor". Spinoza mărturiseşte, de la început, că s-a hotărît să cerceteze „dacă ne este dat ceva care să fie bine cu adevărat şi cu putinţă de a fi împărtăşit, de care suletul să fie cuprins într-un mod exclusiv, după ce s-a lepădat de toate celelalte; mai mult, dacă ne este dat ceva care, după ce a

---

[18] Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Bd. IV, Carl Winter, Heidelberg, 1925, p. 268 (Scrisoarea LIX). În fapt. *Tratatul* aminteşte de *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes, aşa cum a demonstrat Kuno Fischer în celebra sa monografie.

[19] Vezi *Avant-Propos*, în B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, trad. de A. Koyré după ediţia princeps, text paralel, francez şi latin, J. Vrin, Paris, 1937, p. XX.

[20] *Ibidem*, p. XXI.

[21] *Ibidem*, p. XVIII.

[22] Este vorba de ceea ce Aristotel numeşte „intelectul activ", ca „un intelect de aşa natură încît să devină toate", spre deosebire de „intelectul afectabil «pasiv»" pieritor, „prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare" (*Despre suflet*, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 93). Numai acest „intelect activ" (sau creator) posedă calitatea de a fi „separat" şi, ca atare, veşnic. În acest sens, credem, decurge şi argumentarea lui Spinoza şi nu, cum s-a spus adesea, în sensul distincţiei între „Verstand" şi „Vernunft", funcţională abia în perioada de la Kant la Hegel. Spinoza nu duce însă „veşnicia" intelectului activ pînă la hipostazierea lui, ca o existenţă transcendentă, cum era în scolastică. De fapt, în ciuda interpretării scolastice, Aristotel se opunea hipostazierii, iar, pe urmele lui, Spinoza se opune oricărei transcendenţe a intelectului. Este vorba de caracterul fundamental al intelectului în putinţa de a cunoaşte, caracter ce nu este inteligibil înainte de a gîndi, şi nu de structura sa ontică şi substanţială, cum o propuneau scolasticii.

[23] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 452.

fost găsit şi dobîndit, să ne permită să gustăm o plăcere neîncetată şi supremă" [24]. Acest „bine adevărat", de fapt, ceea ce se numeşte în etica clasică „binele suprem", nu este dat (Spinoza nu acceptă nici o autoritate), ci trebuie dobîndit prin efortul de cunoaştere a naturii şi a „unităţii pe care o are sufletul cu întreaga natură", efort ce nu se poate izola de al celorlalţi; căci „eu însumi nu pot să fiu fericit, dacă nu mă străduiesc ca mulţi alţii să cunoască, întocmai ca şi mine, încît intelectul şi dorinţa lor să fie de acord cu intelectul şi dorinţa mea" [25].

„Îndreptarea intelectului *(de intellectus emendatione)* trebuie să conducă, deci, la cunoaşterea lucrurilor în scopul realizării „binelui suprem". Aşa cum scrie Spinoza, „cel dintîi lucru care trebuie făcut înainte de toate" este „de a îmbunătăţi intelectul şi de a-l face capabil să înţeleagă lucrurile atît cît este necesar pentru atingerea ţintei noastre". Această „îmbunătăţire" cere aflarea şi folosirea unei bune *metode de cunoaştere*, ceea ce conduce la necesitatea evaluării metodelor folosite pînă atunci şi la opţiunea pentru cea „adevărată". „Pentru aceasta, — scrie Spinoza — ordinea naturală cere să înfăţişez aci toate modurile de percepere *(omnes modos percipiendi)* întrebuinţate pînă acum pentru a afirma sau nega neîndoielnic, în scopul de a le alege pe cele mai bune şi, totodată, de a începe să cunosc şi forţele mele şi natura umană *(et simmul meas vires et naturam)* pe care doresc să o perfecţionez" [26].

Spinoza propune următoarea clasificare a „modurilor de percepere": (1) din auzite *(ex auditu)*; (2) dintr-o experienţă vagă *(ab experientia vaga)*; (3) „în care esenţa unui lucru este derivată din alt lucru, însă nu în mod adecvat" *(ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate)*; (4) „în care lucrul este perceput numai din esenţa sa sau din cunoaşterea cauzei celei mai apropiate" *(ubi res percepitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae)* [27].

Pentru a alege pe cel mai bun dintre aceste moduri — preciza Spinoza — trebuie să înşirăm pe scurt mijloacele pentru a atinge ţinta noastră şi anume: 1) „să cunoaştem cu exactitate natura noastră, pe care voim s-o desăvîrşim" *(nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse)* şi, totodată, „să cunoaştem natura lucrurilor atît cît este necesar" *(de rerum natura, quantum sit necesse)*: 2) de a clasa corect prin aceste mijloace „diferenţele, asemănările şi opoziţiile lucrurilor"; 3) pe aceste baze să concepem corect „ceea ce pot suporta şi ce nu lucrurile" *(quid possint pati, quid non)*; 4) aceasta, „pentru a le compara cu natura şi puterea omului" *(cum natura, et potentia hominis)* pentru a vedea uşor „cea mai înaltă perfecţie la care poate ajunge omul" [28].

După aceste consideraţii, se argumentează necesitatea excluderii pe rînd a primelor două „moduri de percepere" *(modus percipiendi)* şi se reţine atenţia asupra ultimelor: (a) „al treilea mod", prin care, într-o oarecare măsură, „posedăm ideea lucrului *(habeamus ideam rei)* şi putem ajunge la concluzii, „fără pericol de eroare, dar fără a atinge prin aceasta perfecţiunea"; (b) „al patrulea mod", singurul prin care „înţelegem esenţa adevărată a lucrului" *(comprehendit essentiam rei adaequatam)* fără pericol de eroare şi, de aceea, el „va fi folosit cu precădere"; acest „mod" este specific intelectului *(intellectus)*, care, „prin puterea sa nativă îşi făureşte uneltele intelectuale" *(vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia)*, prin care cîştigă „noi puteri, pentru alte lucrări intelectuale şi, graţie acestora, el cîştigă noi puteri pentru alte unelte, adică posibilităţi de a cerceta mai departe" [29].

Funcţionarea acestui *intellectus* conduce într-un raţionalism specific, care aplică instrumentul matematic la studiul ideilor date, fără să admită îndoiala carteziană. „Ideea

---

[24] B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, p. 4. Aşa cum observa Koyré *(Op. cit.*, p. 97), „este o raritate să vezi un tratat de logică începînd printr-un îndemn moral; totuşi, nimic nu este mai spinozist decît aceasta", ceea ce vine ca un argument în plus pentru ideea că logica, şi toată dezbaterea despre cunoaştere şi existenţă constituie o introducere la etică! Deşi, aşa cum remarca Dilthey, inspiraţia e stoiciană, Spinoza vizează o altă construcţie teoretică şi pentru alte raţiuni.

[25] *Ibidem*, p. 12.

[26] *Ibidem*, p. 14—16.

[27] *Ibidem*, p. 16(17). Profitînd de existenţa unei ediţii cu text paralel, francez şi latin, am redat aci expresiile în latină. Căci textul ridică dificultăţi: după ce vorbeşte de „omnes modos percipiendi", Spinoza le enumeră prin expresia „est perceptio", de unde a rezultat în franceză „perception" şi în română „percepţie". Fără a desfăşura aci o argumentare, confruntarea traducerii româneşti (vezi „Spinoza", în colecţia „Texte filozofice", Editura de stat pentru literatură ştiinţifică, 1952, p. 39—53) cu textul ne arată că (pe alocuri, desigur) ea nu redă exact textul.

[28] *Ibidem*, p. 22 (23).

[29] *Ibidem*, p. 24 (25), 26(27).

adevărată *(Idea vera)* (căci avem o idee adevărată) este ceva deosebit de ideatul (obiectul) ei *(a suo ideato)*; astfel, una este cercul și alta ideea cercului ... Fiind ceva deosebit de obiectul ei, ideea va fi și ea ceva inteligibil"; de aci urmează că, „pentru a ști, nu e nevoie de a ști că știu și încă mai puțin de a ști că eu știu că știu *(ut sciam, quod sciam me scire)*, întocmai cum pentru a cunoaște esența triunghiului nu este nevoie să cunosc esența cercului" [30].

Cu alte cuvinte, „pentru a ști că știu, trebuie neapărat mai întîi să știu *(nam ut sciam me scire, necessario dabeo prius scire)*. De aci, se vede clar că certitudinea *(certitudo)* nu este decît esența obiectivă însăși *(ipsam essentiam objectivam)*: altfel spus, modul în care noi simțim esența formală este însăși certitudinea. De unde, de asemenea, rezultă clar că certitudinea adevărului *(certitudinem Veritatis)* nu are nevoie de nici un alt semn distinctiv, în afară de acela că posedă ideea adevărată ... se vede clar că numai cel care posedă o ideea adecvată sau esența obiectivă a unui lucru, poate să știe în ce constă cea mai înaltă certitudine; ceea ce este evident, deoarece certitudinea și esența obiectivă este același lucru" [31]. De aci urmează „că adevărata metodă este calea prin care adevărul însuși sau esențele obiective ale lucrurilor sau ideile (toți acești termeni înseamnă același lucru) sînt cercetate în ordinea cuvenită ... De aci rezultă că metoda (Methodum) nu este altceva decît cunoașterea reflexivă sau *ideea ideii (subl. n.)* și, deoarece ideea ideii nu există dacă nu e dată înainte ideea, urmează că metoda nu există decît după ce este dată ideea" [32].

[30] *Ibidem*, p. 28 (29).

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, 30(31). Paralelismul ideii și al *ideatului* (obiectului) este consecința tradiției ontologiste aristotelico-scolastice, pentru care „esența formală" (ființa) și „esența obiectivă" sau *ideea* se disting ca atare. Termenul *idea ideea* se află la Aristotel (în *De Anima*, III, 4, 429—430): εἶδος εἴδον. *Ideea adevărată*, care nu ne este dată, este produsă de intelectul însuși, ceea ce exprimă esența inneismului raționalist: nu înnăscut gata format, ci formare din intelectul însuși și prin el însuși, ceea ce, evident, exprimă un moment istoric în care constructivismul gîndirii era constatat ca fapt dar nu putea să fie justificat încă, întrucît lipsea geneza cunoașterii, legătura cunoașterii și a acțiunii extraintelectuale. De aci și concepția curioasă după care „falsul nu există"; „ideea falsă este adevărată în sine și nu este falsă pentru noi decît în mod discursiv" (E. Chartier, *Spinoza*, p. 29). Eroarea este absența adevărului și nimic mai mult!

Concepția expusă mai sus este tipic raționalistă, presupunînd adevărul ca dat și admițînd geneza lui numai ca un discurs în desfășurare al gîndirii. „Paralelismul" *ideii* și *ideatului* conștientizează existența unui izomorfism sui generis al gîndirii și existenței, dar nu-l ia în sens structural (formal în accepția logicii contemporane, nu în sensul ontologiilor aristotelico-scolastice!) sau, mai clar, funcțional, ci, oarecum, în sens substanțial. Acest „paralelism" vine ca o încercare de a depăși opozițiile rigide carteziene într-o unitate în diferențiere: nu există, cum credea Descartes, o ordine a ideilor și o ordine a lucrurilor ca două substanțe, după cum nu există în genere existențe izolate; căci atunci ar fi incognoscibile. Spinoza evită și dualismul și agnosticismul, concepînd *realul* ca un sistem rațional și ordonat rațional și, ca atare, inteligibil pentru gîndire. Modelul unui asemenea real se află în construcțiile geometrice, al căror adevăr nu-i urmarea unei imagini, ci a unui act de intelecție: intuiția intelectuală.

Încă Hegel a atras atenția asupra faptului că „metoda întrebuințată de Spinoza în expunerea filozofiei sale este cea geometrică" care însă „este inutilizabilă cînd e vorba de conținut speculativ, fiind la locul ei numai în științele finite ale intelectului" [33] Apreciind intuițiile dialectice din gîndirea lui Spinoza, îndeosebi principiul *Omnis determinatio est negatio*, Hegel trasa astfel limitele unei cugetări care rămîne la nivelul imobilității absolute aflată prin puterea intelectului izolant și abstractizant, adică prin momentul abstract al gîndirii. În acest sens, *teoria substanței* a lui Spinoza este edificatoare; prin ea — preciza Hegel — substanța rămîne „determinația universală și deci cea abstractă ..., dacă ne oprim la această substanță, nu ajungem la nici o dezvoltare, la nici o spiritualitate, la nici o activitate" [34].

Pe terenul concepției sale idealiste, după care numai *spiritul* implică dezvoltare și activitate, Hegel anunță rămînerea lui Spinoza în marginea gîndirii dialectice. O altă deschidere este implicată însă în modul în care substanța spinozistă unește cunoașterea și acțiunea omului în *Etica*. Aceasta cere însă reluarea *temei cunoașterii* sub alt aspect: nu al căilor înfăptuirii ei, ci al *funcției ei*

[33] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 444.

[34] *Ibidem*, p. 443.

eliberatoare în construcția vieții morale [35]. Dată fiind perioada în care Spinoza punea astfel problemele — perioada afirmării umanismului burghez clasic și a autonomiei valorilor etice — devine inteligibilă aprecierea după care *Etica more geometrico demonstrata* constituie „un moment capital în istoria Occidentului" [36].

4. Departe de a fi o operă pur teoretică, *Etica* lui Spinoza își propune rezolvarea unor probleme reale ale conduitei și exprimă nevoia unui nou model etic și a unei noi preferințe normative, specifică omului modern, care, la Spinoza, dincolo de expunerea „more geometrico", se comportă asemenea personajului principal al unei drame. Tocmai de aceea, se pare, s-a spus că *Etica* este „o operă de artă și nu o simplă operă speculativă. În mod întemeiat au și fost comparate cele cinci cărți cu o dramă în cinci acte" [37].

Spinoza însuși oferă posibilitatea unei asemenea interpretări, în măsura în care înfățișează, într-un anumit fel, „sclavia omului" sau „puterile afectelor" (vezi partea a IV-a) și funcția eliberatoare a cunoașterii. „Deci, — scrie Spinoza — cu cît sufletul cunoaște mai multe lucruri prin cel de-al doilea și cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît este mai mare partea dintr-însul care rămîne neadecvată și, prin urmare, suferă mai puțin de afecte" [38].

---

[35] Reține atenția, în sensul acesta, interpretarea lui I. Firu, traducătorul și prefațatorul versiunii românești a *Eticii:* în toate scrierile sale, Spinoza „insistă asupra valorii rațiunii, iar în *Etică* scoate în evidență cu deosebire funcția eliberatoare a cunoașterii, concepție care va constitui o trăsătură a umanismului îmbrățișat de iluminismul (Aufklärung) german. În întreaga lui activitate filozofică, Spinoza s-a străduit să arate pe ce cale se pot cunoaște natura și legile ei și cum poate omul să fie fericit" (Vezi *Etica lui Spinoza*, studiu la *Etica*, p. 24).

[36] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Tome Premier, F. Alcan, Paris, 1927, p. 182.

[37] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Tome Premier, 3e édition, F. Alcan, Paris, 1924, p. 307.

[38] B. Spinoza, *Etica*, p. 314. Menționăm că, în expunerea din *Etica* (partea II-a, prop. XL, nota II), clasificarea „modurilor de percepere" devine: (1) „cunoaștere de primul gen, opinie sau imaginație" (în care se cuprind primele două „moduri de percepere" din *Tratat*); (2) „rațiune sau cunoaștere de al doilea gen"; (3) un al treilea „gen de cunoaștere", numit „*știința intuitivă*", care „merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui Dumnezeu, la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor" (B. Spinoza, *Etica*, p. 127).

[39] *Ibidem*, p. 320.

[40] John Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, 4. Aufl., Herder, Freiburg—Basel — Wien, 1960, p. 121.

Cu optimismul caracteristic raționalismului clasic, ilustrul gînditor propunea (în încheierea *Eticii*) ideea omului care se eliberează prin el însuși, nu așteaptă o mîntuire transcendentă. Înțeleptul — preciza Spinoza — „nu încetează niciodată să existe și să se bucure totdeauna de adevărata liniște sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuși găsit. Și, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întîlnim atît de rar. Dacă mîntuirea ar fi la îndemînă și s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu putință să fie nebăgată în seamă aproape de toți? Dar tot ce este măreț este pe atît de greu, pe cît este de rar" [39].

Pe fondul *teoriei substanței*, care lipsea *Tratatului* analizat (deși, subiacent, era prezentă) și care ea însăși constituie, așa cum remarca A. Koyré, introducerea la *Etica*, Spinoza reia problematica cunoașterii și îndreptățește în mai mare măsură teza după care „vrea să dea o metafizică a cunoașterii, care descoperă totodată adevărurile eterne ca elemente apriorice ale cunoașterii noastre și esențialitățile eterne ca principii ale oricărei existențe întemeiate" [40]. De fapt, ce altceva spune formularea: „certitudinea și esența obiectivă este același lucru?" Numai o astfel de înțelegere rațională a cunoașterii poate justifica puterea *intelectului* în părțile III — V ale *Eticii*, iar, pe ansamblu o unitate între Logos, Ethos și Eros, evidentă în formula *Amor Dei intellectualis.*

Teoria substanței a lui Spinoza constituie baza argumentării insuficienței religiei pentru a funda o știință a comportamentului și a unui fond normativ pentru conduită. *Deus sive Natura sive Substantia* devine baza înțelegerii tuturor formelor de afirmare umană și a concepției despre om ca parte integrantă a naturii, ceea ce și atrage tratarea valorilor morale (binele și răul, în special) în planul explicării și înțelegerii naturii, inclusiv a naturii umane (de fapt, în planul unei viziuni deterministe asupra lumii și vieții).

O etică fundată rațional se opune eticilor de tip negativist și păstrează ideea valorii și demnității omului în univers; cunoașterea rațională devine fundamentul virtuții și al

fericirii totodată, ceea ce anunţă şi „luminile" şi utilitarismul. Centrală rămîne aici eliberarea prin forţa intelectului, dominarea prin cunoaştere. De aceea, cele dezvoltate în *Tratatul despre îndreptarea intelectului* intră, cu mici modificări, în structura *Eticii*.

Dominarea prin cunoaştere devine la Spinoza însuşi sensul vieţii şi temeiul libertăţii de gîndire şi al libertăţii umane în genere. Orientarea antireligioasă şi antiteologică a acestui *panteism* este o pledoarie susţinută pentru încetăţenirea mentalităţii ştiinţifice şi a unui ateism *sui generis*. Fără a ne angaja în disputa asupra alternativei panteism-materialism la Spinoza, menţionăm că argumentarea în direcţia determinismului permite concluzii radicale.

Oricum, „Dumnezeu"-ul spinozist pierde nota teologică a transcendenţei şi permite soluţionarea problemelor celor mai dificile ale timpului: (a) comunicarea substanţelor şi posibilitatea cunoaşterii; (b) posibilitatea libertăţii în condiţiile dominaţiei unui model mecanicist al determinismului; (c) cauzele şi spaţiul de joc al erorii, fără a căror înţelegere o teorie ca atare a adevărului ar fi imposibilă.

Definiţiile din partea I, ca şi întreaga argumentare, sînt edificatoare în acest sens. „Prin Dumnezeu — scrie Spinoza — înţeleg existenţa absolut infinită, adică substanţa alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimînd o esenţă eternă şi infinită", spre deosebire de „moduri", prin care „înţeleg schimbările substanţei"[41]. Întrucît „existenţa şi esenţa lui Dumnezeu sînt unul şi acelaşi lucru", „Dumnezeu nu este numai cauza producătoare a existenţei lucrurilor, ci şi a esenţei lor", este „natura naturantă" şi „natura naturată", propria sa cauză („causa sui")[42].

S-a observat, pe bună dreptate, că Spinoza se deosebeşte de ocazionalişti (şi de teologi, de fapt) prin aceea că „Dumnezeu" nu este „creator" ci „esenţă universală a lucrurilor: după cei dintîi Dumnezeu creează lumea prin voinţa sa, după Spinoza din esenţa lui Dumnezeu decurge în mod necesar lumea ... La Spinoza nu se poate spune: Dumnezeu crează lumea, ci: el este lumea"[43].

„Deus sive natura" conţine în germene aproape toate elementele atitudinii antiteologice şi antifinaliste ale gîndirii materialiste a „luminilor". Prin această formulă nouă, de resemnificare a panteismului, Spinoza susţine necesitatea ruperii filozofiei de teologie. În lupta împotriva prejudecăţilor teologice, autorul *Eticii* se afirmă ca „primul mare iluminist modern, care fundamentează libertatea de filozofare prin critica religiei"[44].

Ontologia lui Spinoza, constituie „punctul culminant al tradiţiei panteiste şi al transformării ei în materialism şi ateism: mai presus de toate, prin ea marele gînditor rămîne primul modern care elaborează o doctrină etică ca atare"[45].

Este vorba de o teorie a vieţii morale susţinută pe vaste analize logico-gnoseologice şi ontologice şi care schiţează oarecum o abordare axiologică. Este semnificativ faptul că un istoric al axiologiei ca O. Krauss punea în evidenţă încă demult semnificaţia Propoziţiei VII din partea a IV-a a *Eticii* („Cunoaşterea binelui şi a răului nu este decît afectul de bucurie sau de tristeţe, întrucît sîntem conştienţi de el"[46]), considerînd că în ea (şi în propoziţiile ce urmează) funcţionează deja conceptul de „Werterkenntnis"; aceasta,

---

[41] Spinoza, *Etica*, p. 40. B. Russell oferă o încercare de explicare a acestui monism, prin analogie cu Leibniz, oarecum: metafizica lui Spinoza „este cel mai bun exemplu pentru ceea ce ar putea să se numească « monismul logicii », adică doctrina care vrea ca lumea în ansamblul ei să fie o substanţă unică în care nici o parte nu este în stare de a exista singură. Baza principală a acestei idei este credinţa că fiecare propoziţie are un singur subiect şi un singur atribut, ceea ce conduce la concluzia că relaţiile şi pluralitatea trebuie să fie iluzorii" (*Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, p. 589).

[42] B. Spinoza, *Ibidem*, p. 63, 67, 70, 39.

[43] W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, 15. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1957, p. 359. Aşa cum au remarcat Dilthey, Vorländer, Cassirer şi alţii, cu toată „influenţa filozofiei iudeo-creştine", pentru Spinoza, ca şi „pentru cercetătorii naturii", explicarea naturii prin voinţa lui Dumnezeu" constituie un „asylium ignorantiae" (K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, II. Band. 6. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 42, 49). Nu lipsesc însă preocupările de a demonstra că „Dumnezeul lui Spinoza e un Dumnezeu personal" (V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, Paris, 1926, p. 347).

[44] Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1967, p. 207.

[45] V. V. Sokolov, *Teoreticeskie nasledie Spinozi*, în „Vaprosi filosofii", 4, 1977, p. 124, 129. Autorul a dezvoltat pe larg aceste idei într-o remarcabilă monografie (prima în cercetarea marxistă): *Filosofia Spinozi i sovremennosti*, Moskva, 1964, 450 p.

[46] Spinoza, *Etica*, p. 224.

întrucît Spinoza pune în legătură conceptele de „bine" şi „rău" cu „experienţa internă", cu viaţa afectivă, iar, pe un alt plan (în partea II-a), „criteriul corectitudinii şi incorectitudinii e normă pentru toate judecăţile"[47].

De fapt, doctrina afectelor (care domină părţile III — V ale *Eticii*) constituie un prim studiu modern al vieţii afective şi încearcă o eliberare de prejudecata raţionalistă, care reducea tot ceea ce este extraraţional sau neraţional la nivelul neautenticităţii. Efortul de a cunoaşte afectele pentru a le putea stăpîni (şi a fi astfel liber) se justifică numai prin recunoaşterea caracterului obiectiv al vieţii afective şi voliţionale, supusă unui determinism ce exclude „liberul arbitru".

Spinoza nu aprobă pe „acei care preferă să blesteme sau să batjocorească afectele şi acţiunile (acţiunile izvorîte din afecte) oamenilor, în loc să le înţeleagă" şi precizează că: „afectele de ură, mînie, invidie etc., privite în ele însele, decurg din aceeaşi necesitate şi virtute a naturii ca şi celelalte lucruri singulare; în consecinţă, ele au anumite cauze prin care sînt explicate şi au anumite proprietăţi deopotrivă de vrednice de cunoaşterea noastră, ca şi proprietăţile oricărui alt lucru, a cărui simplă privire ne încîntă. Prin urmare voi trata despre natura şi puterile afectelor, ca şi despre puterea noastră asupra lor, după aceeaşi metodă pe care am aplicat-o pînă aici"[48]. Chiar voinţa „nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară"; căci ea nu este decît un mod anumit al gîndirii ca şi intelectul"[49].

Fără a reţine atenţia asupra acestei ample teorii „despre originea şi puterea afectelor", menţionăm că ea presupune, pe lîngă recunaşterea obiectivităţii vieţii extraraţionale, anumite valori în această viaţă, singurele care fac posibilă dominarea lor prin cunoaştere şi, implicit, libertatea umană. Căci „un afect, care se spune că este o pasiune a sufletului, este o idee confuză"; dacă omul nu cunoaşte „puterile afectelor", cade în sclavie"[50]. „Binele" şi „răul" — valori morale prin excelenţă — sînt considerate „moduri de cugetare sau noţiuni pe care le formăm prin compararea lucrurilor între ele"; ele se constituie după ştiinţa sau neştiinţa noastră despre ceva" şi, ca atare, „cunoaşterea binelui şi a răului nu este decît afectul de bucurie sau de tristeţe întrucît sîntem conştienţi de el"[51]. Însăşi virtutea şi fericirea sînt legate de funcţiunea cunoaşterii; căci „a cunoaşte este virtutea absolută a sufletului", iar „lucrul cel mai înalt pe care sufletul îl poate cunoaşte este Dumnezeu", ceea ce înseamnă: „binele cel mai mare al sufletului este cunoaşterea lui Dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe Dumnezeu"[52].

Cunoaşterea apare ca modalitate de dominare a afectelor şi ca valoare morală supremă, întrucît bine, rău, virtute, fericire, binele suprem sînt ceva numai în funcţie de cunoaştere. De pildă, Spinoza scrie că „a acţiona din virtute este a acţiona sub conducerea raţiunii ... şi tot ce năzuim să facem conduşi de raţiune este de a cunoaşte"; „în măsura în care cunoaştem, nu putem să dorim decît ceea ce este necesar şi nu ne putem împăca decît cu adevărul"[53].

Cunoaşterea este calea care conduce la libertate. Căci „afectul care este o pasiune încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm despre el o idee clară şi distinctă"; de fapt, din „al treilea gen de cunoaştere" rezultă „suprema mulţumire posibilă a sufletului", care trebuie să aspire la a cunoaşte „sub aspectul veşniciei", care „este ea însăşi esenţa lui Dumnezeu întrucît acesta include existenţa"[54]. „Binele suprem" îl constituie „iubirea intelectuală faţă de Dumnezeu", care nu izvorăşte dintr-o pasiune, ci „din cel de-al treilea gen de cunoaştere"[55].

Intelectualismul unei asemenea etici este de netăgăduit; ea pune valorile şi normele într-o perspectivă intelectualistă ce face greu de susţinut autonomia lor. Aşa cum observa Scheler, la Spinoza (ca şi la Leibniz) se pre-

---

[47] O. Kraus, *Die Wertheorien. Geschichte und Kritik*, R. M. Rohrer, Brünn — Wien — Leipzig, 1937, p. 73.

[48] B. Spinoza, *Etica*, p. 144.

[49] *Ibidem*, p. 72. În celebra sa monografie asupra lui Spinoza, Kuno Fischer considera că „doctrina despre afecte este capodopera lui Spinoza" şi evidenţia sensul sistemului spinozist astfel: „« *Substantia sive Deus sive natura* », astfel sună primul gînd al lui Spinoza; « *Amor Dei intellectualis, sive cognitio aeterne essentiae* », astfel sună cel din urmă gînd" (*Spinoza. Leben, Werke und Lehre*, 5. Aufl., Carl Winter, Heidelberg, 1909, p. 438, 557).

[50] B. Spinoza, *ibidem*, p. 212, 216.

[51] *Ibidem*, p. 217, 218, 224. Spiritul contestatar în morală anunţă, oarecum *avant la lettre*, poziţia lui Nietzsche. Aşa cum s-a precizat însă, contestarea are un conţinut diferit: pe cînd la Nietzsche omul liber e „dincolo de bine şi de rău", la Spinoza „omul liber este înlăuntrul binelui şi răului, de care se purifică prin cunoaşterea adecvată a lucrurilor" (I. Brucăr, *Filosofia lui Spinoza*, Bucureşti, 1930, p. 126). Spinoza nu duce contestarea pînă la nihilismul etic!

[52] B. Spinoza, *ibidem*, p. 235, 237.

[53] *Ibidem*, p. 243, 286.

[54] *Ibidem*, p. 291, 307, 309.

[55] *Ibidem*, p. 311.

conizează „numai o deosebire de grad între idee și sentiment (Gefühl), gîndire și simțirea afectivă (Fühlen)", de unde decurge, de pildă o „raționalizare a iubirii și a urii" [56]. Dacă imperativul (Sollen) ar fi „numai conștiința unei «cunoașteri» de cel mai înalt grad, nu ar putea da nici o virtute, ci numai «iscusință» (Tüchtigkeit)"; Spinoza însă „a sesizat corect că, sub presupunerea acceptării ideii că spiritul are ca esență gîndirea și numai «gîndirea», pentru persoană nu mai rămîne nici o poziție" [57].

5. De fapt, Spinoza cîștigă teren pentru depășirea unui intelectualism rigid și, mai ales, pentru argumentarea valorii persoanei și a capacității ei de a decide în cunoștință de cauză, liber. Căci „libertatea de a gîndi și aceea de a spune au găsit în Spinoza pe cel mai ardent apărător" [58]. În opera lui Spinoza „totul gravitează în jurul libertății: libertatea individuală a înțeleptului, libertatea colectivă în cetate, cele două fiind strîns legate"; „libertatea spinozistă nu are nimic comun cu liberul arbitru", distingîndu-se astfel de indeterminare; căci „s-ar putea spune că, în universul spinozist noi nu sîntem numai semnificați, ci și semnificanți" [59].

Așa cum am mai remarcat pe parcurs, cauzalitatea în concepția lui Spinoza nu este exclusiv externă și mecanică; ontologismul său îi permite recunoașterea unei mișcări proprii a fiecărui existențe singulare, care participă la realizarea ordinii totale. Prin aceasta, autorul celebrei *Ethica* se desprinde de concepțiile mecaniciste ale epocii lui, fără a putea rupe cu caracterul metafizic al viziunii dominante în secolul al XVII-lea. Totuși, libertatea nu-i este dată omului, ci acesta și-o cucerește prin cunoașterea necesității, necesitate care la Spinoza „prezintă un caracter strict univoc, determinat de metodologia matematico-mecanică", ceea ce-i dă o notă de contemplativism [60]. Totuși, sistemul lui Spinoza „unește filozofia teoretică cu cea practică în sensul caracteristic pentru gîndirea lui, după care suprema idee sub raport teoretic este și cea mai universal-reală și trebuie practic să fie prețuită ca binele suprem" [61].

Incontestabil, Spinoza rămîne un precursor al gîndirii dialectice nu numai prin teoria sa a libertății, ci și prin teoria unității și unicității substanței. În acest sens, Engels sublinia că, în filozofia modernă „dialectica a avut reprezentanți strălucițí (de pildă Descartes și Spinoza)", iar „substanța este *causa sui* exprimă pregnant interacțiunea" [62]. Referindu-se la sistemul lui Hegel, Marx consideră că el conține „trei elemente: *substanța spinozistă, conștiința de sine fichteană* și *unitatea hegeliană*, necesarmente contradictorie, a acestor două elemente: spiritul absolut" [63].

Nu numai Hegel a receptat însă spinozismul, ci și alți reprezentanți ai culturii moderne. Însuși Goethe vorbea de „modul de a gîndi al unui om extraordinar", Spinoza, care „a determinat întregul meu mod de a gîndi"; prin *Etica* „mi s-a deschis o largă și liberă perspectivă asupra lumii senzoriale și morale', iar metoda lui matematică „făcea din mine discipolul pasionat și admiratorul fără rezerve a lui Spinoza" [64]. Punînd accentul

---

[56] M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, în *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Francke Verlag, Bern u. München, 1973, p. 68, 151.

[57] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., în *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1966, p. 213, 384.

[58] A. Robinet, *Une année Spinoza (1677—1977)*, în „Revue Internationale de Philosophie", 119—120, 1977, fasc. 1—2, p. 3.

[59] J. Préposiet, *Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme*, în „Revue Internationale de Philosophie", 1—2, 1977, p. 135, 136, 139. Autorul a desfășurat mai pe larg aceste idei în cartea: *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris, 1967. Între altele, Préposiet susține că, în ciuda interpretării hegeliene a substanței ca statică, „spinozismul nu este o filozofie a imobilității", iar substanța „nu este incompatibilă cu mișcarea vieții" (*Op. cit.*, p. 14, 15). Mai mult, „dacă spinozismul este o înțelepciune, este și un umanism" (p. 19).

[60] V. V. Sokolov, *Le problème de la liberté dans les œuvres de Spinoza*, în „Revue Int. de Philosophie", nr. 1—2, 1977, p. 170, 169. În lucrarea sa *Filosofia Spinozi i sovremennosti*, autorul a pus în evidență unele aspecte dialectice în opera lui Spinoza, precum și influența acesteia în contemporaneitate, după o acțiune de durată în cultura modernă (mai ales germană) și în constituirea gîndirii marxiste (p. 352—384).

[61] H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Aufängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Reclam, Stuttgart, 1968, p. 447.

[62] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 21, 529.

[63] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1958, p. 155.

[64] Joh. W. Goethe, *Poezie și adevăr*, vol. II, E.S.P.L.A., București, 1955, p. 187, 188. De fapt, pentru Germania influența spinozismului a fost cu deosebire semnificativă; gînditori luminați, ca Lessing, Goethe, Jacobi au apărat spinozismul. Această influență s-a exercitat apoi în romantismul german și englez.

pe semnificația etică a cunoașterii, Spinoza a exercitat o influență serioasă în procesul făuririi „filozofiei practice" moderne de la Kant la Marx, solidară (ca și concepția din *Etica)* cu o viziune umanistă, „un umanism adînc fundamentat" pe o concepție deterministă și o dialectică a libertății, prin care intră în marxism „ca moment esențial" [65]. Marx sublinia „însuflețirea cu care Spinoza vorbește de o apreciere sub *specie aeternitatis*", însuflețire care, ca și aceea a lui Aristotel și Hegel, s-a transformat „în flacără pură, ideală a științei" și „s-a dovedit a fi un spirit animator al proceselor istorice mondiale" [66].

Prin profilul și procedeele expunerii ei, gîndirea lui Spinoza se înscrie în spațiul raționalismului, dînd însă o notă specifică, de temperare și limitare a inserției acestuia în stilul culturii clasice moderne. Căci, dincolo de programul intelectualist al *Eticii*, analiza condiției umane, a omului sub această condiție, conduce la o sferă a vieții psihice neacceptată de raționaliști ca autentică: afectivitatea. Dacă este vorba de ieșirea lui Spinoza din cartezianism, de opoziție față de acesta și de anunțare a unei perspective necarteziene, atunci aceasta nu se realizează numai prin monismul ontologic, ci, în mod hotărîtor, prin admiterea statutului de obiectivitate a sferelor vieții extraraționale și neraționale. Pe un alt plan și cu alte scopuri decît creștinul Pascal, Spinoza propune în plin secol cartezian o deschidere dincolo de cartezianism!

Opera lui Spinoza expune în esență încercarea omului societății burgheze moderne de a se afla și afirma pe sine în contextul naturii, dar cu valori proprii și cu capacități de autodepășire. *Etica* rămîne ilustrativă pentru neobosita căutare în direcția justificării libertății și umanismului. Prin aceasta Spinoza înscrie o pagină memorabilă în marea carte a cugetării moderne, filozofia sa în ansamblu putînd să fie numită „itinerarium mentis in aeternitatem", de fapt în sfera valorilor perene.

[65] H. Seidel, *Marxismus und Spinozismus*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 1, 1977, p. 47, 59.

[66] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 202.

IDEEA DE SISTEM ÎN *ETICA* LUI SPINOZA

DE

FLORICA NEAGOE

„Dacă oamenii ar cunoaște lucrurile, acestea, cum mărturisește matematica, dacă nu i-ar atrage pe toți, cel puțin i-ar convinge pe toți". (Spinoza)

În istoria filozofiei, ca și în istoria științelor, apar cu necesitate perioade care cer o nouă sinteză a cunoștințelor, în stare să determine un nou progres al cunoașterii.

Necesitatea noilor rezolvări este resimțită ca imperativ al datoriei de către personalități înzestrate pentru creația științifică și culturală. O asemenea personalitate în filozofia europeană modernă este și Baruch Spinoza.

Puține din lucrările lui Spinoza au fost publicate în timpul vieții. Opera fundamentală, căreia i-a consacrat cea mai bună parte a vieții sale mature, *Etica*, a circulat în părți separate, în manuscris și a fost publicată, împreună cu celelalte scrieri și cu corespondența, după moartea sa.

Cea mai importantă trăsătură a omului care a creat un sistem cu influență durabilă în istoria gîndirii, a fost prețuirea, mai presus de orice, a vieții independente, în care vedea garanția libertății sale de cugetare. Cu acest argument a refuzat chiar o demnitate academică, respectiv catedra de filozofie la Universitatea din Heidelberg, ce i-a fost propusă în anul 1673.

Viața modestă și izolată a acestui mare gînditor a impresionat și pe contemporanii

săi și posteritatea. A fost o viață dominată de o voință puternică și de o rațiune suverană: cea dintîi se afla în slujba luptei hotărîte pentru libertatea cugetării, împotriva oricărei opresiuni religioase sau politice[1]; cea de-a doua afirma credința nestrămutată în puterea rațiunii — călăuzită de rigoarea metodei matematice — de a cunoaște natura lucrurilor și menirea vieții omenești. Aceste două trăsături definitorii ale personalității sînt puternic conturate și în operă.

★

Privită în contextul ei social-istoric și filozofic, creația lui Spinoza prezintă două particularități principale: 1. Toate scrierile anterioare operei sale filozofice fundamentale, *Etica*, o pregătesc pe aceasta; 2. *Etica* este, punctul de convergență în care își găsesc rezolvarea, în spiritul monismului raționalist, cele mai acute și contradictorii probleme filozofice, psihologice, etice, politice și religioase ale veacului al XVII-lea. În concepția lui Spinoza, această operă trebuia să reprezinte o reconstrucție totală a cunoștințelor filozofice, într-un sistem riguros, constituit după metoda geometrică deductivă și în care să-și găsească rezolvarea astfel de probleme ca suprimarea dualismului cartezian, depășirea limitelor metodei experimentale inductive a lui Bacon și Hobbes și a pretinsului dualism al materialismului lui Hobbes, integrarea filozofică a imaginii mecaniciste a naturii (pregătită de fizică și astronomie prin Galilei și Kepler), suprimarea posibilității de interpretare religioasă a concepției lui Giordano Bruno despre infinitatea și divinitatea naturii, precum și motivarea rațiunii de a fi a religiei și a toleranței religioase într-un stat democratic.

Nu e greu de observat că scopul practic al acestei cutezătoare creații raționale avea să fie triumful liberei cugetări în toate sferele vieții laice — în primul rînd în sfera vieții morale și, drept urmare, în știință și în practica vieții sociale și politice.

După schimbarea fundamentală determinată de Kant în atitudinea față de sistemele metafizice, examenul critic al acestor sisteme nu mai poate fi făcut decît începînd cu cercetarea principiilor epistemologice care au călăuzit construcția lor. Și e firesc să fie așa, deoarece aceste principii determină de la început natura sistemului și valoarea cunoștințelor cuprinse în el. De aproape două secole concepția despre filozofie ca sistem al adevărului absolut este sistematic năruită, totuși, cunoștințele noi aduse de sistemele filozofice, îndeosebi de cele raționaliste, rămîn un bun cultural cucerit și un progres de netăgăduit al spiritului omenesc în eforturile sale de a cunoaște adevărul. În acest sens și sistemul lui Spinoza își păstrează permanent locul și însemnătatea sa în istoria filozofiei moderne.

Ideea de sistem este premisa fundamentală care înlesnește descifrarea filozofiei lui Spinoza.

Pentru a înțelege o parte dintr-un întreg, oricît de autonomă ne-ar apărea această parte, trebuie să înțelegem mai întîi întregul, care, ca atare, este sistem; căci natura părții e determinată de locul pe care-l ocupă și de rolul pe care-l joacă în sistemul întregului. Iată punctul epistemologic de plecare al lui Spinoza. *Punctul* intenționat ca *final* al propriului său sistem filozofic (și care e articulat astfel din obligația logică de a cuprinde într-un sistem de gîndire sistemul totalității existenței) este *omul și fericirea lui*. Iată de ce *Etica* — numele pe care l-a dat Spinoza celei mai cuprinzătoare dintre operele sale, nume care i-a derutat nu o dată pe interpreți, — începe cu Întregul, cu Substanța. Imperativul sistemului l-a condus cu necesitate la monism. Descartes, marele predecesor al lui Spinoza, putuse să se ocupe de om, de pasiunile și de registrul moral al existenței sale separat, în *Pasiunile sufletului*, pentru că mecanicismul lui, întemeind teoretic dualismul, îi îngăduia să considere omul ca un întreg independent de un sistem mai larg.

Ca raționalist, Sinoza pornește și el de la presupoziția „primelor principii". Pentru el, un prim principiu e chiar sistemul întregului, pe care e încredințat că-l putem surprinde înaintea părților. Întregul e sistem și, prin aceasta chiar, este instituire de ordine în diversitate. Spinoza nu vrea să renunțe la bogăția determinațiilor existenței, semnalată de Descartes, și nici la rigoarea clarității și distincției; și, bineînțeles, nici la primul principiu gîndit de el: sistemul. De aceea, el reașează și reclasează moștenirea cartezian, încercînd, cu mult înaintea lui Hegel care, poate, tocmai de aceea i-a dat o atît de înaltă apreciere, să gîndească în unitate contradicția (denumind substanța *și* Dumnezeu *și* natură și suprimînd astfel, totodată, contrastul Dumnezeu — lume, axul religiilor monoteiste).

---

[1] Într-o scrisoare din 1665 către Henrich Oldenburg, Spinoza expune motivele pentru care elabora *Tratatul teologico-politic*. Unul din ele este formulat astfel: „...libertatea de a filozofa și de a spune ce gîndim — libertate pe care mă străduiesc s-o afirm prin toate mijloacele și care îndură aici (în acest domeniu — *n.n.*) tot felul de constrîngeri ca urmare a autorității nemăsurate și a obrăzniciei predicatorilor" (B. Spinoza, *Perepiska*, ed. rusă, Moskva, 1932, p. 132).

Dumnezeu este numele — nume care subsumează existența, infinitatea și libertatea — întregului sistem inteligibil față de care orice finit este parte.

Descartes fundase metoda raționalismului. Spinoza preia această metodă și-și asumă elaborarea sistemului, care, în virtutea unității lui, cerută chiar de metodă, nu mai îngăduia dualismul. O singură substanță deci — *causa sui* și *causa omnium rerum*. Iar relațiile urmau să fie considerate ca interioare, posibilitatea acțiunii unei substanțe asupra alteia — dramaticul impas la care ducea dualismul — dispărînd. Această poziție, o dată cîștigată, a permis lui Leibniz elaborarea unui sistem superior prin dialectica lui.

Din punct de vedere teoretic, scopul cunoașterii raționale este cunoașterea cauzelor prime ale lucrurilor. Aceste cauze prime, tocmai pentru că sînt prime, sînt esențiale. Apare astfel necesitatea explicării unui prim raport fundamental: acela dintre conceptul de cauză și cel de esență. În filozofia lui Spinoza, cum rezultă firesc din premisele ei, cauzele prime sînt postulate ca fiind esențiale, iar esențele prime ca fiind cauzale. Esența primă și cauza primă înseamnă esența necondiționată, absolută și cauza necondiționată, absolută. Între conceptul de esență absolută și cel de cauză absolută a fost stabilit un raport de identitate: esența absolută este cauză absolută.

Conceptul de cauză implică conceptul de efect. Raportul dintre cauză și efect nu este, pentru Spinoza, un raport temporal; pentru el cauza nu precede în timp efectul, ci efectul este cuprins în cauză și este o consecință logică a ei. E de la sine înțeles că dacă principiul cauzalității este un principiu al rațiunii, iar principiile existenței sînt identice cu cele ale rațiunii, cum gîndea Spinoza, raportul cauzal nu poate fi decît un raport *logic*, cu alte cuvinte efectul este presupus ca decurgînd în mod logic din cauza sa.

„Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înțelese unele prin altele, cu alte cuvinte, ideea unuia nu include ideea celuilalt" [2].

În consecință, și necesitatea este de natură logică. Această concepție despre cauzalitate și necesitate, după cum se știe, va fi contestată un secol mai tîrziu de Hume, va ocupa apoi un loc central în filozofia lui Kant și va continua să fie și azi un obiect de dispută între cele mai variate curente filozofice.

Universul este o totalitate infinită de fenomene în mișcare și schimbare, în veșnică apariție și dispariție. Experiența ne obligă să admitem că această mișcare și schimbare e guvernată de anumite legi. Scopul cunoașterii, în concepția creatorilor de sisteme filozofice raționaliste, este cunoașterea legilor universale eterne care guvernează universul ca totatalitate de existențe individuale. Se ivește astfel problema raportului dintre universal și individual, dintre ceea ce este imuabil și etern și ceea ce este efemer în univers. Același principiu al identității dintre legile existenței și legile gîndirii îl obligă pe Spinoza să rezolve acest raport prin integrarea rațională a individualului în universal în virtutea unei necesități imanente.

Tot ideea de sistem se exprimă și în folosirea de către Spinoza, care nu era matematician ca ceilalți doi prestigioși raționaliști — Descartes și Leibniz — a metodei geometrice deductive.

Scopul cugetării filozofice fiind cunoașterea totalității fenomenelor din univers, inclusiv a omului, din unghiul de vedere al cauzalității imanente a substanței, unghi identic cu al eternității, rezultă că forma necesară a expunerii (metoda) este cea deductivă, singura în stare să reconstruiască întregul în realitatea lui fenomenală din primele lui principii. Spinoza justifică acest „procedeu geometric" prin voința de „a demonstra cu certitudine rațională" [3] ordinea imanentă a universului. El previne asupra unei eventuale neînțelegeri în legătură cu metoda sa, afirmînd că punctul de plecare al cugetării sale este experiența „deoarece, spune el, toate postulatele de care m-am folosit, abia dacă cuprind ceva care să nu fie scos din experiență" [4].

Spinoza pune accentul pe ontologie, sistemul metodologic și cel gnoseologic sînt subordonate acesteia. Și, după cum în ontologie orice lucru e considerat parte a universului și e integrat în el, la fel orice propoziție e adevărată (și e demonstrată ca atare) doar atunci cînd poate fi riguros încadrată într-un sistem în care adevărul fiecăreia depinde de legătura cu toate celelalte; de unde urmărirea, în *Etică*, a definițiilor, axiomelor, demonstrațiilor, corolarelor. Dacă o singură propoziție nu-i adevărată, nu-i adevărat întregul sistem; invers, adevărul unei propoziții decurge cu

[2] B. Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 41. Iar în scrisoarea către H. Oldenburg din octombrie 1661, Spinoza scrie și mai clar: „...lucrurile care nu au nimic comun între ele, nu pot să fie unul cauză a celuilalt, căci dacă în efect nu ar exista nimic care să-i fie comun cu cauza, atunci tot ce ar poseda (efectul — n.n.) l-ar avea din neant". (B. Spinoza, *Perepiska*, p. 54).

[3] B. Spinoza, *Etica*, p. 144.

[4] *Idem*, p. 109—110.

necesitate doar din expunerea locului pe care ea îl ocupă în ordinea deductivă. Există o singură știință despre o singură substanță și o singură formă deductivă în care această știință trebuie să fie exprimată. Știința unică a fost păstrată și de un dialectician ca Hegel, forma deductivă însă era rezultatul influenței copleșitoare a mecanicismului, de aceea a pălit mai repede.

Metoda trebuia să aibă acoperire în teoria cunoașterii (trebuia, adică, să fie nu numai o metodă a expunerii, ci și a descoperirii adevărului). Criteriul spinozist al adevărului ne aduce din nou la ideea matcă — sistemul. Adevărul cunoștințelor noastre nu rezidă în acordul ideilor noastre cu obiectele exterioare lor, ci în caracterul lor „clar și distinct" (*Etica*, Partea I, prop. VIII, Nota II).

A fi conceput înseamnă a putea fi gîndit fără contradicții. Iar pentru el, întrucît ceea ce există prin sine și ceea ce poate fi conceput de sine (definiția substanței) reprezintă o identitate, a cunoaște ceea ce poate și trebuie să fie gîndit este același lucru cu a cunoaște ceea ce poate și trebuie să existe. Seria cauzală a lucrurilor extinse și seria ideilor ordonate logic nu sînt separate, ci identice. Deosebirea lor vine de la faptul că sînt considerate din două unghiuri diferite.

Claritatea și distincția — criteriu al adevărului, este dat de logică. Criteriul adevărului este, așadar, rigoarea logică a judecăților noastre, principiu cartezian pe care Spinoza și-l însușește ca pe un adevăr absolut.

Tocmai pornind de la acest criteriu al adevărului distinge Spinoza trei „genuri" principale ale cunoașterii, acordînd cunoașterii de „al treilea gen" — „științei intuitive" locul principal, considerînd-o formă supremă a cunoașterii întrucît în ea dispare deosebirea dintre universal și individual, în sensul că individualul este cunoscut nemijlocit din esența universalului.

Gnoseologia este subordonată și ea aceluiași principiu sistematic al unității.

Pentru Spinoza nu există nici o posibilitate de controversă empirism-raționalism, căci, așa cum le înțelege el, fiecare descrie alt aspect al cunoașterii: originea ideilor și clarificarea logică a conceptului de adevăr. Urmînd linia raționalismului cartezian, Spinoza ajunge la concluzia, de o consecvență impecabilă, că nici o idee nu poate fi total falsă, în virtutea aceluiași concept de sistem. Ideile — confuze sau adecvate — sînt generate de acțiunile reciproce ale corpurilor și le reflectă pe acestea. (Spunînd aceasta suspendăm temporar identitatea absolută logica gîndirii — logica existenței care întemeiază una din marile idei iluministe, anume puterea absolută de cunoaștere a rațiunii.) Deci fiecare idee (modificare în atributul gîndirii) corespunde unei modificări analoage în atributul întinderii, corespunde unui *ideatum*. De asemenea, dacă adevărul unei idei stă în raportul ei logic cu celelalte, ideea aceasta nu poate fi pe de-a-ntregul falsă (adică opusă adevărului), ci poate doar să posede un grad mai mic de adevăr. După cum există o singură substanță, tot așa există un sistem unic, atotcuprinzător al ideilor, alcătuind o ierarhie riguroasă: ideile confuze (de fapt imaginile) la bază, ideile adecvate legate în mod necesar între ele, în sfîrșit ideile intuitive — ideile „divine" despre infinitatea lui Dumnezeu, adică ideile care cuprind totalitatea infinită.

Elementele din care este construit sistemul spinozist, primele lui principii sînt, cum am arătat, dominant ontologice și subordonate ideii de sistem: substanța, atributele și modurile ei.

Totalitatea infinită a modurilor alcătuiește totalitatea lucrurilor finite din natură. Ele sînt modificări ale substanței și ale atributelor ei. În afară de modurile finite, identice cu lucrurile finite și pieritoare din univers, Spinoza mai distinge și un al doilea fel de moduri pe care le numește „infinite" și care derivă cu necesitate din natura necesară și infinită a atributelor substanței. Acestea sînt intelectul ca mod al gîndirii infinite (adică al gîndirii considerată ca atribut al substanței), mișcarea și repausul, ca moduri ale întinderii (considerată de asemenea ca atribut al substanței). Restul modurilor compun înfățișarea, fața universului ca întreg, întreaga natură putînd fi concepută „ca un singur individ, ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în nesfîrșite feluri, fără nici o schimbare a individului ca întreg" [5].

Am văzut că pentru Spinoza conceptul de substanță este identic cu cel de Dumnezeu și cu cel de natură. „Prin Dumnezeu, spune el, înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele, exprimînd o esență eternă și infinită"[6]; iar în prefața la partea a IV-a a *Eticii* și în paginile următoare, el vorbește de „ființa eternă și infinită, pe care o numim Dumnezeu sau natura". Ideea identității dintre Dumnezeu și natură îi va atrage acuzația de nelegiuit și ateu și va provoca reacții pasionale care îi vor pune în primejdie viața. Deposedarea lui Dumnezeu de statutul său de cauză exterioară și de acela de ființă personală, avînd însușiri omenești a fost o sfidare și un act de curaj; și nu numai teoretic.

---

[5] B. Spinoza, *Etica*, p. 105.
[6] *Idem*, p. 40.

Substanța este cauza imanentă a universului; totalitatea fenomenelor materiale și spirituale izvorăsc din ea, prin ea, în virtutea unei necesități imanente dominate de legea cauzalității.

Experiența științei îi oferea o imagine mecanicistă a naturii. Spinoza o preia și o aplică întregului univers, inclusiv omului și vieții sale spirituale. Legile universale imanente sînt legile mecanicii. Cauzalitatea este concepută în contextul atributelor substanței, cu alte cuvinte cauzele materiale trebuie explicate prin cauze materiale, iar cele ideale prin cauze ideale. Legilor mecanice din lumea corpurilor materiale le corespund legile asociației ideilor și în genere a faptelor sufletești în lumea spiritului. Universul în totalitatea sa nu poate fi altul decît cel care este, în virtutea necesității imanente a cauzei sale prime — substanța. Datorită identității dintre legile rațiunii și legile existenței „ordinea și înlănțuirea ideilor sînt înseși ordinea și înlănțuirea lucrurilor", de exemplu „un mod al întinderii și ideea acelui mod sînt unul și același lucru, însă exprimat în două feluri" [7].

Cu credința în puterea cunoașterii raționale de a ajunge la primele cauze ale lucrurilor și în certitudinea oferită de procedeul geometric, Spinoza trece sistematic în *Etica* sa de la explicarea celui dintîi principiu al existenței — substanța, Dumnezeu sau natura (partea întîi), la explicarea naturii și originii sufletului (partea a doua), a originii și naturii afectelor (partea a treia), a sclaviei omului căzut sub stăpînirea afectelor (partea a patra) și termină cu o expunere a puterii intelectului sau a libertății omului (partea a cincea). Scopul final al *Eticii* este „cunoașterea sufletului omenesc și a fericirii sale supreme" [8].

Aici se și încheie laborioasa reconstrucție filozofică sistematică a sistemului universului (căci filozofia politică a lui Spinoza e subordonată aceluiași imperativ — fericirea). „Sufletul omenesc este însăși ideea sau cunoașterea corpului omenesc" [9]. Din punctul de vedere al substanței „sufletul și corpul sînt unul și același lucru, conceput cînd sub atributul cugetării, cînd sub cel al întinderii. Așa se explică faptul că ordinea sau înlănțuirea lucrurilor este aceeași, fie că natura este concepută sub un atribut, fie sub altul; prin urmare, ordinea acțiunilor și pasiunilor corpului nostru este, de la natură, simultană cu ordinea acțiunilor și pasiunilor sufletului" [10]. Această idee a identității substanței, a conexiunii necesare și a reciprocității fenomenelor psihosomatice stă la baza psihologiei asociaționiste a afectelor, pe care se întemeiază etica lui Spinoza. Analiza naturii afectelor și a sclaviei omului căzut sub stăpînirea lor este, prin profunzimea și logica analizei, un excelent capitol de psihologie asociaționistă, care a adus un punct de vedere nou și o nouă perspectivă în știința eticii.

Spinoza desființase una dintre cele mai imporante teze ale teologiei ortodoxe — teleologia divină. Cauzele finale sînt considerate simple „închipuiri omenești", rod al înclinației inconștiente de a construi pretutindeni imagini ale omului și activității sale. Dacă lumea — finită și contingentă — ar exista alături de Dumnezeu care e infinit și liber, ea n-ar putea fi altceva, față de el, decît o limitare, ceea ce e absurd. La fel, dacă Dumnezeu ar urmări vreun scop ar însemna că există ceva care-i lipsește, de care simte nevoia, ceea ce este, de asemenea absurd, — în virtutea infinității și libertății sale. Implicit deci, Dumnezeu nu poate avea nici o intenție morală față de om. Morala întemeiată teologic se năruie.

Domeniul eticii era considerat, atît de gîndirea teologică, cît și de cea filozofică, un domeniu al libertății voinței, omul era gîndit ca avînd asupra acțiunilor sale o putere absolută, în sensul că în raport cu ele, el nu e determinat decît de sine însuși. De aceea, este de închipuit tulburarea pe care a produs-o Spinoza printre teologii și filozofii spiritualiști ai timpului cînd, în perfectă concordanță cu premisele raționaliste și moniste ale filozofiei sale, a contestat libertatea voinței omului. „Voința — scrie el — nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară;[11]; iar într-o scrisoare din 1674, el dă următoarea explicație: „Numesc liber un lucru care există și lucrează numai din necesitatea naturii sale iar constrîns îl numesc pe acela care e determinat de altul să existe și să lucreze într-un fel determinat. De exemplu, Dumnezeu, deși este liber, există necesar, deoarece există numai din necesitatea naturii sale. La fel, Dumnezeu se cunoaște liber pe sine și în genere totul, căci din singura necesitate a naturii lui urmează că el cunoaște *(intelligere)* totul. Vedeți dar că, pentru mine, libertatea constă nu într-o hotărîre liberă *(decretum)*, ci într-o necesitate liberă *(libera necessitas)*" [12].

Libertatea concepută ca necesitate liberă este identică cu conștiința necesității acțiunilor omului, conștiință izvorîtă din necesitatea naturii sale. Primul impuls care ține

---

[7] B. Spinoza, *Etica*, p. 93.
[8] B. Spinoza, *Etica*, p. 87.
[9] *Idem*, p. 112.
[10] *Ibid.*, p. 147—148.
[11] B. Spinoza, *Etica*, p. 72.
[12] B. Spinoza, *Perepiska*, ed. cit., p. 189.

în mod necesar de natura fiecărei ființe, și deci și a omului, este tendința spre conservare. Acest impuls se află la originea tuturor acțiunilor omului. Oamenii însă, observă Spinoza, sînt conștienți numai de acțiunile lor nu și de cauzele care le determină, de aceea ei „nu știu că hotărîrile sufletului nu sînt decît poftele lor care, de aceea, variază după dispoziția variabilă a corpului" [13]. Cu ideea poftelor trupului care stau la originea afectelor, Spinoza determină afectele ca „lucruri naturale", iar felul afectelor le pune în raport cu „obiectele de care sîntem afectați".

Mai rămînea de reconstituit rolul gîndirii în raport cu viața afectivă. Mai rămînea, adică, de adus la unitatea sistemului posibilitatea controlului asupra vieții afective și posibilitatea unei libertăți care să nu contrazică determinismul. Aceste două posibilități sînt întemeiate pe ideile adecvate. Ideile afectelor corpului, deopotrivă cu afectele înseși, își au originea în năzuința omului spre autoconservare; de aici rezultă că sufletul este cu necesitate conștient de sine însuși prin ideile afectelor corpului și implicit de năzuința sa spre autoconservare [14].

Multitudinea afectelor posibile determină multitudinea acțiunilor posibile. Toate afectele se reduc însă la trei originare: dorință, bucurie și tristețe. Bucuria și tristețea — care își au originea comună în dorință, în sensul că aceasta poate fi cauza sau a împlinirii sau a neîmplinirii naturii noastre omenești — aduc în mod necesar cugetarea morală la ideea de bine și de rău. Considerate în sine, binele și răul sînt pentru Spinoza noțiuni fără echivalent obiectiv real în viața omului. Ele capătă sens numai în raport cu ceea ce ne este folositor (binele) sau dăunător (răul). Rațiunea noastră este însă în stare să ne pună în fața folosul și binele suprem.

Deoarece oamenii corespund în mod necesar naturii lor omenești numai atunci cînd se conduc după rațiune și nu după pasiuni, urmează că binele suprem, același pentru toți oamenii, va fi în mod necesar un fapt izvorît din rațiune. Acest fapt este „cunoașterea lui Dumnezeu", iar acțiunea sufletului îndreptată spre această cunoaștere este suprema lui virtute. Așadar, cunoașterea intuitivă, „cunoaștere adecvată a esenței lucrurilor", produce cu necesitate „iubirea intelectuală față de Dumnezeu", „cea mai mare mulțumire sufletească care poate exista — bucuria", la originea căreia se află „Dumnezeu drept cauză". Pentru Spinoza, „iubirea" și „bucuria" sînt identice cu „fericirea"; iată sensul rațional al fericirii, care dă totodată ideii de virtute un înțeles nou, opus celui religios. Ultima propoziție cu care se încheie *Etica* e următoarea: „Fericirea nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea; și nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrînăm poftele, ci dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrîna poftele senzuale".

Cînd avem idei adecvate nu mai putem fi determinați la acțiuni de ceva exterior nouă, ci doar de legile propriei noastre naturi; ne eliberăm deci din sclavia pasiunilor prin simplul fapt că le înțelegem. Singură rațiunea poate realiza miracolul libertății și fericirii umane pentru că ea singură înțelege toate lucrurile ca fiind necesare. Așa se ajunge la o altă identitate, ultima, care încoronează sistemul spinozist: identitatea libertate-rațională.

★

Sistemul filozofic al lui Spinoza inaugurează un moment important în istoria filozofiei moderne.

Prin ideea substanței el înlătură dualismul cartezian, atît sub raport ontologic cît și sub raport psihologic. Prin această suprimare teoretică, filozofia lui Spinoza consolidează principiul unității filozofiei cu știința, deși modul în care a fost concepută această unitate mai păstrează doar un interes istoric.

Etica stoică, precum și cea carteziană care a preluat concepția stoică, afirmau puterea absolută a sufletului omenesc asupra afectelor. Prin componenta psihologică a eticii sale și prin afirmarea posibilității sufletului omenesc de a-și domina rațional afectele, Spinoza concepe etica mai veridic în ceea ce privește rădăcinile umane și puterea omului de a se forma pe sine și a se comporta față de ceilalți ca o ființă morală.

Viața morală este o viață de studiu și cunoaștere (iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu) în cadrul căreia omul însuși devine Dumnezeu. „...Dumnezeu, întrucît se iubește pe sine însuși, îi iubește pe oameni și, prin urmare (rezultă, n. n.) că iubirea lui Dumnezeu față de oameni și

---

[13] B. Spinoza, *Etica*, p. 150.

[14] „Această năzuință cînd este raportată numai la suflet, se cheamă *voință*, iar cînd e raportată, în același timp, și la suflet și la corp, se cheamă *poftă*. Prin urmare, pofta nu e decît însăși esența omului, din natura căreia urmează cu necesitate cele ce îi servesc conservării sale; și astfel omul este determinat să le înfăptuiască". Iar raportul poftă-dorință se reduce la următoarele: „*dorința este pofta însoțită de conștiința de sine*. Deci din toate acestea se constată că noi nu năzuim, nu voim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că un lucru este bun fiindcă năzuim, voim, poftim și rîvnim acel lucru" (*Etica*, p. 154).

iubirea intelectuală a sufletului, față de Dumnezeu sînt unul și același lucru"[15].

Această orgolioasă concluzie a raționalismului spinozist, firească prin coerența ireproșabilă a urmăririi ideii de sistem, nu putea să nu-și lase pecetea asupra întregii dezvoltări ulterioare a filozofiei și să nu fie divers și contradictoriu interpretată. Din toate interpretările făcute de-a lungul a două sute de ani (secolele 18 și 19), cea marxistă, mult îndatorată lui Plehanov, a rezistat pentru că a desprins dominantele și a descifrat, în terminologia teologică, sensurile profund umane ale marelui sistem.

[15] B. Spinoza, *Etica*, p. 313.

NATURA ÎN CONCEPȚIA FILOZOFICĂ A LUI SPINOZA

DE

ILIE SULEA-FIRU

Este recunoscut în istoria filozofiei faptul că „spinozismul" a constituit totdeauna un teren de luptă neîmpăcată între materialism și idealism. Spinoza a fost revendicat atît de filozofia materialistă cît și de cea idealistă, comentatorii săi acuzîndu-se mereu unii pe alții că nu l-au înțeles sau că au falsificat ideile lui Spinoza. Dar nu numai filozofii, ci și oamenii de cultură în general au văzut în el cînd un sfînt sau cel puțin un filozof al religiei, cînd un „ateu sistematic" și materialist. În genere teologii, fie creștini sau iudaici, l-au repudiat și l-au înfierat cu înverșunare, socotindu-l un ateu primejdios.

Interpretări contradictorii asupra filozofiei lui Spinoza găsim la majoritatea istoricilor idealiști. Hegel însuși[1], care îl prețuia pe Spinoza, fapt pentru care a fost considerat și el spinozist, panteist[2] vedea în „spinozism" nu *a-teism*, ca Jacobi, Pierre Bayle și alții, ci *„a-cosmism"*, Dumnezeu fiind pentru Spinoza „Substanța absolută, în care lumea, natura, mai curînd a dispărut"[3]. Același Hegel este nevoit, totuși, să recunoască faptul că, din unele „puncte de vedere" spinozismul este *ateism*: „Se spune că spinozismul este ateism. Într-o privință, acest lucru este exact, întrucît Spinoza nu distinge pe Dumnezeu de lume și de natură... dar și în sensul că Dumnezeu nu este conceput de el ca spirit, spinozismul este ateism"[4].

Interpretarea spinozismului la Hegel este „nebuloasă", remarca Lenin: „Hegel vorbește (în termeni prea generali și nebuloși) despre lipsurile filozofiei lui Spinoza"[5]. Remarca lui Lenin cu privire la Hegel se potrivește pentru mulți istorici idealiști în interpretarea filozofiei lui Spinoza.

În general, filozofia lui Spinoza a fost definită ca *panteism* (de la cuvintele grecești: *pan* = peste tot, *theos* = Dumnezeu), adică o concepție filozofică pentru care Dumnezeu nu numai că există, dar el există în fiecare lucru. *Panteismul* a fost atît de complet identificat cu *spinozismul*, încît Hegel, comentîndu-l pe Giordano Bruno, deși acesta din urmă a trăit înaintea lui Spinoza, spune despre el că a fost *spinozist*: „filozofia lui /Bruno/ este în general spinozism, panteism"[6]. Tot astfel pentru hegelianul Bertrando Spaventa, Bruno ar fi un „Spinoza italian"[7]. Feuerbach a fost și el numit „Spinoza german" etc.

Istoricii marxiști ai filozofiei l-au caracterizat în genere pe Spinoza ca materialist și ateist, relevînd în același timp limitele și

[1] Acesta susținea că și Lessing a fost „spinozist" și că Jacobi vedea în *Etica* lui Spinoza expresia cea mai înaltă a științei deterministe și susținea că orice interpretare științifică a lumii duce la spinozism.

[2] Friedrich Wilhelm al IV-lea l-a adus pe Schelling la Universitatea din Berlin cu misiunea de a-l combate pe Hegel: „um der Drachensaat des Hegelischen Pantheismus... entgegenzuwirken" (spre a stîrpi sămînța diavolească a panteismului hegelian" (vezi D. Gusti, *Opere*, vol. V, București, Edit. Acad. R.S.R., 1971, p. 231).

[3] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. II, București, Edit. Acad. R.S.R. (Traducere de D. D. Roșca), 1964, p. 440. Vezi și p. 453, 468.

[4] *Ibidem*, p. 468—469.

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 125.

[6] Hegel, *op. cit.*, p. 319.

[7] Giovanni Gentile, *Bertrando Spaventa*, Florența, Ed. Valecchi, (f.a.), p. 70.

contradicțiile sistemului său filozofic [8] și disociind, în ,,panteismul'' lui Spinoza, între ,,un înveliș cu iz teologic'' și ,,doctrina materialistă''. Disocierea aceasta între ,,înveliș'' și ,,miez'', între forma exterioară și *sensul* fundamental al unei doctrine este în deplin acord cu principiile înțelegerii materialiste a istoriei ideilor, potrivit cărora înțelesul textual al unei gîndiri își trage substanța din contextul social-istoric și cultural al epocii, în raport cu care un gînditor sau altul și-au definit atitudinea și ideile.

Interpretarea aceasta se poate demonstra și prin analiza critică atentă, științifică a textului însuși al scrierilor lui Spinoza.

Dacă examinăm cu atenție felul în care Spinoza se exprimă *logic-gramatical*, vom constata, fără greș, că el nu a identificat *niciodată natura* cu *Dumnezeu*, ci, dimpotrivă, l-a identificat pe *Dumnezeu* cu *natura*. *Dumnezeu* este totdeauna subiect, iar *natura* predicat, și nu invers. A spune că *Dumnezeu* este, de fapt, *natura* înseamnă materialism și ateism, iar a spune că *natura* este *Dumnezeu* este idealism.

Este o ironie a soartei lui Spinoza faptul că el a putut fi interpretat echivoc și contradictoriu : materialist și idealist, ateist și panteist, cu toate că, așa cum singur avertizase, el s-a străduit să vorbească despre lucruri în limbajul omului de știință, iar nu să le admită ,,ca un prost''; drept care *și-a definit* de la bun început *termenii* cu care va opera și în care își va exprima gîndurile. *Etica* lui, pe care el o numește ,,filozofia mea'', *începe* tocmai cu definirea termenilor : *causa sui, lucru finit, substanță infinită, atributele* substanței, *Dumnezeu, libertate, eternitate*.

Nu este greu să constatăm că Spinoza definește pe *Dumnezeu* numai după ce a definit substanța precizînd *ce este* el în accepția sa : ,,Prin *Dumnezeu* înțeleg existența absolut infinită, adică *substanța*...''* (definiția V), și nu invers. Nu se va găsi, în tot textul lui Spinoza, propoziția : ,,Prin *substanță* înțeleg pe *Dumnezeu*'' ! El dă ,,substanței'' și numele de *Dumnezeu*, pentru motivul că ,,ființa absolut *infinită*'', după credința comună, este Dumnezeu. El vorbește limba timpului său crezînd că astfel se va face înțeles de contemporani și că numai astfel ei îl vor citi, spre a-i conduce de la interpretarea *tradițională*, religioasă, a lumii la înțelegerea *nouă*, științifică, a lumii noi ce se năștea pe ruinile feudalismului, să-i convingă *rațional* că ceea ce s-a crezut că este *Dumnezeu*, creatorul și cîrmuitorul lumii, este de fapt *natura*, mamă a tuturor lucrurilor, guvernate de legile ei de neînfrînt, în conformitate cu determinismul universal, al cărui strălucit reprezentant a fost Spinoza. Trecerea de la o mentalitate la alta, de la vechi la nou, se face pe nesimțite în cursul *Eticii*, subiectul propozițiilor sale fiind cînd *substanța*, cînd *Dumnezeu*, cînd *natura*, acești trei termeni alternînd la Spinoza ca simple *nume* diferite pentru o realitate unică : ,,existența absolut infinită'', cu o *autonomie* absolută *(causa sui)* și cu o *productivitate* absolută, izvor și cauză a infinitelor lucruri din *natură*, din care și omul este doar o *parte*, care există și lucrează în virtutea legilor generale ale *naturii*, ca tot ce există în univers.

Este edificator să se urmărească acest proces de trecere de la un limbaj la altul, de la concepția religioasă asupra naturii la cea științifică. În propoziția XVI, din partea I a *Eticii*, ca să dăm un exemplu, el spune : ,,Din necesitatea *naturii divine* trebuie să rezulte o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri''. Referindu-se *exact* la această propoziție, peste aproape 100 de pagini locul divinității îl ia *natura* : ,,ca să nu mai repet ceea ce am arătat mai înainte, anume că din *natură*, considerată sub orice atribut, decurg infinite lucruri'' (Nota prop. II, partea a treia). Sau alt exemplu : în propoziția imediat următoare din partea întîi, spune : ,,Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale și neconstrînse de nimeni'', ca după tot atîtea pagini să spună : ,,natura este totdeauna aceeași, iar virtutea și puterea ei de a lucra este pretutindeni una și aceeași : adică legile și regulile naturii potrivit cărora se întîmplă toate și trec de la o formă la alta sînt pretutindeni și totdeauna aceleași ; și prin urmare calea pe care cunoaștem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una și aceeași, anume legile și regulile universale ale naturii'' (*Prefața* la partea a treia).

Astfel de ,,transferări'' ale existenței exclusive și a puterii creatoare a tot ce există, de la Dumnezeu la natură, se pot întîlni la tot pasul în textele lui Spinoza, îndeosebi în *Tratatul teologico-politic* și în *Etică*. ,,Transferul'' este unidirecțional, de la Dumnezeu la natură, ceea ce înseamnă materialism și ateism. La Spinoza, puterea și voința sau legile lui Dumnezeu sînt puterea și voința și legile naturii și nu invers, — ceea ce ar însemna idealism și pan-teism sau pur și simplu teism. Astfel, în *Tratatul teologico-politic*, el face trecerea de la Dumnezeu la natură nu peste sute de pagini, ci în aceeași frază, dar, ca să prevină acuzația de ateism, ia drept mărturie Scriptura însăși : ,,nimic nu se întîmplă împotriva naturii, ci ea păstrează o ordine fixă, neschimbătoare, veșnică... însăși Scriptura,

---

[8] M. A. Dînnik, M. T. Iovciuk ș.a., *Istoria filozofiei*, vol. I, trad. din lb. rusă, București, Edit. științifică, 1958.

* Toate citatele din *Etică* sînt din Benedict Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957.

prin hotărîrile şi voinţa lui Dumnezeu, deci prin providenţa lui, nu înţelege altceva decît însăşi ordinea naturii, care izvorăşte cu necesitate din legile ei eterne". Fiind vorba însă de Biblie, fraza se poate şi inversa : ,,Acelaşi lucru se poate dovedi şi prin faptul că/după scriptura însăşi/ puterea naturii este însăşi puterea şi virtutea lui Dumnezeu, iar puterea lui Dumnezeu este însăşi esenţa lor. *Dar deocamdată e mai bine să trec peste aceasta* (şi trece imediat şi în continuare direct la natură — n.ns.). În natură, aşadar, nu se întîmplă nimic care să fie potrivnic legilor ei şi nici ceva ce să nu se potrivească sau să nu rezulte din ele... Deci, *natura* respectă totdeauna anumite legi şi reguli care includ necesitatea eternă şi adevărul ; deşi noi nu le cunoaştem pe toate, le respectă totuşi întotdeauna şi de aceea respectă o ordine fixă şi neschimbătoare" (cap. VI). În *Etică*, unde nu mai vorbeşte despre ,,Scriptură", trecerea de la Dumnezeu la natură se face nemijlocit : ,,Puterea prin care lucrurile particulare, în consecinţă şi omul, îşi menţin existenţa, este aceeaşi putere a lui Dumnezeu, *adică a naturii*" (prop. IV, dem., partea IV). De unde se vede clar că pentru Spinoza ,,Dumnezeu", ,,natură" şi ,,substanţă" sînt simple *nume* ale ,,existenţei absolut infinite". Aceasta o spune răspicat abia la pagina 216 din *Etică*, după o bună pregătire a cititorului prin alternarea acestor ,,nume" : ,,Am arătat în adaosul primei părţi că *natura* nu lucrează în vederea unui scop, deoarece fiinţa eternă şi infinită pe care *o numim* Dumnezeu sau natura lucrează cu aceeaşi necesitate cu care există". Aici apare pentru prima oară expresia ,,*Dumnezeu sau natura*" — ,,*Deus sive natura*". Acest *sive* (sau) are înţelesul de ,,*adică*" ori ,,cu alte cuvinte", aşa cum spune în demonstraţia propoziţiei IV, din partea a patra, citată mai sus.

Din toate acestea rezultă clar că Spinoza, după ce a definit de la început noţiunea de ,,Dumnezeu" şi a spus că el este, în accepţia sa, nu Dumnezeul tradiţional, ci pur şi simplu substanţa sau ,,existenţa absolut infinită", pe care o numeşte în acelaşi timp şi ,,natura", a socotit că cititorul astfel avertizat va înţelege că el vorbeşte despre existenţa absolut infinită şi creativitatea absolut infinită a naturii, şi nu a unei divinităţi în afara naturii care ar fi creat-o şi pe care ar cîrmui-o din afara naturii şi deasupra ei, ca la Platon sau chiar la Descartes, pe care îl critică direct. El însuşi mărturiseşte aceasta cînd i s-a citat autoritatea lui Platon, Aristotel şi Socrate : ,,Autoritatea lui Platon, Aristotel şi Socrate nu preţuieşte mult pentru mine. M-ar fi mirat dacă mi-aţi fi citat pe Epicur, Democrit, Lucreţiu sau pe vreun alt atomist"[9]. Prin aceasta, el singur se plasează în *direcţia de gîndire* materialistă. La Lucreţiu, despre care se ştie că a fost adept al lui Epicur şi Democrit, dar şi la Pliniu, adept al existenţei atomilor, găsim aproape în aceleaşi cuvinte concepţia ateistă ca şi la Spinoza : Dumnezeu este ,,lumea, imensă şi veşnică, fără început şi fără sfîrşit" ; ,,este evident că puterea naturii este ceea ce numim Dumnezeu"[10]. Dar toate acestea sînt la aceşti gînditori numai simple afirmaţii. Spinoza, în *Tratatul teologico-politic*, caută să *dovedească* prin citate din Scriptură şi prin analiza lor critică şi raţională, că, de fapt, ceea ce oamenii au crezut că este puterea lui Dumnezeu este de fapt puterea naturii, iar în *Etică* demonstrează aceasta raţional, cu certitudine matematică, ,,more geometrico". Argumentarea lui este logico-matematică aici, şi se bazează pe întreaga evoluţie a ştiinţei, de la Cusanus la Copernic, Kepler, Giordano Bruno, Galilei ş.a.

,,*Natura*, disprefuită secole de-a rîndul de spiritul creştin, se reîntoarce ca obiect de cult entuziast în Renaştere, cult care dobîndeşte conştiinţă filozofică la Giordano Bruno, care regăseşte divinul ca fiind imanent în natură şi în om. El este întru totul prezent ca realitate complicată (ca să mă exprim ca Nicolaus Cusanus)* din care natura şi omul îşi trag existenţa şi măreţia lor"**. În faţa splendoarei naturii, Giordano Bruno se entuziasma : ,,nici un filozof nu a vorbit despre natură cu atîta entuziasm şi convingere ca Bruno. Vocea lui era primul strigăt al naturii, care atunci începea să descopere valoarea sa reală"***. Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre Spinoza, dar altfel, pentru că pentru el divinul nu este *în* natură, ci *natura însăşi*.

---

[9] Scrisoarea 56. Vezi Spinoza, *Texte alese*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1952, p. 233.

[10] Plinius, *Historia naturalis*, II, 1. Tot astfel, Cicero în *De natura deorum*.

* Pentru Cusanus, care judeca şi el problema lui Dumnezeu *matematic* (ca şi Spinoza) considerîndu-l ca maximum absolut, în care coincid, în mod indistinct, toate lucrurile (toate sînt în Dumnezeu şi Dumnezeu în toate), ca într-un punct (coincidenţa minimului cu maximul). Lucrurile se află în Dumnezeu în stare de *complicaţie* (termen creat de Cusanus), de maximă sinteză şi concentrare, iar Dumnezeu se află în lucruri cu maximă *explicaţie* sau desfăşurare. Întocmai cum *punctul* conţine linia contractată la minimum, iar linia nu este decît desfăşurarea punctului. Analogia este a lui Cusanus.

** B. Soliani, *Filosofia di Bruno*, Florenţa, Ed. Vallecchi, 1930, p. 5.

*** B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, 1867, p. 228.

Identificarea divinului cu natura o făcuse înaintea lui Spinoza și Jakob Böhme, filozof panteist mistic, mort un an după nașterea lui Spinoza. Și el susținea că Dumnezeu este *material*, fapt pentru care Feuerbach îl caracteriza cu numele bizar de „teist materialist".

Divinizarea naturii o face și Spinoza, dar altfel, pe bază de raționament filozofic, dovedind *more geometrico* faptul că unica și exclusiva existență infinită, veșnică și unica forță creascătoare a lucrurilor prin materie și a ideilor prin gîndire este *natura*, în fața căreia și el se entuziasmează, dar nu se extaziază. El sfîrșește *Etica* sa cu „*amor Dei intellectualis*", care la el nu are nimic mistic și care înseamnă bucuria senină de a fi descoperit prin lumina minții că Dumnezeu nu este altceva decît forța veșnic creatoare a *naturii*. Emoția, pe care o include desigur conceptul de dragoste și de bucurie, este o *emoție intelectuală*, ca aceea pe care o simte matematicianul sau orice om de știință care a izbutit să descopere soluția unei probleme care îl frămînta.

Spre a „dovedi" că totuși la Spinoza Dumnezeu ar fi *transcendent* ca și în religie, interpreții idealiști invocă mărturia lui Spinoza însuși dintr-o scrisoare, în care nu era cazul să nu fie deschis. Iată ce scrie un comentator român, ca și alții străini : „Este însă o greșeală să credem că Dumnezeu fiind una cu natura i-a rămas imanent numai. Dimpotrivă. Deși s-a realizat pe el însuși și a creat lumea, el i-a rămas totuși transcendent ... Dovadă și afirmarea ce face Spinoza unuia dintre prietenii săi : « susțin că Dumnezeu este cauza internă, imanentă cum se spune, a tuturor lucrurilor, nu însă cauza lor externă (deci nu transcendentă, n.ns. — *I.S.F.*). Totul, afirm eu, este în Dumnezeu și totul se mișcă în Dumnezeu ; aceasta o susțin cu Paulus [apostolul Pavel] și de asemenea cu toți filozofii din antichitate, *deși altfel* (subl. ns. *I.S.F.*) ... Dar dacă unii cred că *Tratatul teologico-politic* supozează că Dumnezeu și natura (prin care *ei* înțeleg o *anume* masă sau *materie corporală*) (— paranteza lui Spinoza, sublinierile ale noastre, *I.S.F.*) ar fi una și aceeași, atunci ei greșesc fundamental » (*Scrisori*)"[11].

O analiză mai atentă a afirmațiilor lui Spinoza dovedește însă că argumentul invocat de comentatori se întoarce împotriva lor. Mai întîi, se afirmă, fără echivoc, că Dumnezeu este imanent naturii și nu transcendent, extern — în afara naturii —, că nu este o cauză transitivă, cum va spune repetat în *Etică*. În al doilea rînd, el susține ca și Pavel, că totul este în Dumnezeu, dar precizează imediat : „*deși altfel*". În al treilea rînd, el susține că natura nu este o simplă și anumită masă corporală, cum cred *ei*, adversarii săi. Și așa și este. Pentru Spinoza natura nu este o masă sau materie corporală, ci substanță corporală, cugetătoare etc. Expresia „materie corporală" nu există în textul lui Spinoza, căci ar fi sau antropomorfism, pe care îl combate consecvent sau un pleonasm, căci el spune *substanță* corporală *res extensa* și *res cogitans* (expresii împrumutate de la Descartes), nu *materie* corporală (adică materie materială). Comentatorii trec peste rezervele lui Spinoza, nu țin seama de precizarea textuală că el înțelege pe Dumnezeu și natura „altfel" decît „ei"-adversarii săi sau Pavel. Pentru Spinoza materialitatea este *atribut al substanței*, nu *natura* în înțelesul dat acestui *cuvînt* de teologi, ci *natura* așa cum o înțelege Spinoza. La el, *natura naturans* — nu *natura naturata* — este *sinonimă* cu cuvintele *substanță* sau *Dumnezeu*[12].

Spinoza a fost un om care a privit lucrurile prin prisma *științei*, adică a cunoașterii raționale, nu a celei „mistice", pe care o considera totdeauna nu numai ca falsă, dar ca inexistentă în sensul de *cunoaștere*[13]. Ca om de știință, cum se declară el, a fost totdeauna preocupat de gîndul de a nu fi interpretat „pe dos". Vorbind despre *Tratatul teologico-politic*, el spune că această carte nu dorește să fie citită de cei care nu sînt conduși de rațiune, care „sînt stăpîniți de afecte, ci aș dori mai degrabă să n-o bage în seamă, decît *s-o interpreteze pe dos*, așa cum au obiceiul în toate, devenind astfel supărători și, fără să-și poată aduce lor înșile vreun folos, să fie dăunători acelora care *ar filozofa mai liber* dacă nu i-ar împiedica un singur lucru, anume, credința că rațiunea trebuie să fie slujnica teologiei" (Prefața *Tratatului*, subl. ns.). La fel în *Etică* : „cele mai multe erori constau numai în aceea că nu denumim corect lucru-

[11] Iosif Brucăr, Spinoza. *Viața și opera*, București, Edit. „Universală," (f.a). p. 64—65 și p. 158—159.

[12] Diferența dintre *natura naturans* (născătoare) și *natura naturata* (natura ca ansamblul lucrurilor născute din natură) a constituit o problemă controversată. De fapt, ambele expresii se referă la aceeași natură, privită ca *substanță* — natura ca forță creatoare, veșnic aceeași, și natura privită ca lucruri, ca *moduri*, cum spune Spinoza, care sînt forme trecătoare, schimbătoare ale aceleiași substanțe, așa cum un *individ* uman rămîne *identic cu sine*, deși, *înfățișările lui se schimbă*, fiind el *purtătorul* permanent și identic al înfățișărilor sale mereu altele. Spinoza *distinge* în unitatea indestructibilă a naturii substanța de moduri și *nu separă*.

[13] Vezi *Tratatul teologico-politic*, București, Edit. științifică, 1960, p. 115, 119, 120, 132 și passim.

rite...cele mai multe controverse (se nasc) numai din aceea că oamenii nu-şi exprimă corect gîndul sau fiindcă interpretează greşit gîndul altora" (nota prop. XLVII, p. II). De aceea, el *defineşte* de la început în *Etică* fiecare termen principal cu care lucrează. În *Tratatul teologico-politic* el arată, pe de o parte, cum trebuie interpretată o scriere sau natura : „trebuie să plecăm de la Scriptura însăşi, aşa cum în cunoaşterea naturii trebuie să plecăm de la natura însăşi", procedeu urmat de el însuşi în interpretarea Bibliei : „nu ne este îngăduit să întoarcem înţelesul scripturii după poruncile raţiunii *noastre* şi după părerile noastre preconcepute, ci întreaga cunoaştere a Bibliei trebuie să rezulte din Biblia însăşi"[14]. Interpreţii idealişti ai lui Spinoza nu ţin seama de accepţia nouă, în orice caz proprie a unor *termeni* la Spinoza, de sensul în care el i-a definit în *Etică*, luînd de exemplu termenul „natură" ca *o masă inertă corporală* („prin care ei înţeleg o masă sau materie corporală"). Am arătat mai sus că la Spinoza nu e vorba de „materie corporală", ci de materie ca atribut al substanţei. Afară de aceea, pe lîngă materialitate, Spinoza susţine că şi *gîndirea* şi încă multe altele infinite constituie atribute ale substanţei sau ale naturii. „Nota bene. Prin natură nu înţeleg aci numai materia şi schimbările ei, ci, pe lîngă materie, şi infinite multe altele"[15]. Mai departe, în scrisoarea citată, deşi spune că vorbeşte despre natură şi Dumnezeu ca şi apostolul Pavel şi ca unii filozofi din antichitate, el face o *rezervă esenţială*, spunînd : „deşi *altfel*". Tocmai în modalitatea acestui *altfel* constă noutatea contribuţiei lui Spinoza la progresul gîndirii, la trecerea de la mentalitatea medievală, teologică, la cea modernă, raţional-ştiinţifică. Pentru apostolul Pavel, ca şi pentru Cusanus dealtfel, „Dumnezeu este *în* toate şi toate sînt în Dumnezeu", dar acest dumnezeu e nu numai *separat*, dar şi *opus* tuturor lucrurilor : el este exclusiv *spirit*, duh, iar materia, natura, deşi o creaţie a sa, reprezintă *răul*[16], un balast, şi o piedică, de care omul trebuie să se elibereze, spre a se uni, ca *spirit*, cu creatorul, care este Spirit. Pentru Spinoza, dimpotrivă, Dumnezeu este natura în accepţia definiţiei, cu legile ei eterne şi neschimbătoare, cauză activă, producătoare a tot ce există în Univers.

Am amintit mai sus trecerea unidirecţională în propoziţiile lui Spinoza de la Dumnezeu la natură şi nu invers, atunci cînd exprimă gîndul *lui*. Cînd, uneori, mai ales comentînd Biblia, în *Tratatul teologico-politic*, el construieşte totuşi propoziţia invers, făcînd din natură subiect şi din Dumnezeu predicat, el spune că „este acelaşi lucru", însă, cu precizarea că, în primul caz, el se exprimă ca om de ştiinţă, ca *filozof*, iar în al doilea caz vorbeşte ca Pavel, omeneşte, după priceperea oamenilor simpli, care nu se conduc după raţiune, ci după imaginaţie şi păreri, pe care ar dori totuşi să-i conducă la înţelegerea raţională a lumii : „În această privinţă, cînd Pavel (în *Epistola către romani*, cap. 1, v. 20) spune că oamenii sînt fără cuvînt de apărare, el vorbeşte omeneşte (ca om simplu unor oameni simpli — n.ns. *I.S.F.*). Căci în cap. 9, v. 18 şi urm., din aceeaşi scrisoare el ne învaţă lămurit că Dumnezeu miluieşte pe cine vrea şi îşi revarsă îndurarea sa asupra cui vrea, iar oamenii nu sînt fără cuvînt de apărare din nici o altă pricină decît pentru că ei sînt în puterea lui Dumnezeu ca şi lutul în puterea olarului, care din acelaşi material face vase, unele pentru podoabă, altele pentru ruşine... În ceea ce priveşte însă legea dumnezeiască naturală a cărei poruncă supremă am spus că este să-l iubim pe Dumnezeu, am numit-o lege în sensul în care *filozofii* numesc lege *regulile comune ale naturii*, reguli după care se întîmplă toate"[17].

Un alt argument al interpretării idealiste a spinozismului este tocmai „iubirea lui Dumnezeu", ca încununare a întregii etici a lui Spinoza. În adevăr, în ultimele pagini ale *Eticii*, apare conceptul de „iubire a lui Dumnezeu", care „trebuie să absoarbă cel mai mult mintea" (prop. XV—XVI, partea a cincea — ultima şi următoarele). Această iubire este pentru Spinoza „iubirea *intelectuală* faţă de Dumnezeu" (prop. XXXII, p. V, dem. şi corolarul ei). Unii comentatori văd în aceasta misticism neoplatonic, alţii, ca hegelienii Bertrando Spaventa sau Giovanni Gentile, fac din Spinoza un Hegel al secolului XVII : „*Libertas animi* cedează pînă la urmă locul în însăşi speculaţia spinoziană şi în orice filozofie intelectualistă (să ne gîndim că acest concept este de origine neoplatonică) unui patos interior : *amor dei intellectualis*, care se revelează, în sfîrşit, ca acea iubire prin care Dumnezeu se reîntoarce la sine ca autoconştiinţă, iubindu-se şi înţelegîndu-se pe sine însuşi. Dumnezeu care se reîntoarce la sine ca iubire intelectuală nu este substanţa, natura, acea abstracţie comparabilă cu linia şi numerele matematicii. Dimpotrivă, este conştiinţa acestei substanţe, filozofia, în care se sublimează ardoarea religioasă a *sufletului sfînt* al lui

---

[14] *Ibidem*, p. 118—119.

[15] Nota lui Spinoza, *ibidem*, p. 96.

[16] Observaţia lui Feuerbach, menţionată de Lenin, *op. cit.*, p. 47.

[17] Nota lui Spinoza, în *op. cit.*, p. 242 (subl. ns. *I.S.F.*).

Spinoza : spiritul, care nu mai poate *intelligere* (ca în cazul matematicii și al științelor naturii) cu o perfectă independență față de obiectul său, dat dincolo de sine, ci numai iubind, identificîndu-se cu obiectul și simte palpitînd în Dumnezeu propria viață"[18]. Că această exaltare sanctificantă a lui Spinoza în sens hegelian este neîntemeiată o dovedesc definițiile lui Spinoza însuși. „Iubire" și „iubire intelectuală" au la el cu totul altă semnificație, ca și termenul de Dumnezeu, prin care, cum am văzut, el înțelege natura ca substanță autonomă, autoproductivă și neschimbătoare *(natura naturans)* și nu natura ca ansamblul lucrurilor particulare, *moduri* de a fi, schimbătoare, ale atributelor substanței. Pentru Spinoza „iubirea" nu este iubirea în înțelesul obișnuit : *„iubirea* nu este decît *bucuria însoțită de ideea cauzei externe"*[19], iar „bucuria" nu este bucuria cum e concepută în mod obișnuit : *„Bucuria* este trecerea omului de la o perfecție mai mică la una mai mare"[20]. Și această „trecere", la Spinoza, se face numai prin *cunoaștere* științifică sau filozofică rațională, și anume, prin „cunoașterea de al treilea gen", pe care el o numește „știința intuitivă"[21], „cunoașterea intelectuală"[22] sau „reflexivă"[23] și care pentru el este o cunoaștere superioară, rațională, neavînd nimic comun cu „cunoașterea mistică". Prin acest gen de cunoaștere se ajunge la înțelegerea adecvată a unui lucru : „un lucru este înțeles atunci cînd este înțeles pur mintal, fără cuvinte și imagini"[24]. În procesul de cunoaștere la cel mai înalt nivel trebuie să se *plece* după Spinoza, de la ideea existenței celei mai perfecte, adică de la Substanță și totul să fie conceput ca existînd în cadrul substanței unice și al legității sale generale ; căci, „pentru a reproduce întru totul ordinea naturii, mintea noastră trebuie să derive ideile sale din ideea care reprezintă originea și izvorul întregii naturi"[25]. În acest fel de înțelegere orice cunoaștere particulară a înlănțuirii cauzale trebuie raportată la natura ca substanță, cauză primă, adică trebuie încadrată în legitatea generală a naturii. Numai avînd conceptul întregului putem înțelege părțile, distingîndu-le înăuntrul unității, căci partea întru atît este parte întrucît face parte integrantă din întreg, iar întregul este întreg întrucît este constituit din părți. De aci rezultă că și cunoașterea naturii ca întreg este cu atît mai adecvată cu cît cunoaștem mai multe din părțile și aspectele ei : „Este evident prin sine că mintea cunoaște cu atît mai bine, cu cît cunoaște mai multe din natură... (și cunoașterea metodică) ... va fi cît se poate de perfectă, atunci cînd mintea se va îndrepta și va reflecta asupra cunoașterii existenței cele mai perfecte"[26], adică a substanței și a naturii ca unică forță și cauză a tot ce există. Cunoașterea măreției naturii astfel concepută provoacă în sufletul lui Spinoza emoția de bucurie și admirație : admirație nu numai față de „puterea și arta omenească", pe care le consideră ca parte din „arta și puterea naturii, nu mai puțin decît multe alte lucruri pe care le admirăm și de care ne desfătăm privindu-le"[27].

Limbajul lui Spinoza este, mai ales în *Etica*, am putea spune, un limbaj „cifrat" adresat contemporanilor săi, în majoritatea lor stăpîniți de prejudecăți religioase. Acest limbaj induce în eroare pe majoritatea comentatorilor săi, care văd în el, mărturisit sau nu, un amestec bizar de materialism și idealism de ateism și pan-teism (să se rețină că pan-teismul, ca formă totuși de teism, se împacă cu religia). Dar acest limbaj se poate *descifra*, pentru că el însuși ne-a dat *cifrul*, atît prin definiția precisă a termenilor și utilizarea lor consecventă în înțelesul definit, cît și *codul* respectiv, în *Tratatul pentru îndreptarea intelectului*, care este de fapt, un „discurs asupra metodei" după modelul maestrului său Descartes, dar altfel conceput și, din nefericire, neterminat. Numai moartea prematură a lui Spinoza l-a împiedicat să lămurească mai deplin gîndul său. Dacă însă s-ar încerca o *traducere decodată* a textelor rămase după el, s-ar evita multe controverse, prin înlocuirea *cuvîntului* „Dumnezeu" prin ceea ce a definit *el* că este, și prin traducerea altor termeni în mod asemănător.

Interpreții marxiști ai filozofiei lui Spinoza au văzut în opera lui o importantă contribuție în dezvoltarea gîndirii despre natură, înlăturînd „învelișul" cu iz panteist, teologic al limbajului său.

Referindu-se la progresele realizate de filozofia secolului al XVII-lea, Engels aprecia astfel contribuția lui Spinoza : „Constituie un titlu de glorie pentru filozofia de atunci faptul că, *începînd cu Spinoza*, și terminînd cu marii materialiști francezi, ea a perseverat

---

[18] G. Gentile, *Logica*, vol. I, Florența, Ed. G. C. Sensoni, 1940, p. 90.

[19] *Etica*, p. 157 și 199.

[20] *Ibidem*, p. 198.

[21] *Etica*, p. 127.

[22] *Tratatul teologico-politic*, p. 205.

[23] *Tratatul pentru îndreptarea intelectului* în ediția latină a lui C. H. Bruder, cap. 7.

[24] *Tratatul teologico-politic*, p. 75.

[25] *Tratatul pentru îndreptarea intelectului*, cap. 7.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem.*

să explice natura prin ea însăşi şi să lase pe seama ştiinţelor naturii a viitorului justificarea în amănunt" [28].

De asemenea, Lenin aprecia „marea importanţă a filozofiei lui Spinoza ca filozofie a substanţei" [29]. Concepţia lui Spinoza despre substanţă constituie „o treaptă importantă în procesul de dezvoltare a *cunoaşterii materiei de către om*" [30]. În acest proces, „pe de o parte, trebuie să adîncim cunoaşterea materiei pînă la cunoaşterea (pînă la conceptul) substanţei pentru a găsi cauzele fenomenelor. Pe de altă parte, adevărata cunoaştere a cauzei este adîncirea de la exteriorul fenomenelor la substanţă" [31].

Conceptul de *substanţă*, remarca Spinoza, este greu de sesizat. Aceasta pentru că îndeobşte materia este privită mai mult prin *imaginaţie* decît prin intelect. Ea este concepută ca fiind o cantitate, care se poate diviza în părţi, însă „substanţa corporală, întrucît este substanţă, nu poate fi divizată. Dacă se pune totuşi întrebarea de ce sîntem înclinaţi de la natură ca să divizăm cantitatea, voi răspunde că noi concepem cantitatea în două chipuri, anume — abstract, adică superficial, aşa cum ne-o imaginăm, sau ca substanţă, ceea ce se face numai în intelect. Dacă deci luăm în considerare cantitatea aşa cum este în imaginaţia noastră, ceea ce cu uşurinţă facem adesea, vom găsi-o finită, divizibilă şi alcătuită din părţi; dacă, dimpotrivă, o luăm în considerare aşa cum este în intelect şi o concepem ca substanţă, ceea ce este foarte anevoios, atunci, cum am dovedit deajuns, vom găsi-o infinită, unică şi indivizibilă" [32].

Pentru a fi înţeles, Spinoza aduce un exemplu, substanţa ca materie sau substanţa corporală (întinsă): „Aşa bunăoară apa, întrucît este apă, noi o concepem că este divizibilă şi că i se *separă* părţile unele de altele; dar nu întrucît este substanţă corporală; căci ca atare ea nu poate fi nici separată, nici divizată. De asemenea apa, întrucît este apă, se naşte şi se *distruge*; însă întrucît este substanţă, ea nici nu se naşte, nici nu se distruge" [33] — ceea ce s-a dovedit ştiinţific prin legea conservării materiei, care, cu toate transformările ei, rămîne materie ca realitate ce nu poate fi nici creată, nici distrusă, şi nici o parte a ei, orice formă ar avea, nu poate fi *separată* de restul materiei, ci numai *distinsă înlăuntrul materiei*.

Din acelaşi concept al substanţei ca existenţă absolut infinită şi unică, Spinoza deduce că mişcarea nu este un *atribut* al substanţei cum este materialitatea şi gîndirea. În adevăr, mişcarea este înţeleasă în două sensuri: ca *deplasare în spaţiu* sau ca *activitate*. În primul sens, Spinoza afirmă axiomatic: Toate corpurile sau se mişcă sau sînt în repaos (axioma I). Fiecare corp se mişcă sau mai încet sau mai repede (axioma II). Apoi: „corpurile se deosebesc unele de altele prin mişcare sau prin repaus, prin repeziciune sau prin încetineală, nu prin substanţă" [34]. Deci mişcarea este, după Spinoza, „un *mod* infinit nemijlocit" [35], întrucît aparţine infinitelor *moduri* ale substanţei, nu substanţei însăşi. Aceasta, nefiind altceva decît natura *infinită*, nu se poate mişca ea însăşi deoarece, fiind infinită, nu mai există spaţiu dincolo de ea unde să se poată mişca. Deci totul se mişcă *înăuntrul* substanţei. Apoi în ce priveşte mişcarea definită ca *activitate*, Spinoza repetă în *Etică* de mai multe ori că este imposibil de conceput substanţa ca fiind lipsită de mişcare, inactivă, pasivă, neproductivă: „Substanţa este cauza producătoare a tuturor lucrurilor" [36] sau: „este tot atît de imposibil să-l concepem pe Dumnezeu/substanţa-natura/ ca neacţionînd, pe cît ne este să-l concepem ca nefiind" [37], dar mai ales în fraza în care îl „traduce" pe Dumnezeu cu *natura*: „fiinţa eternă şi infinită pe care o numim Dumnezeu sau natura lucrează cu aceeaşi necesitate cu care există" [38].

Activitatea şi creativitatea substanţei la Spinoza a fost sesizată de Leibniz, care observă că: „substanţa corporală este nu numai o masă întinsă moartă şi pusăîn mişcare din afară ca la Descartes, ci are în sine, *în calitate de substanţă*, o forţă activă, principiul activităţii care nu cunoaşte repaos" [39]. Pe drept cuvînt afirma Croce că „Dumnezeul lui Descartes este substanţa lui Spinoza..." [40].

Ca filozof *raţionalist* consecvent (abstracţie) făcînd de limitele raţionalismului pur, dispre-

---

[28] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1954, p. 9.

[29] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 137.

[30] *Ibidem*, p. 127.

[31] *Ibidem*, p. 128.

[32] Spinoza, *Etica*, p. 57.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*, p. 101.

[35] Scrisoarea 64 a lui Spinoza către G. H. Schuller.

[36] *Etica*, p. 53, 58, 6 şi passim.

[37] *Etica*, p. 91.

[38] *Etica*, p. 216.

[39] Lenin citează acest pasaj din cartea lui Feuerbach despre religie, adăugînd: „Pentru aceasta, fără îndoială, l-a preţuit Marx pe Leibniz..." (Vezi *Caiete filozofice*, ediţia citată, p. 308).

[40] Benedetto Croce, *Logica*, vol. II, Bari, Ed. Laterza, 1920, p. 314.

ţuitor al cunoaşterii experimentale, ceea ce despre Spinoza nu se poate afirma), el este obligat de însuşi conceptul de substanţă ca realitate absolut infinită şi unică, să susţină că, în afară de *materie*, intelectul percepe în substanţă ca atribut infinit al ei şi *cugetarea* — ceea ce s-a numit „hilozoismul" sau „animismul" lui Spinoza, întrucît el susţine că substanţa este şi *res cogitans*, nu numai *res extensa*. Termenii aceştia i-a împrumutat de la Descartes, care însă susţinea că *materia* şi *cugetarea* sînt *două* substanţe, dar neputînd să stabilească unirea dintre materie şi cugetare, dintre corp şi suflet, a recurs la o *treia* substanţă, la *Dumnezeu*. Spinoza critică aprig pe Descartes[41] pentru acest fapt şi se sileşte să demonstreze, *more geometrico*, faptul că două sau mai multe substanţe infinite ar însemna o absurditate logică. Toată *Etica* lui este ţesută în jurul acestui concept al substanţei unice. Dacă intelectul percepe în substanţă, în natură, existenţa gîndirii, înseamnă că aceasta sau a fost creată de un Dumnezeu din afara naturii sau aparţine naturii însăşi. Dar se ştie că Spinoza a fost un adversar al „creaţiei" materiei de către Dumnezeu[42] şi a susţinut că Dumnezeu este însăşi materia şi cugetarea ca atribute ale substanţei unice sau ale naturii ca substanţă infinită. El susţine că întreaga natură este *însufleţită*. Toate corpurile sînt însufleţite susţine Spinoza, dar adaugă: „deşi în grade deosebite"[43]. Pentru a înţelege deosebirea dintre „sufletul" diferitelor corpuri, inclusiv corpul omenesc şi gradele acestei însufleţiri, trebuie să cunoaştem compoziţia şi structura corpurilor în raport cu simplitatea sau complexitatea lor: „pentru a determina prin ce se deosebeşte sufletul omenesc de celelalte şi prin ce le întrece, este necesar să cunoaştem obiectul său, adică — aşa cum am spus — natura corpului omenesc. Dar nu pot să explic aceasta aci..."[44].

Deşi la Spinoza lipseşte conceptul de evoluţie şi cel de gîndire ca activitate a materiei superior organizate în creierul omenesc, deşi el priveşte lucrurile ca fiind date, adică „metafizic" şi anistoric, nu se poate trece totuşi cu vederea că el concepe omul ca pe cel mai compus şi cel mai complex dintre corpuri. Apoi trebuie să se ţină seama că el nu înţelege prin *cugetare* ceea ce se înţelege în mod comun. El include în conceptul de cugetare tot ce ţine de psihic, inclusiv voinţa şi viaţa afectivă. *Intelectul* este pentru el numai un *mod* al cugetării specific omului. Afecte însă au şi animalele, dar animalele se deosebesc de om *ca natură*, adică sînt calitativ altfel de fiinţe, motiv pentru care el justifică sacrificarea animalelor"[45], pe cînd sacrificarea omului este, după el, cea mai mare crimă, şi nelegiuire, deoarece „*omul este pentru om un Dumnezeu*"[46]. Pe de altă parte, el vorbeşte despre „intelectul lui Dumnezeu", însă adaugă că a spune că Dumnezeu sau natura are intelect ca acela al omului este acelaşi lucru cu a spune despre constelaţia cîinelui de pe cer că latră[47], fiindcă se numeşte constelaţia cîinelui. Astfel el afirmă că atributul cugetării diferă calitativ la om, la animale, la plante şi la lucrurile din natură despre care se spune că sînt moarte. El afirmă dimpotrivă că întreaga natură este vie, pentru că viaţa se caracterizează prin mişcare; unde nu este mişcare este moarte. Dar chiar şi la cele mai simple elemente ale naturii se constată mişcarea: totul este în *agitaţie* în natură, însă nu într-o agitaţie anarhică, ci, aşa cum stăruie Spinoza să spună, într-o *ordine desăvîrşită*, condusă de legi cauzale: corpurile se atrag şi se resping, sînt active şi pasive în acelaşi timp unele faţă de altele, după anumite legi. Conceptul de cugetare se poate adînci la Spinoza mai mult decît s-a făcut, pentru că în textele sale există destule precizări pentru ca el să nu poată fi explicat simplist. Însuşi cuvîntul „cugetare" vine de la latinescul *cogito*, care etimologic înseamnă *cum-ago*, adică lucrare neîncetată şi prin derivaţie cugetare, judecată etc.

Este cu totul semnificativ că Spinoza îşi expune concepţia sa generală despre lume, despre viaţă şi despre om în *Etica*. El o face pentru că socoteşte că întregul comportament uman depinde de concepţia lui despre *natură*, care include totul, inclusiv *omul*, care e nu numai o parte a naturii, ci şi o parte a *puterii naturii*. Şi nu este totuna dacă morala omenească este păzită de teama de pedeapsa divină sau dacă ea se bazează pe porunca raţiunii. Şi Spinoza vrea ca toţi oamenii să ajungă să se poarte după porunca

---

[41] Spinoza, *Etica*, p. 288.
[42] *Ibidem*, p. 54.
[43] *Ibidem*, p. 100.
[44] *Ibidem*, p. 100—101.
[45] *Ibidem*, p. 246, unde spune că şi animalele „simt", pe cînd Descartes susţinea că ele sînt simple *maşini*, care nu au suflet.
[46] *Ibidem*, p. 242.
[47] *Ibidem*, p. 61.

rațiunii. Aceasta a fost cea mai înaltă sarcină pe care și-a luat-o în viață, și o spune clar, mai ales în *Tratatul pentru îndreptarea intelectului* și în *Etică*, dar și în toate celelalte lucrări care ne-au rămas de la el. El, s-ar putea spune, a conceput viziunea științifică despre natură, despre univers ca indisolubil legată de morală, știința indisolubil legată de conștiință. Și aceasta cu atît mai mult, cu cît, pentru el, întregul univers este un uriaș mecanism ce funcționează unitar după legi fixe și universale, de la care nu se abate și care, în sine, nu este nici bun nici rău ci este așa cum este și nu poate fi altfel. Dacă știința este lipsită de conștiință ea devine nu numai „ruina sufletului", cum spunea Pascal, care s-a născut în același an cu Spinoza, dar și ruina întregii lumi, care, mai ales astăzi este amenințată să fie distrusă de creațiile științei necontrolate de conștiință. După concepția lui Spinoza, lumea poate să piară printr-un cataclism natural sau provocat de om, dar natura ca materie, ca substanță, nu va putea fi distrusă: ea va rămîne veșnică și veșnic generatoare de viață, deci și de cugetare, pentru că ea este unica mamă a tot ce poate exista pentru că, așa cum spune Spinoza, însăși esența și existența sa înseamnă mișcare, activitate, creativitate.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O PERSPECTIVĂ ENCICLOPEDICĂ ASUPRA POLITICULUI *

În ultimii ani, în cîmpul cercetării din domeniul ştiinţelor sociale se remarcă şi intensificarea efortului pentru înţelegerea şi explicarea fenomenului politic, pentru studierea sistemului politic în ansamblul său, a formelor şi caracterului politicului etc. Drept urmare, au şi fost publicate primele încercări de analiză sistematică a vieţii politice, lucrări informative de sinteză şi iniţiate primele demersuri pentru elaborarea unui tratat original românesc de ştiinţă politică.

În cadrul acestor preocupări, *Mica enciclopedie de politologie*, apărută anul acesta, răspunde unor trebuinţe practice şi teoretice de mult resimţite în literatura noastră. Ea semnalează nu numai specialiştilor, dar şi oricărui om de cultură marea diversitate a problemelor politologice, a controverselor care populează acest tărîm atît de bogat şi viu în procesualitatea sa istorică.

Lucrarea atestă efortul de concepţie şi metodă în direcţia unei redactări şi elaborări sistematice, dar şi originale. Selectarea termenilor a ridicat nu puţine probleme, date fiind atît vastitatea cît şi diversitatea domeniului, precum şi mulţimea inovaţiilor terminologice din ultimii treizeci de ani care tind să îmbrace în haine noi întreaga politologie clasică, uneori chiar să retraducă realitatea politică în noi sisteme conceptuale. Nu puţine sînt în lucrare articolele — şi notăm în special pe cele semnate de Ovidiu Trăsnea, Nicolae Kallós, Ioan Ceterchi, Ştefan Georgescu, Silviu Brucan ş.a. — care reprezintă nu numai elaborări originale, ci şi puncte de vedere cu merite şi şanse de a se impune ştiinţific în politologia românească.

Lucrarea a fost precedată de mai multe dicţionare politice, unele destul de recente. *Mica enciclopedie* pe care o semnalăm constituie însă o primă încercare sistematică elaborată de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric. Este adevărat că specialiştii şi cei interesaţi de teoria politică aveau la îndemînă destul de multe politologii şi enciclopedii politologice, mai ales anglo-americane. Pentru publicul larg, lipsea însă un instrument mai accesibil de informare şi clarificare. Datorită diversităţii de orientare ce le caracterizează, utilizarea politologiilor străine atrage şi inconvenientul de a spori uneori confuzia în loc să limpezească problemele. În multe privinţe, efortul întreprins de mai mulţi ani de colectivul de autori ai lucrării în discuţie, colectiv coordonat cu pricepere şi sîrguinţă de profesorii Ovidiu Trăsnea şi Nicolae Kallós, a răspuns trebuinţelor de *informare* ştiinţifică a publicului nostru în domeniul politicului, a umplut un gol resimţit, a clarificat multe noţiuni şi probleme într-o ţinută ştiinţifică modernă şi cu acurateţe ideologică.

În ceea ce priveşte forma enciclopediei, autorii au preferat o organizare a termenilor după modelul clasic al vechilor enciclopedii. Gruparea alfabetică a termenilor o face uşor de consultat şi îi dă uzanţă de dicţionar, cititorul apelează la ea pentru a găsi explicaţiile unor concepte, probleme, contribuţii care îl interesează. Este drept că în actualele „mari" enciclopedii organizarea informaţiei face uz frecvent de criteriul sistematic dictat de structura ştiinţei sau a domeniului respectiv, materialul fiind grupat în capitole, pe secţii, teme, ramuri ş.a., ceea ce oferă cititorului o imagine completă şi mai profundă asupra domeniului politologiei, sinteza enciclopedică dobîndind şi valenţe de lucrare formativă, nu doar informativă.

Dar şi în actuala redactare se poate observa uşor efortul lucrării de a cuprinde întreaga sferă a teoriei politice, în dimensiunea sa istorică, precum şi în cea actuală. Există în cuprinsul ei multe articole care prezintă istoria gîndirii politice, doctrinele politice contemporane, curente şi orientări politologice. Cercetarea încă insuficientă a unor doctrine politice contemporane sau din trecut ar explica în parte absenţa, *din unele articole*, a specificării conceptelor introduse de o doctrină sau alta, autorii mărginindu-se la prezentări globale. De aici a decurs, probabil şi prezenţa unor capitole de istorie a gîndirii politice care au în multe cazuri o valoare pur istorică.

* *Mică enciclopedie de politologie*. Coordonatori: Ovidiu Trăsnea şi Nicolae Kallós, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, 494 p.

În tratarea și cuprinderea termenilor accentul principal cade, în mod firesc, pe conținutul teoriei actuale asupra politicului. Sînt analizate componentele domeniului politic, în măsura în care ele au fost reliefate și discutate în teorie, ramurile politologiei, probleme teoretice referitoare la practica politică, precum și la un număr de „practici" politice actuale în sistemele politice naționale și internaționale. Sînt greu de făcut opțiuni în privința criteriilor de selectare. Unii termeni se referă la fenomene locale, alții la fenomene generale dar cu pondere restrînsă, unii au o mare răspîndire în diverse teorii, alții aparțin doar de anumite optici teoretice. Oricînd se va putea opta pentru criterii de selecție diferite de ale „micii" enciclopedii, dar nu se poate nega că actuala lucrare a intuit realist necesitățile de teorie politică ale cititorilor noștri.

O dificultate, mărturisită chiar de coordonatori în „argumentum", a apărut în legătură cu selectarea fondului de termeni specifici politologiei din masa de noțiuni operante în științele sociale. Autorii au recurs atît la specificări formale de delimitare, precum și la unele de conținut, fără să practice însă o nedorită ruptură între politologie și celelalte științe sociale. Pentru a delimita însă specificul sistemului politic, ca subsistem al sistemului social, autorii discută în unele articole și termeni referitori la relațiile politologiei cu alte științe, concepte limitrofe și altele. Uneori nu se vădește însă aceeași grijă pentru a distinge planul conceptelor politologice, de factologia politică.

O categorie de termeni căreia coordonatorii i-au acordat mai multă atenție este cea referitoare la metodele de cercetare a domeniului politic. Preocuparea pentru metodologia științelor politice s-a extins mult în ultimele decenii, încît astăzi este greu să mai cuprinzi informația pe această temă. În multe țări au fost elaborate tratate destul de voluminoase asupra acestor metode, iar numărul studiilor, articolelor, culegerilor care discută modalitățile de cercetare a fenomenului politic se numără cu miile. Din păcate cele mai multe dintre ele au o originalitate vag bănuită, în general reprezentînd încercări de adaptare a feluritelor metode și tehnici de analiză și cercetare din diferite științe sociale, dar nu numai sociale (ci și biologice, mecanice, matematice, fizice ș.a.) la domeniul politic. Prin aceasta s-ar explica faptul că unii termeni referitori la metodele de cercetare, și care de drept aparțin altor discipline, au fost introduși cu un statut nespecificat și în această enciclopedie.

Ca o primă încercare marxistă de acest gen în cultura noastră, *Mica enciclopedie de politologie* își va împlini cu siguranță rolul său informativ și orientativ.

C. Cuciuc

ANTOLOGIA CA MODALITATE DE VALORIFICARE A MOȘTENIRII CULTURALE

Recenta antologie de texte din filozofia românească interbelică * ni se pare a avea o semnificație aparte. Mai precis, ea realizează în același timp un bilanț și formulează o promisiune. Realizează un bilanț al înaintării cercetărilor, extinzînd aria explorată prin ediții antologice anterioare, atît în ceea ce privește perioada istorică investigată [1], cît și în ceea ce privește profilul tematic [2]. Lucrarea reprezintă o promisiune, în măsura în care indicînd un alt nivel de înțelegere și deci de exigență pentru cititor, deschide porți unor reeditări și sinteze ulterioare. Astfel considerate lucrurile, a întîrzia asupra acestei antologii de filozofie românească înseamnă a da

* *Tendințe materialiste și raționaliste în filozofia din perioada interbelică*. Autorii ediției: N. Gogoneață, R. Pantazi. București, Edit. politică, 1977, 224 p. (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești").

[1] Vezi, *Antologia gîndirii românești, sec. XV—XIX*, Partea 1—2, București, Edit. politică, 1967.

[2] Vezi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești*, editată de Ion Pascadi, București, Edit. științifică, 1970.

seamă de cît ne cunoaştem şi cum ne valorificăm o parte însemnată din moştenirea culturală.

Parcurgînd lista autorilor selectaţi în volum — în număr de 28 — se observă imediat că apar nume ale unor gînditori care nu au fost încă reeditaţi, nici măcar în cadrul unor culegeri de texte, deşi valoarea lor a fost stabilită prin analize competente în cadrul unor studii istorice de sinteză [3]. Mai mult decît atît, o serie de texte [4] sau de autori [5] apar pentru prima dată în limba română.

Dacă străbatem apoi titlurile — în număr de 59 — din care au fost alese fragmentele, ne surprinde varietatea nu numai a problemelor de conţinut dar şi a surselor folosite. Alături de cursuri universitare, teze de doctorat, diverse lucrări importante prin caracterul de sinteză şi prin masivitatea cuprinsului, apar eseuri filozofice, articole programatice dar şi ocazionale de revistă. În acest fel, alături de reprezentanţi ai filozofiei universitare sînt prezentaţi oameni de ştiinţă, oameni politici, scriitori şi publicişti.

Toate acestea numai în 224 pagini, format „de buzunar". Nu ezităm a spune că această ambiţioasă încercare este o reuşită. Desigur, orice antologie, fiind rodul unor alegeri după criterii date — al unor renunţări deci —, implică riscuri. Însă întotdeauna ne asumăm riscuri în perspectiva unui scop. Am spus că volumul, nu numai prin ceea ce oferă, ci şi prin ceea ce pretinde în continuare, îşi atinge scopul. Dar care e acesta?

Credem că orice antologie trebuie să fie reprezentativă, mai întîi, pentru epoca pe care şi-a propus s-o valorifice, apoi pentru aspectele pe care urmăreşte să le ilustreze. Ne aflăm, cu lucrarea de faţă, în perioada interbelică. Ne vom întreba deci asupra felului în care gînditorii reuniţi în culegere sînt reprezentativi pentru filozofia românească din această perioadă. Pe de altă parte, textele trebuie să ilustreze aspecte esenţiale din scrierile gînditorilor respectivi. A doua întrebare va fi, deci, dacă personalitatea gînditorilor se regăseşte în fragmentele selectate din opera lor. În final, vom discuta despre eficienţa sau despre capacitatea formativă a antologiei. Căci modelele umane ale unei epoci rămîn „antologice" numai prin ceea ce ele au dat substanţial valabil pentru posteritate.

În ceea ce priveşte caracterul reprezentativ al autorilor selectaţi este evident că ei reprezintă domenii şi orientări diferite, în funcţie de momentul şi generaţia cărora le aparţin. Sînt fără îndoială reprezentativi C. Rădulescu-Motru (1868—1957), P. P. Negulescu (1872—1951) şi D. Gusti (1880—1955). Primul ca iniţiator al unei tradiţii de cercetare ştiinţifică în psihologia noastră, autor al unor lucrări în care personalitatea umană este abordată într-o perspectivă filozofică integrînd datele ştiinţelor particulare. Al doilea, ca mentor a numeroase serii de studenţi la care a cultivat încrederea în ştiinţă şi în viitorul umanităţii, dezvoltînd problemele filozofiei în spiritul ultimelor cuceriri ştiinţifice. Cel de al treilea, ca organizator al unei şcoli de sociologie în care cercetarea interdisciplinară însemna cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii.

Reprezentativi pentru epocă sînt, de asemenea, L. Blaga (1895—1961) şi M. Ralea (1896—1964). În pledoaria lor pentru om ei folosesc mijloace diferite: pe cînd primul utiliza experienţa creaţiei poetice, cel de-al doilea adopta perspectiva omului politic. În sfîrşit, evantaiul de poziţii ce au marcat epoca se întregeşte cu autori de formaţie marxistă ca Lucreţiu Pătrăşcanu (1900—1954) şi Athanase Joja (1904—1972). Desigur, lista autorilor este mai mare, dar considerăm că a rezultat că numele lor sînt semnificative.

În ceea ce priveşte selecţia textelor şi fragmentelor trebuie să recunoaştem că aceasta s-a oprit judicios la opere şi pagini evident antologice.

Astfel, în cazul lui C. Rădulescu-Motru vom găsi pagini din *Personalismul energetic* (1926) în care munca e văzută drept izvor al personalităţii, un mijloc de legătură al omului cu natura şi de ridicare deasupra ei. „Cînd munca se eliberează de sub condiţiile directe ale mediului, şi printr-o instrumentare meşteşugită ea ajunge să domine condiţiile mediului, cu ea şi formele personalităţii se precizează şi se întăresc" (p. 157). Educaţia şcolară trebuie să ţină cont de această temelie a formării personalităţii şi de diversitatea mediilor pentru care se face pregătirea. „Rolul educativ al muncii trebuie să fie primul, cu care orişice şcoală are să înceapă ... Fiecare tip de şcoală îşi are un anumit mediu tehnic economic, în care trebuie încadrat" (p. 158—159). P. P. Negulescu are texte din *Problema ontologică* (1928), *Problema cosmologică* (1929) şi din *Destinul omenirii* (vol. I, 1938; vol. IV

[3] De exemplu: C. Rădulescu-Motru, care a fost studiat de S. Ghiţă, *Ştiinţă şi cunoaştere în concepţia lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului XX*, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 11—56; E. Zaharian, *Pedagogia românească interbelică*, Edit. didactică şi pedagogică, 1971, p. 145—149; Al. Roşca, M. Bejat, *Istoria ştiinţelor în România: Psihologia*, Edit. Academiei R.S.R., 1976, p. 81—91.

[4] Ex. *La réalité de l'esprit* (1928) şi *Vérité et révélation* (1934) de D. Drăghicescu.

[5] V. Aradi, *De la lumea stelelor la socialism* (1924); G. Gabor, *Lupta dintre clase* (1927) şi *Fundalul filozofic al ştiinţelor exacte* (1931) din limba maghiară.

1944). Este un mod de a demonstra felul în care profesorul de Enciclopedia filozofiei și-a orientat experiența de cunoaștere a datelor științelor naturii spre a încerca o sinteză privind istoria socială. Riscul utilizării unor mijloace nespecifice a fost astfel evidențiat. Rămîne pledoaria sa pentru strînsa legătură a filozofiei cu știința. ,,Nu e admisibil să vorbim despre materie numai cu datele filozofilor, fără să ne ocupăm de ceea ce ne spun despre ea oamenii de știință, care, la urma urmei, o studiază mai de aproape decît filozofii" (p. 41). O bună alegere s-a realizat și în cazul lui D. Gusti. În lucrarea *Legile unităților sociale* (1943) savantul stringea rodul nu numai al unor profunde elaborări teoretice, dar și al unor minuțioase cercetări colective de teren. Concluziile sale prezintă realitatea socială ca integrare de nivele evoluînd în timp; în cadrul națiunii individul este confruntat cu umanitatea, iar acțiunea socială devine istorie. ,,Sîntem liberi în sensul că participăm la ritmul vieții, ... că sîntem stăpîni a construi aparate și unelte de muncă... ... Sîntem liberi pentru că nu ne mărginim a cunoaște lumea, ci de a crea alta nouă" (p. 212).

Raționalismul lui M. Florian (1888—1960) este bine reprezentat prin fragmente din *Rostul și utilitatea filozofiei* (1923), *Știință și raționalism* (1926), *Cunoaștere și existență* (1939) care redau efortul gînditorului de a respinge poziții filozofice ca iraționalismul mistic sau pozitivismul scientist și de orientare către o filozofie legată de viață. ,,Prin tehnică, prin utilizarea materiei, omul stă în raport direct cu realitatea (corporală) de la care, prin școala activă a observației și mînuirii, el învață a cunoaște nu numai proprietățile și particularitățile lucrurilor, dar și modul lor de acțiune reciprocă" (p. 21).

Textele care-l aduc în atenția noastră pe L. Blaga ni se pare că încearcă să înlăture două prejudecăți: presupusul său iraționalism și dificultatea înțelegerii noțiunii de mister. Autorii antologiei ne oferă cheia unei mai bune evaluări a aportului gînditorului de la Cluj în filozofia românească interbelică. Fragmentul din *Cunoașterea luciferică* (1933) arată că prin termenul ,,mister" Blaga notează calitatea cunoștințelor noastre de a avea întotdeauna un rest în raport cu realitatea, obiectivă sau subiectivă. Obiectul (fie extern, fie lăuntric, față de om ca subiect cognitiv), e considerat spre deosebire de cunoașterea comună ,,despicat în două, într-o parte care se arată, și, într-o parte care se ascunde" (p. 57). Teoria, construcție ipotetică, are în vedere că obiectul cunoașterii ,,de o parte se arată prin semnele sale și de altă parte se ascunde după semnele sale" (idem). Alt fragment (*Orizont și stil*, 1936) permite analiza termenului ,,stil" ca limita între ,,puterea creatoare" și ,,ingineria calculată" (p. 118).

Poziția filozofică a unui gînditor ca P. Andrei (1891—1940) este surprinsă în fragmente ce aparțin unor lucrări ca: *Filozofia valorii* (1918), *Problema fericirii. Fundamentul său etico-sociologic* (1921), *Sociologia revoluției* (1927). Texte sugestive au fost alese din T. Vianu: *Filozofia culturii* (1943); M. Ralea: *Sociologia și teoria cunoașterii* (1927), *Misticism* (1931), *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, *Afirmările și absențele ideii de om* (1943); E. Lovinescu: *Istoria civilizației române moderne* (1924—1925); D.D. Roșca: *Existența tragică* (1934) etc.

Nu putem să nu semnalăm din antologie încă doi autori reprezentativi în epocă pentru direcția marxistă. Într-un interesant eseu intitulat *Note asupra cunoașterii* (1935). Ath. Joja reliefează legătura dintre formele de așezare socială și structura mentală a indivizilor, în spiritul gîndirii lui Marx. ,,Rădăcinile cunoștinței stau în constituția ființei sociale, care variază în timp, în raport cu modul cum se îndeplinește procesul de travaliu" (p. 65). Textele din L. Pătrășcanu aparțin lucrărilor: *Statul țărănesc, un nou tip de stat?* (1936), *Un veac de frămîntări sociale: 1821—1907* (1942) și *Problemele de bază ale României* (1944). Să reținem o formulare concluzivă caracteristică: ,,La noi, dealtfel ca pretutindeni, întregul conținut al vieții sociale este determinat, în primul rînd, de factorii economici, adică de natura raporturilor de producție, de intensitatea și de direcția forțelor active în industrie și agricultură, de criteriile după care are loc distribuția bunurilor" (p. 224).

Rămîne ca luînd în considerare și alte fragmente care dau relief deplin epocii, făcînd transparentă mișcarea dinspre ieri către-astăzi, ,,tendințele materialiste și raționaliste" pe care le documentează antologia, să judecăm măsura în care își atinge rostul educativ-formativ această lucrare. Mai înainte însă trebuie să remarcăm că gînditorii din diversele orientări cu tendințe progresiste cuprinși în volum manifestă o solidaritate de fond în privința a două aspecte esențiale: respectul față de muncă și devotamentul față de națiune. Iată cum sînt corelate acestea în concepția lui N. Bagdasar (1896 — 1971): "Cînd vorbim de cultura unui popor, înțelegem prin aceasta mai întîi munca de creație spirituală pe care o depune ..., apoi rezultatul acestei munci, bunurile spirituale însăle, și, în sfîrșit trecerea de care se bucură ele în ochii lumei. Nu putem vorbi de cultura românească, bunăoară, dacă nu ținem seama că valorile ideale pe care poporul român le respectă și la care el ține ca la sufletul lui, sînt rodul muncii lui"

(p. 104—105, *Din problemele culturii europene*, 1931). Un punct de vedere similar a fost susținut de P. Andrei: „Toate creațiunile umane sînt menite să adauge ceva la patrimoniul dobîndit de la strămoși, să sporească această moștenire, alcătuind astfel tradiția culturală a unui neam" (p. 87).

Vom reține apoi ca semnificativ faptul că refuzul pozițiilor iraționaliste și conservatoare, simțul echilibrului și al nuanțelor în filozofie, corespund în rezolvarea problemelor sociale unei atitudini în general favorabilă democrației. Este suficient să amintim eseul *Democrație și creație* (1927) de M. Ralea.

În sfîrșit, și aici poate rezidă principalul merit al antologiei, este evidențiată multitudinea planurilor pe care s-au realizat asimilarea treptată și afirmarea gîndirii marxiste în peisajul filozofiei și al culturii românești interbelice. Publicațiile din care s-a făcut selecția textelor sînt numeroase: „Societatea de mîine", „Era nouă", „Șantier social-literar", „Însemnări ieșene", iar problematica fragmentelor prin care este reprezentată ideologia socialistă și comunistă este foarte diversă. Chiar și o simplă enumerare este sugestivă în acest sens: *România în fața prefacerilor* (I. Cristea, 1932), *Alte zări* (P. Mușoiu, 1926), *O nouă ordine socială internațională* (I. Clopoțel, 1932), *Bilanțul unui an* (M.R.Paraschivescu, 1934), *Cuvînt înainte la apariția revistei „Era nouă"* (N. D. Cocea, 1936), *Hegel și Marx* și *Comemorarea lui Marx* (I. Clopoțel, 1933), *Misticismul în filozofia românească* (1936).

Sînt incluse o serie de texte ilustrative pentru modul de înțelegere a dialecticii materialiste (G. Ionescu, *Metoda nouă*, 1936) și pentru necesitatea resimțită în epocă a formării unui front unitar de gîndire; „Nevoia tinerei filozofii marxiste de a-și face o școală și de a-și crea o disciplină nu este datorită slăbiciunii sale, ... ci este tocmai o sănătoasă reacție împotriva impostorii și simulacrului cultural. O nevoie de control și de disciplinată continuitate, de organizare științifică, care îi dovedește încă o dată adevărata sa forță și dreptul sale autentice de a candida la succesiunea culturii europene (p. 72).

În cadrul spațiului său restrîns volumul a găsit totuși loc pentru a semnala ecourile orientării filozofice marxiste în rîndul oamenilor de știință: *Caracterizarea și împărțirea istoriei românilor. O nouă concepție* (P. Constantinescu-Iași, 1925), *Factorul ideologic în concepția materialistă a istoriei* (L. Rădăceanu, 1936), *Concepția materialistă a istoriei ca metodă de cercetare și de expunere* (A. Oțetea, 1938).

Judecat în ansamblul său și în raport cu obiectivele fixate în titlu și în profilul colecției, putem spune că volumul a reușit să rețină din filozofia românească interbelică ceea ce a avut mai valoros și reprezentativ. Într-un fel, antologia corectează unele judecăți emise în *Istoria gîndirii sociale și filozofice din România* (Edit. Academiei, 1964), unde perioada interbelică, cea mai fecundă sub raportul creației filozofice originale, își găsise doar un palid reflex în ansamblul aprecierilor critice. Dar publicul iubitor de filozofie ca și lumea universitară așteaptă cu interes volumele corespunzătoare din tratatul de *Istoria filozofiei românești*, unde filozofia noastră interbelică își va găsi fără îndoială locul pe care îl merită efectiv.

Fiind una dintre cele mai importante perioade din istoria culturii noastre și în planul filozofiei, așa cum rezultă și din prezenta antologie, ea se cere bine cunoscută și just re-cunoscută, iar în această epocă valorile filozofice nu apar cu nimic mai prejos decît ale altor domenii. După cum s-a remarcat cu îndreptățire: „A ști ce s-a petrecut în sfera gîndirii filozofice și cum s-au desfășurat contradicțiile acesteia, înseamnă a face educația gîndirii și, odată cu ea, a dimensiona acțiunea și comportamentul moral-politic" [6].

G. G. Constandache

[6] Gh. Al. Cazan, *Gîndirea filozofică românească*, în „Contemporanul" din 24 dec. 1976.

Aut-Aut

(Italia)

Mr. 157-158/1977

Din sumar : F. FEHÉR, Á. HELLER, G. MÁRKUS, M. VAJDA, Preliminarii la ,,Adnotări la ontologie, pentru tovarășul Lukács" (1975); F. FEHÉR, Á. HELLER, G. MARKUS, M. VAJDA, ,,Adnotări la ontologie, pentru tov. Lukács; Introducere la lucrarea *Momentul ideal și ideologia* de G. Lukács; GYÖRGY LUKÁCS, Momentul ideal și ideologia; LAURA BOELLA, Raportul dintre teorie și practică în ontologia existenței sociale. Note asupra marxismului lui Lukács; AMEDEO VIGORELLI, Critica socialismului birocratic și teoria vieții cotidiene în școala lui Lukács; Laura BOELLA, Teoria subiectului și prospectiva socialistă în antropologia lui Agnes Heller; F. FEHÉR, Filozofia istoriei dramei, metafizica tragediei și utopia dramei netragice. Elemente fundamentale de teoria dramei la tînărul Lukács; G. MARKUS, Sufletul și viața. ,,Tînărul" Lukács și problema culturii; A. HELLER, Un dialog al tînărului Lukács; MIHÁLY VAJDA, Drept, morală și interese; V. ANCARANI, Formele subiectivității și procesul de muncă la Lukács.

Mr. 159-160/1977

Din sumar : A. HELLER, Un prolog mai curînd decît un epilog : Replică la teoria nevoilor și vieții cotidiene; D. LANZARDO, Premise pentru o cercetare : intelectualii în raportul dintre teorie și politică; M. G. MERIGGI, Hegemonie și reproducție. Despre *Teoria politică a claselor în Capitalul* de G. de Giovanni; G. BOSSI, Note despre nevoile muncitorești și ,,autonomia politicului"; R. PREZZO, Despre raportul dintre economie și politică la Gramsci; A. BIRAL, Teoria gramsciană despre consiliul de fabrică : revoluția și filozofia istoriei; F. RELLA, Krisis și Critica; F. FISTETTI, Intelectualii și aparatele de reproducție.

Mr. 161/1977

Din sumar : P. A. ROVATTI, Raționalitatea valorii de întrebuințare; M. G. MERIGGI, Două societăți. O clasă muncitoare; F. STAME, Statul contra nevoilor; P. GAMBAZZI, Corp, subiectivitate, iraționalitate; G. JERVIS, O părere asupra raționalității, iraționalității și iraționalismului; A. VIGORELLI, Gîndire cotidiană și știință la Marx; G. GROSSI, Iraționalismul și ,,raționalizarea" în comunicațiile de masă; L. MELANDRI, Ascetismul roșu; B. GRABOTTA, Contradicție și transgresare. Asupra specificului feminin; M. FRAIRE, Între politica rațiunii și rațiunea politică; G. COMOLLI, Formele dorinței și formele teoriei; F. RELLA, Paradoxul rațiunii; F. FISTETTI, Însemnări la o discuție asupra ,,iraționalismului"; M. CACCIARI, ,,Raționalitate" și ,,iraționalitate" în critica politicului la Deleuze și Foucault.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

NOTE ŞI SCURTE INFORMĂRI

În ziua de 19 noiembrie a.c., cu prilejul comemorării a 125 de ani de la moartea lui Nicolae Bălcescu, sub egida Academiei de ştiinţe sociale şi politice şi a Institutului de studii istorice şi social-politice s-au desfăşurat lucrările Sesiunii de comunicări consacrate *Activităţii revoluţionare a lui Nicolae Bălcescu şi rolului său în desfăşurarea revoluţiei române de la 1848.*

Dintre comunicările prezentate, menţionăm:

Horia Nestorescu, *Rolul lui N. Bălcescu în revoluţia română din 1848;*

Dan Berindei, *Bălcescu — om de cultură şi istoric militant;*

Gh. Epure, *Concepţia lui N. Bălcescu despre libertate şi egalitate ca dimensiuni esenţiale ale progresului istoric;*

Cornelia Bodea, *Revoluţionarul N. Bălcescu şi făurirea României moderne;*

N. Copoiu, *N. Bălcescu despre tradiţiile vieţii statale unitare şi independente a românilor;*

Pompiliu Marcea, *Opera lui N. Bălcescu şi rolul ei în cultura românească contemporană;*

Nicolae Vasile, *Aprecieri ale mişcării muncitoreşti revoluţionare, ale P.C.R. despre personalitatea lui N. Bălcescu.*

★

Al treilea Congres Internaţional Leibniz, organizat de Gottfried Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, a avut loc la Hanovra între 12 şi 16 noiembrie 1977, pe tema: *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17 und 18 Jahrhundert.* S-a acordat o atenţie deosebită tendinţelor teoretice şi practice ale sistemelor filozofice ale epocii moderne: filozofiei politice şi praxisului; relaţiei dintre teorie şi praxis în ştiinţele naturii şi rolului organizaţiilor ştiinţifice etc. Cu acelaşi prilej au fost consacrate expuneri şi dezbateri filozofiei lui B. Spinoza, prilejuite de împlinirea a 300 de ani de la moartea filozofului.

★

În zilele de 22—23 noiembrie 1977 a avut loc la Sofia *Primul Congres naţional al filozofilor bulgari*, conceput ca acţiune de pregătire a participării filozofilor bulgari la cel de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie care va avea loc în august-septembrie 1978 la Düsseldorf (R.F.G.). Acest prim Congres naţional al filozofilor bulgari a avut ca temă: *Perspectivele dezvoltării filozofiei marxist-leniniste în Bulgaria* şi s-a desfăşurat sub conducerea acad. Sava Ganovski, preşedintele Academiei bulgare de ştiinţe.

După prezentarea (în 2 şedinţe plenare şi 1 şedinţă pe secţii) a realizărilor cercetătorilor bulgari în principalele domenii ale filozofiei şi ale gîndirii social-politice, a avut loc constituirea Societăţii bulgare de filozofie, al cărei preşedinte a fost ales acad. Sava Ganovski.

Au participat delegaţi din diferite ţări socialiste. Delegatul ţării noastre, prof. dr. Alexandru Boboc a transmis salutul Comitetului Naţional de filozofie din România, iar în cadrul lucrărilor secţiei a III-a (Istoria filozofiei şi critica filozofiei burgheze contemporane) a susţinut comunicarea: „Probleme ale dialogului în filozofia contemporană. Concepţia P.C.R. cu privire la principiile dialogului şi confruntărilor de idei în gîndirea contemporană".

În ansamblu, lucrările Congresului au evidenţiat utilitatea şi necesitatea schimburilor de opinii şi de experienţă între cercetătorii marxişti, precum şi necesitatea unui studiu mai temeinic al marxismului contemporan, al contribuţiei gînditorilor marxişti la dezbaterea şi dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste.

★

Asociaţia internaţională pentru promovarea studiilor hegeliene (Internationale Hegel-Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie) a ţinut un congres în Austria, la Zwettl, între 9 iunie şi 11 iunie 1977, pe tema: *Schelling şi Hegel*; *Convergenţa proiectelor hegeliene a primilor ani la Iena* şi filozofia identităţii lui Schelling (1801 — 1803—1804—1805).

★

Ştiinţa în societate a fost tema celei de a patra Conferinţe a Colocviului pentru filozofie socială, organizat de Universitatea din Pennsilvania (S.U.A.), între 14—15 aprilie 1977. Au fost dezbătute trei mari probleme: *Structura intelectuală a ştiinţei*; *Ştiinţa medi-*

cală și valoarea morală; Viitoarele contribuții ale științei și tehnologiei în societate.

★

Federația internațională a societăților de filozofie a organizat la Viena între 1 și 7 sept. 1977, un dublu simposion pe temele: *Filozofii critici despre ei înșiși; Poetica: expresie și realitate.*

★

Între 1975—1977, editura Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (R.F.G.) a publicat din seria *Martin Heidegger: Gesamtausgabe:* vol. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesungen 1925/26*, hrsg. von Walter Biemel, 1976; vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesungen 1927*, hrsg. von Fr.-W. von Hermann, 1975; vol. 2: *Sein und Zeit. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors*, hrsg. von Fr.-W. von Hermann, 1977; vol. 9: *Wegmarken. Unveränderter Text mit Randblemerkungen des Autors*, hrsg. von Fr.-W. von Hermann, 1976; vol. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesungen 1927/28*, hrsg. von Ingtraud Görland, 1977; vol. 26: *Logik* (Leibniz). *Marburger Vorlesungen 1928*, hrsg. von Klaus Held, 1977.

Menționăm că *Ediția completă* a operei lui Heidegger va cuprinde 70 de volume, cu următoarele *4 secțiuni:* I— Scrieri publicate între 1914—1970 (vol. 1—16); II- Prelegeri (Marburg, 1923—1928; Freiburg în Breisgau, 1928—1944) (vol. 17—57); III — Studii nepublicate (din perioada 1919—1967); IV — Note, adnotări și trimiteri.

În 1978 vor apare: *vol. 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung; vol. 5:* Holzwege; *vol. 19:* Platon: *Sophistes;* vol. *17:* Der *Beginn der neuzeitlichen Philosophie.*

★

Al VI-lea Congres Internațional de logică, metodologie și filozofia științei va avea loc la Hanovra (R.F.G.) între 22—24 august 1979, sub auspiciile Uniunii Internaționale de Istoria și Filozofia Științei (Secția de Logică, Metodologie și Filozofia științei). Congresul va avea 14 secții, cuprinzînd o tematică ce merge de la teoria demonstrației și teoria modelului pînă la principiile eticii științei.

★

Redacția revistelor poloneze „Dialectics and Humanism" și „Studia filosoficzne" organizează între 21—24 august 1978 o conferință internațională pe tema *„Creația și viața socială".* În cadrul dezbaterilor, în ședințe plenare și secțiuni de lucru, vor fi abordate următoarele probleme de bază:

1. Conceptul de creație în istoria gîndirii și în știința contemporană: a) Marx — conceptul de creație; b) Romantismul polonez — concepția asupra acțiunii; c) Conceptul de acțiune și creație în gîndirea democraților revoluționari; d) Lenin— revoluția ca formă a negației și, totodată, a creației colective; e) Teoria reflectării și creația; f) Conceptul de creație în filozofia și psihologia contemporană; g) Creația ca imperativ al lumii contemporane.

2. Creația ca problemă a existenței, aspectul ei antropologico-sociologic: a) Dezvoltarea atitudinii creatoare ca manifestare a dispariției alienării procesului de muncă; b) Creația și cultura de masă în raport cu dezintegrarea „mulțimii singuratice"; c) Creația ca o cale către colaborare; d) Dezvoltarea atitudinii creatoare în socialism — îndeosebi creația în procesul de producție și în tehnică.

3. Creația ca valoare — aspect etico-axiologic: a) Creația ca element constitutiv al umanismului socialist; b) Creația ca concretizare a dialogului marxism-creștinism.

4. Procesul creator în artă, etapele sale și personalitatea artistului.

5. Creația științifică și personalitatea științifică a omului de știință-filozof: a) Probleme filozofico-metodologice ale creației științifice; b) Metodă, algoritm, descoperire; c) Inducția, deducția și crearea de noi paradigme; d) Psihologia creației științifice; e) Deducția din analiza marilor descoperiri; f) Urmările practice ale teoriei creației științifice; g) Individualitatea omului de știință și munca colectivă științifică și filozofică.

★

A 4-a Săptămînă internațională de filozofie (3—9 ian. 1978) de la Curitiba (Parana, Brazilia), va avea ca temă: *Filozofia și știința.* Colocviul va încerca să promoveze dialogul dintre cercetătorii din domeniul filozofiei și reprezentanții altor discipline. Ședințele plenare vor avea ca temă: *Filozofia și epistemologia științelor; Filozofie și interdisciplinaritate;* Ședințe comemorative: a) *J. J. Rousseau,* b) *C. Bernard,* c) *M. Scheler; Filozofie și ecologie; Filozofie și futurologie.* În afara ședințelor plenare se vor desfășura ședințe de expuneri și discuții legate de tema generală: *Logică; Estetică; Etica și filozofia valorilor; Metafizica și filozofia religiilor; Filozofia științelor matematice și fizice; Filozofia științelor biologice și psihologice; Filozofia comunicării și a limbajului; Filozofie socială și filozofia istoriei; Filozofia dreptului; Filozofia educației.*

★

Cu prilejul bicentenarului morții lui J. J. Rousseau, Universitatea din Trent organizează între 22 și 25 iunie 1978 un congres internațional consacrat gîndirii sale filozofice.

D. O.

MARGINALII ŞI COMENTARII

DIN NOU DESPRE „AVATARURILE VALORII MORALE"

Nr. 5/1977 al „Revistei de filozofie" inserează în paginile sale replica autoarei lucrării *Valoare şi etos* la punctele de vedere exprimate anterior, în paginile aceleiaşi reviste (nr. 2/1977), cu privire la volumul menţionat.

Răspunsul debutează consemnînd o situaţie total contradictorie: în timp ce un opinent apreciază *Valoare şi etos* drept o contribuţie la elucidarea problemelor abordate, cel de-al doilea semnatar, din cadrul aceleiaşi rubrici „Opinii despre cărţi", consideră că, în lucrarea citată, nu numai că nu este vorba despre o „contribuţie", ci, dimpotrivă, despre un deficit de cunoaştere. Încercînd să-şi explice acest paradox al atitudinilor, autoarea ajunge la concluzia că primul opinent probează onestitatea pe cînd cel de-al doilea încalcă „etica confruntării".

Criticul „defăimător", pe nume P. Niţă, ar recurge la multe procedee denigratoare dar, din spirit de clemenţă, în răspunsul autoarei nu sînt pomenite decît exemple de „lectură infidelă" şi „interpretare abuzivă". Astfel, P. Niţă ar apela, în esenţă, la un procedeu odios: „Întreaga recenzie a lui P. Niţă — scrie autoarea — se sprijină pe termeni şi idei prezente doar în ultimul capitol al cărţii noastre, şi la care el raportează permanent problematica cărţii sau, mai exact, spicuiri palide şi infidele din aceasta. Or, aici intervine fundamentala denaturare a obiectului şi modului real al investigaţiei mele: perspectiva «informaţională» sau a «modelării analogice» ... reprezintă doar o *ipoteză*, o alternativă posibilă a continuării cercetării, fapt pentru care am şi încadrat-o în ultimul capitol al cărţii, conferindu-i doar o şesime din numărul total de pagini"[1].

Cum se naşte o ipoteză?

Ansamblu de reprezentări despre statutul ontologic, despre semnificaţiile, posibilităţile de valorizare a unui obiect natural sau a unui fapt social, ipoteza finalizează rezultatele eforturilor de cunoaştere întreprinse de un cercetător, rezultate care, firesc, solicită încă verificări, atestări. Dar şi în această ipostază de propunere, punct de vedere, pentru a fi susţinută, ipoteza are nevoie de întemeiere tocmai pe baza prezentării demersului logic care a generat-o.

În cazul lucrării *Valoare şi etos* autoarea declară că ipoteza a fost formulată abia în ultimul capitol. Precizarea este importantă pentru că, spre deosebire de alte capitole, cel de-al VI-lea este construit, metodologic, „prin aplicarea analogică a teoriei informaţiei la domeniul eticului"[2], ceea ce i-ar conferi o anumită autonomie în lucrare. În celelalte capitole, „preocuparea noastră esenţială a fost punerea în lumină a determinaţiilor valorii morale cu ajutorul unei analize filozofice ..." (p. 8). Or, în timp ce analiza filozofică se derulează în baza cunoscutului arsenal conceptual al acesteia, terminologia informaţională se bazează pe „analogii întemeiate pe specificul diferenţiat calitativ dintre om-maşină sau om-organism" (p. 153). Prin urmare, chiar dacă obiectul cercetării rămîne acelaşi — valoarea morală — recursul la metode diferite de investigare conduce spre rezultate ce nu pot fi confundate. Avantajul aplicării teoriei informaţiei în studierea problemelor valorii morale ar consta în aceea că „aduce un plus de lumină problemei fundamental rezolvată de întemeietorii filozofiei marxiste" (p. 178), în timp ce analiza filozofică nu realiza o asemenea performanţă.

Aşadar, ipoteza ar prinde contur din eforturile teoretice şi metodologice întreprinse numai în ultimul capitol. De unde se poate desprinde concluzia că, deşi este integrată ansamblului de elaborări asupra valorii morale, ea diferă de acestea, face corp separat, s-a născut numai într-o şesime din carte.

---

[1] „Revista de filozofie", nr. 5/1977, p. 622.

[2] Marietta Moraru, *Valoare şi etos*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 8. În continuare, trimiterile la această lucrare se vor indica în text.

Există însă în *Valoare şi etos* o asemenea ţesătură de reţele osmotice care nu permit o asemenea concluzie.

Atrage atenţia, mai întîi, prezenţa în lucrare, atît în ultimul capitol cît şi în rest, a aceloraşi concepte: necesitate umanizantă, integrare existenţială, libertate constituantă şi responsabilitate irecuzabilă, umanizare, subiect obiect sistemic, valoarea ca virtualitate, valoric ideatic ş.a., care funcţionează cu rangul de elemente de bază şi care, în cazul aplicării analogice a teoriei informaţiei, apar şi traduşi şi netraduşi, fără corespondent. Se păstrează sensul conceptelor, uneori formularea lor atinge grade pregnante de identitate, iar, în unele cazuri, pentru elucidări autoarea recurge la trimiteri la ultimul capitol ceea ce evidenţiază aplicarea teoriei informaţiei şi la celelalte capitole.

Între paginile 33—38 din *Valoare şi etos* se expun consideraţii asupra subiectului axiologic şi a subiectului moral. La pag. 38, valoarea morală este concepută „şi ca o *structură integratoare a subiectului*, înţeles el însuşi ca «sistem integral»-*relaţional*. Ca sistem relaţional — precizează autoarea — subiectul este supus unei duble determinări, biosomatice şi socio-culturale". În subsolul aceleiaşi pagini, cititorul este trimis la „paragraful 1 din cap. VI (unde) expunem «ipotetic» o astfel de înţelegere a subiectului".

Desigur, este mai greu de justificat ceea ce se petrece la p. 42 şi 43. Trimiterile la capitolul al VI-lea, ultimul, au, aici, alt sens: „Aspectele complexe pe care am încercat să le sistematizăm sintetic în paragraful anterior — arată autoarea — ne-au îndreptăţit să credem că valoarea — şi deci implicit — *valoarea morală* de care ne ocupăm, poate fi înţeleasă şi ca un tot sistemic în realizarea ei, cu structurarea şi funcţionalitatea diferenţiabile" (p. 42). Paragraful continuă, comentînd valoarea sistemică şi adăugînd, în pagina următoare, referiri la valoare şi „informaţie", realizare „informaţională", cibernetică, „tip de informaţie, „semnificant", „plan comunicaţional", „informaţie cognitivă", „informaţie axiologică" şi alte noţiuni, alţi termeni care pur şi simplu au legătură cu „aplicarea analogică a teoriei informaţiei la domeniul eticului" şi care-i aduc apă la moara lui P. Niţă să se întrebe: dacă nu e unitate între capitolele I — V şi al VI-lea, atunci de ce se anticipează, de ce se recurge la arsenalul teoriei informaţiei şi acolo unde nu era vorba despre „ipoteză"? La fel se întîmplă lucrurile şi la pag. 71—72. Iar trimiteri la ultimul capitol găsim nu numai la subsolul pp. 42 şi 43, ci şi la pp. 86 şi 87: „Vezi în cap. VI exemplificarea acestei idei"; „în acest sens, în cap. VI presupunem ipotetic că «valoricul» ar fi «codul» informaţiei morale". Şi tot la pagina 87, o declaraţie în text: „Pentru evidenţierea specificului valorii morale am considerat (a se vedea cap. VI) că folosirea unei optici de teoria informaţiei ar putea eventual (neangajîndu-ne, firesc, la aceasta decît ipotetic şi extrem de succint) să aducă într-un viitor apropiat un spor de cunoaştere a multiplelor ei aspecte de specific şi a interrelaţiilor axiologic-gnoseologic".

Dincolo de trimiteri exprese, unitatea tratării poate fi socotită ca mereu prezentă şi complementară diverselor capitole. La pag. 96 se stipulează: „Din punctul nostru de vedere, *acestea sînt însă judecăţi de valorizare morală*. Dirijarea acţiunii umane prin valori, aşa cum arată filozofia marxistă, poate fi şi potrivnică omului, emancipării lui reale, prin prevalenţa mistificată a «preţului» ce se acordă falselor valori ce nu fac decît să înrobească omul". În continuare, la aceeaşi pagină: „Acest din urmă tip de judecăţi ne indică: a) procesul foarte complex al valabilităţii unei valori; b) procesul fetişismului în care pot intra valorile în societăţi cu structuri antagonice; c) aspectul fetişismului determinat de ceea ce Lukács numea un fel de inechitate existenţială a subiectului şi care poate genera, în anumite limite, în plan moral, situaţii oarecum dovedite de psihologia abisală; d) un fel de devalorizare morală provocată de resentimente ale subiectului, nemotivate întotdeauna, sau în exclusivitate de structurile oprimante ale socialului (destul de desconsiderate adeseori de eticieni) ce le întîlnim cotidian sub forma aparent nenocivă a invidiei, bîrfei, sau uneori a „lipsei de caracter".

În capitolul al VI-lea se poate constata o anumită deosebire. Conţinutul judecăţilor de valorizare este transferat, într-un fel anume, judecăţilor de valoare: „judecăţile de valoare constitutive actului de moralitate sînt «îmbibate» de realităţile procesuale ale microstructurii, de aceea ele nici nu au ca dominantă «raţionalul», «logicitatea» judecăţilor de existenţă, ci sînt doar transpozabile logic, explicînd alt modus existenţial" (p. 159). Fără îndoială că aici rămîn de făcut precizări, dacă se pot identifica resentimentele nemotivate ale subiectului, ca bîrfa, invidia, lipsa de caracter, consemnate la pag. 96, cu realităţile procesuale ale microstructurii (prin care în capitolul VI, pag. 158, se desemnează „inconştientul") şi care, la pagina 159 „îmbibă" judecăţile de valoare constitutive actului de moralitate. Poate că ar merita interes o discuţie asupra nuanţelor pe care le implică „judecăţile de valoare" şi „judecăţile de valorizare" în contextul existenţial conturat în citatele de mai sus. Este însă incontestabil că elaborările înain-

tează pe acelaşi teren şi în termeni destul de apropiaţi.

În treacăt, ar fi de spus că e dificil să se stabilească exactitatea afirmaţiei de la pag. 96 potrivit căreia „dirijarea acţiunii umane prin valori ... poate fi şi potrivnică omului ...". Ceea ce *Valoare şi etos* consideră a fi „prevalenţa mistificată a «preţului» ce se acordă falselor valori ce nu fac decît să înrobească omul" nu se întemeiază pe analize riguroase, în stare să-i justifice ponderea ce i se atribuie în acţiunea socială.

Problema mistificării, a „înfrumuseţării" i-a preocupat, cum bine se ştie, şi pe Marx şi Engels. Fondatorii marxismului au făcut însă deosebire între încercarea de valorizare şi valorizarea autentică, au dezvăluit obiectivele efortului de „înfrumuseţare" a activităţii, poziţiei, intereselor claselor ce întreprindeau aceste operaţii, dar, concomitent, şi modul de reacţie al claselor, păturilor, grupurilor vizate de atari tentative, posibilitatea lor obiectivă de a decela, măcar la un moment anume, sensul tacticii de „poleire". Este vorba, aşadar, înainte de clasificarea judecăţilor, de luminarea mecanismului, de atributele subiecţilor şi ale obiectelor implicate, de angrenajul ontologic, cel mai calificat să dea garanţia modului de ierarhizare a valorizărilor, pornind de la interese obiective, spre eforturi corespunzătoare de afirmare a intereselor şi de reprezentări „subiective" ale acestor interese destinate asimilării de către alte grupuri, pături, clase, care resimt, astfel, obiectiv, manifestarea afirmării poziţiei dominante, în împrejurări bine determinate istoric, ale acestei poziţii.

Marx şi Engels atrăgeau atenţia asupra posibilelor confuzii în acest domeniu. Încă în *Ideologia germană* sîntem preveniţi: „Despre Sancho al nostru ştim că este pătruns de nestrămutată credinţă în iluziile acestor ideologi. Deoarece în funcţie de diferitele lor condiţii de viaţă oamenii îşi făuresc concepţii diferite despre ei, adică despre om, Sancho îşi închipuie că diferitele concepţii au creat condiţiile de viaţă diferite şi în felul acesta fabricanţii cu toptanul de asemenea concepţii, adică ideologii, şi-au instaurat dominaţia asupra lumii" [3].

Destrămînd diversele iluzii privitoare la *proveniența extrem de complicată* a „prevalenţei mistificării", la adîncimile insondabile şi incontrolabile ale unor concepte precum „menire", „destinaţie", „misiune", „ideal", Marx şi Engels relevau realitatea acestora ca:

„1. reprezentarea sarcinilor revoluţionare pe care condiţiile materiale le dictează unei clase asuprite; fie

2. simple parafrazări idealiste sau chiar expresia conştientă corespunzătoare a modurilor de activitate ale indivizilor care s-au separat, datorită diviziunii muncii, în cadrul unor profesiuni de sine stătătoare; fie

3. expresia conştientă a necesităţii în care se găsesc în fiecare clipă indivizii, clasele, naţiunile de a-şi afirma poziţia printr-o activitate determinată; fie

4. condiţiile de existenţă ale clasei dominante (...) care şi-au găsit expresia ideală în legi, precepte morale etc. şi pe care ideologii acestei clase le transformă teoreticeşte, într-un mod mai mult sau mai puţin conştient, în ceva de sine stătător, astfel încît în conştiinţa indivizilor clasei respective ele se pot înfăţişa ca menire etc. etc; împotriva indivizilor clasei asuprite, clasa dominantă enunţă aceste condiţii ca norme de viaţă, în parte ca înfrumuseţare sau conştiinţă a dominaţiei sale, iar în parte ca mijloc moral al acesteia" [4].

Rezultă cu pregnanţă de aici că fiecare clasă, profesiune, grup îşi prezintă în modalităţi proprii, dar complexe, poziţia, interesele în vederea afirmării, încorporînd în acestea un anume grad de înfrumuseţare, de idealizare. Opoziţia de fond între poziţii ia aspecte deosebit de profunde prin confruntările politice şi ideologice, context în interiorul căruia valorile claselor potrivnice se neagă reciproc şi violent. Or, în aceste condiţii posibilitatea ca judecăţile de valorizare să indice, cum susţine autoarea, în *Valoare şi etos*, un fel de devalorizare morală provocată cînd de resentimente ale subiectului „nemotivate întotdeauna, sau în exclusivitate de structurile oprimante ale socialului" (p. 96), cînd de îmbibarea acestor judecăţi de către inconştient (p. 159) nu pare să contribuie cîtuşi de puţin la elucidarea împrejurărilor.

În concluzie, ni se pare greu de susţinut că naşterea ipotezei ar fi străină de cele cinci capitole anterioare. Nemulţumirea că P. Niţă „amestecă citate din acest ultim capitol al cărţii cu idei elaborate pe larg în primele capitole, definitorii pentru substanţa propriu-zisă a cărţii" [5] ar fi fost întemeiată numai în cazul în care textul lucrării nu ar fi permis toate relaţiile descrise, ca şi altele susceptibile să se înşire la rînd.

Categoriile ontologice ale valorii morale

„Recenzentul" P. Niţă „uită" *dimensiunea axiologică* a moralei, şi ignoră *planul ontic* al valorii, ambele prezente în *Valoare şi etos*. Prin atare atitudine, conchide Marietta Moraru, recenzentul riscă „să blocheze mer-

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3 ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 439.

[4] *Ibidem*.

[5] „Revista de filozofie", 5/1977, p. 822

sul înainte al cercetărilor cu profil «specializat»[6].

Pericolul este extrem de grav și, ca atare, dezvăluirea cauzelor care l-au generat prezintă un interes evident.

Ce a uitat, deci, ce a ignorat — voit sau nu — „recenzentul" P. Niță?

În primul rînd, definirea specificului moralei ca „formă a conștiinței sociale" (p. 7), a conștiinței sociale ca „reflectare", „element derivat" (p. 30), constatarea că „valorile nu sînt atribute nici ale subiectului, nici ale obiectului, ci apar în relația socială dintre subiect și obiect prin formele variate ale muncii în care «creația» este decisivă" (p. 31). Conceptul de „reflectare omnilaterală" a existentului este dedus de autoare „cu ajutorul" unui extras din Marx referitor la apropierea omnilaterală a esenței umane. În citatul respectiv nu se vorbește însă despre reflectare, ci despre faptul că ... „realitatea umană este tot atît de variată pe cît de variate sînt determinările esenței umane și activității umane". Or, în marxism, conceptele de „esență umană" și „activitate umană", definite în *Tezele despre Feuerbach*, au sensuri precise. „Esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale"[7]. Este evident că Marx se referă la esența umană ca la o formă specială a onticului, la existența socială ca specific al ființării omului, ceea ce nu are nici o legătură cu „reflectarea".

În ceea ce privește activitatea umană, în prima teză despre Feuerbach, Marx îi relevă atît semnificația ontologică, caracterul obiectiv, dar și specificitatea de activitate revoluționară, de activitate practic-critică, transformatoare, presupunînd și conștiința revoluționară corespunzătoare. Deci conștiința nu numai că nu e separată de existență, simplă „reflectare" ci, este legată intim de practică, internă existenței în ansamblu și de nedespărțit, de neimaginat în afara activității.

Dar ce înțelege direct, mărturisit *Valoare și etos* prin ontologie? Cum deduce și ierarhizează categoriile ontologice, cum întemeiază demersul gnoseologic și cum își întemeiază rezultatele epistemologice?

„În plan ontic, valoarea morală exprimă într-o modalitate specifică *provenienta omului și a lumii lui*" (p. 9, subl. ns.-P.N.). Luată ca o formulare generală și conferindu-i accepția de participare a valorii morale la constituirea „lumii", a societății, definiția poate fi trecută cu vederea. Dar particularizarea care urmează imediat clarifică lucrurile: „În acest sens, valoarea morală este un aspect al procesului de integrare existențială a omului în univers derivat din natura de ființă socială a omului" ... (p. 9). Deci nu mai este vorba despre „proveniența" lumii, ci despre integrarea individului într-o societate care-i premerge. De ce integrare existențială?

Experiența social-istorică mărturisește că grupurile, clasele sociale asuprite au respins *statu-quo*-ul și au luptat pentru o existență demnă, pentru distrugerea întocmirilor sociale oprimante și au refuzat orice împăcare și integrare impusă. Vehicularea conceptului integrării este lipsită de acoperirea unor categorii ontologice, iar în publicistica funcționalistă face parte din ceea ce Marx și Engels numeau poleirea ordinii burgheze.

Următoarea particularizare a valorii morale, consemnată după ipostaza „integrării existențiale", introduce o altă idee discutabilă: „Considerată ca un proces de integrare existențială (în fraza anterioară era numai un *aspect* nu un *proces*, n. ns. P.N.), valoarea morală este în același timp răspunsul existențial cel mai profund al omului ca ființă socială, căci ea implică în modul cel mai direct — față de oricare alte valori — nevoia raportării omului față de celălalt om, ca om, ca ființă generic umanizată" (p. 9). Luată izolat, precizarea nu relevă încă sensul raportării ca ființă generic umanizată. După cîteva fraze, se specifică: „ ... Valoarea morală exprimă cel mai sintetic și nevoia coincidenței dintre interesul personal și cel colectiv, adică al altuia ca om, sau al altuia ca solidaritate în intenții, trăiri, fapte și relații ..." (p. 10). În acest adaus, interesul care coincide este echivalent cu solidaritatea în intenții, trăiri, fapte și relații. Poate că ar fi fost nevoie să se reliefeze și caracterul acestei solidarități — activ sau pasiv, susceptibil de coagulare a unui efort de afirmare, de impunere a unei poziții, a unui ideal. În loc de atari nuanțe, se introduce imediat o corectură: *noile nevoi umanizante, sub presiunea mediului social*, se convertesc în „nevoia morală a umanizării" (p. 10). Astfel, inițiativa solidarizării e contracarată de presiune și individul se supune mediului social în manieră durkheimisto-parsoniană.

Din conținutul ontic al intereselor n-a mai rămas nimic. Despre esența și structurile mediului constrîngător nu ni se oferă detalii. Am putea crede că e vorba de o slăbire a atenției, de părăsirea analizei planurilor din cauza solicitării altor aspecte importante ale dezbaterii. În fond însă explicația o oferă modul de reprezentare a onticului: „... Înțelegem prin ontic nu numai *ceea ce este* în afară și independent de om, ci și *ceea ce devine*, în afara omului exprimîndu-l" (p. 27). Pare

---

[6] *Ibidem.*

[7] K. Marx și Fr. Engels, *op. cit.*, p. 6.

surprinzător : omul, societatea nu încap în categoria *onticului*, rămîn în afara acesteia.

Formularea nu poate fi decît rezultatul unei lecturi greşite a unei definiţii de dicţionar filozofic [8]. Fondatorii marxismului au protestat energic împotriva scoaterii omului din natură : „ ... Faptele ne amintesc la fiecare pas că nu stăpînim nicidecum natura aşa cum stăpîneşte un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparţinem prin carnea, prin sîngele şi prin creierul nostru ... Şi cu cît aceasta va deveni mai mult o realitate, cu atît oamenii vor simţi şi totodată vor şti că sînt una cu natura şi cu atît va deveni mai imposibilă *ideea absurdă şi nefirească a unei opoziţii între spirit şi materie, între om şi natură, între suflet şi trup*, idee care a apărut în Europa din timpul declinului antichităţii clasice şi şi-a atins punctul culminant în creştinism" [9].

Aşadar, Marx şi Engels îl păstrează pe om în natură, ca element al acesteia. Autoarea lucrării *Valoare şi etos* îl elimină însă pe om, păstrînd, în schimb, produsele activităţii acestuia, ca obiectivare a esenţei extraontice a omului, pentru a se ocupa, pe zeci de pagini, de umanizare. Omul devine prezent în ontic prin „umanizare".

Muncă, obiectivare, umanizare, subiect axiologic rămîn însă fără sens dacă nu sînt plasate într-un anume context social, într-o anumită dinamică a acestuia.

Important este, cum nota Georg Lukács în *Ontologia existenţei sociale*, faptul că : „... Mobilurile morale, etice etc. ale omului apar ca momente reale ale existenţei sociale, care devin întotdeauna mai mult sau mai puţin efectiv active în cadrul unor complexe sociale pline de contradicţii, însă unitare în conţinutul lor contradictoriu, dar care constituie permanent părţi componente reale ale practicii sociale, ele jucînd, datorită acestei naturi a lor, un rol hotărîtor în faptul că un anumit mijloc (un anumit mod de influenţare a oamenilor pentru a rezolva astfel sau altminteri alternativele lor) este adecvat sau neadecvat în atingerea unui scop, este corect sau reprobabil" [10].

Prioritatea conceptelor

Autoarea este întru totul convinsă că termenul, conceptul de „necesitate umanizată" îi aparţine în exclusivitate : „Oricine poate verifica faptul că termenul de «necesitate umanizată» nu este folosit în cartea lui T. Huszar ; de asemenea, nici conţinutul pe care eu îl atribui acestui concept în elucidarea dialecticii de constituire a planului ontic al valorii morale nu apare în cartea *Morala şi societatea* de T. Huszar (Edit. politică, 1967)[11]. Se vădeşte aici o anume pripeală a autoarei în a crede în această întîietate. Mai mult decît atît, se scoate un text din cartea lui T. Huszar şi pe temeiul lui se formulează aprecierea de „eroare" a lui P. Niţă.

În realitate, nu e vorba despre acel text, ci de următorul (din cartea *Morala şi societatea*) : „Însuşirile morale care îndeamnă la fapte pozitive — ca fidelitate, spiritul de sacrificiu, cinstea etc. — au devenit de sine stătătoare şi ca concepte. Ele au fost apreciate şi lăudate în comunitatea dată. Drept urmare, realizarea unor valori morale a devenit o necesitate atît pentru societate, cît şi pentru simţirea individului. Astfel, în procesul de umanizare a societăţii, fapta morală a devenit o necesitate ; în acest fel a apărut o *formă specifică a necesităţii umanizate:* necesitatea morală" [12]. Ideea este reluată în pagina următoare, pe planul necesităţii morale. Analogiile cu arsenalul terminologic din *Valoare şi etos* (vezi pp. 10 şi 11) sînt prea evidente pentru a necesita comentarii.

În continuarea răspunsului, autoarea se referă la „conflictul" P. Niţă—Max Scheler, înverşunarea cu care P. Niţă caută să elimine afectivitatea ca şi întreg regnul psihologic din morală. Nu se lansează un apel la salvarea lui Max Scheler, a afectivităţii şi a inferenţei explicaţiei psihologice în morală, dar P. Niţă este trimis să studieze cu sîrguinţă opera gînditorului incriminat.

Trebuie spus că exegeza scheleriană în publicistica românească nu începe cu apariţia lucrării *Valoare şi etos*. Pot fi citate în această privinţă contribuţiile unor cugetători ca Petre Andrei, Tudor Vianu, Mihai Ralea. Tocmai o asemenea situaţie permite o comparaţie între exegeza anterioară şi poziţiile din *Valoare şi etos*.

Astfel, în *Valoare şi etos* se afirmă : „Max Scheler are meritul de a fi ridicat în etică problema resentimentului ca «moment», ca izvor al devalorizării morale, la nivelul unei probleme teoretice, categoriale a moralei" (p. 101). Anterior lucrării *Valoare şi etos*, s-a opinat : „Toate aceste stări de suferinţă duc la morale de resentiment, după cum a arătat Max Scheler. Urmează că numai o conştiinţă mulţumită, că numai o situaţie fericită poate duce la acte cu adevărat morale" ?[13]

---

[8] *Micul dicţionar filozofic*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 412.

[9] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 478.

[10] Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 298.

[11] „Revista de filozofie", nr. 5/1977, p. 626.

[12] T. Huszar, *Morala şi societatea*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 198.

[13] M. Ralea, *Explicarea omului*, Bucureşti, Cartea românească, p. 149.

Pe aceeași linie, în *Valoare și etos* se susține : ,,Sărăcia unei comunități nu se reduce numai la puținătatea produselor materiale, ci este dependentă și de ansamblul de aptitudini maturizate ale individualităților concrete din etosul social" (p. 148). Anterior s-a subliniat : ,,... E tot așa de inexact că oamenii nenorociți nu pot crea valori morale superioare" [14].

Referirea la ,,sărăcia unei comunități" este sprijinită în *Valoare și etos* de un citat din Marx : ,,atîta vreme cît activitatea oamenilor este unilaterală ei se dezvoltă unilateral". Dar citatul nu are nici o legătură, întrucît Marx se preocupă de aspectul tehnologic ca și de implicatul relațional. Atunci cînd analizează fenomenul moral, Marx revelă asemenea aspecte : ,,Cită elasticitate, cită inițiativă istorică, cît spirit de sacrificiu la acești parizieni ! După o înfometare și o ruinare de șase luni, datorite mai mult trădării din interior decît dușmanului din afară, ei se răscoală sub amenințarea baionetelor prusace, ca și cum niciodată n-ar fi existat un război între Franța și Germania și dușmanul nu s-ar mai afla la porțile Parisului ! Istoria nu cunoaște vreun alt exemplu de o măreție asemănătoare" [15].

Tot în legătură cu Max Scheler, în *Valoare și etos* se declară : ,,... Ni se pare judicioasă analiza făcută de Scheler relației dintre subiect (persoană) și valoarea morală (ca obiect), ca cerință din afara lui" (p. 22). Or, într-o lucrare pe care autoarea o remarcă insistent se semnalează din Scheler : ,,În persoană trebuie să căutăm «forța de transformare a realului»... Un *personalism* consecvent respinge *colectivismul*, adică doctrina care pune dezvoltarea civilizației și a culturii pe seama «spiritului național» al maselor; ... Orice istorie este esențialmente «o operă făcută de elite și prin imitarea acestora» [16]; ,,... Scheler se angajează și în unele considerații negative cu privire la democrație și socialism..." [17], de unde se poate deduce că încercarea de apărare a lui Scheler față de o imaginară adeziune a lui P.Niță la încriminarea lui Scheler — de către alți autori — ca ,,propagandist fățiș al imperialismului și șovinismului german" este cel puțin inoportună.

Confruntarea citatelor de mai sus nu pare să ateste un prea puternic spirit critic al autoarei și mai ales reținerea exactă a sensurilor operei lui Scheler.

Șirul precizărilor, al lămuririlor în legătură cu răspunsul autoarei lucrării *Valoare și etos* se poate lungi. Dar și cele de față, ca și cele formulate în numărul 2/1977 al ,,Revistei de filozofie" reliefează că *forma în care a apărut ,,Valoare și etos" este departe de limpezime, de rigoare metodologică, de consecvență teoretică.*

Or, în această situație, ni se pare inoportun ca autoarea să treacă la dezbaterea unor aspecte particulare cum este și cel al eticii profesionale și mai ales să se lanseze în verdicte.

Petre Niță

[14] *Ibidem*, p. 150.

[15] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 436.

[16] Alexandru Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, București, Edit. științifică, 1971, p. 199.

[17] *Ibidem*, p. 226.

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIV 1977

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
AMIRONESEI M., STRATONE N., Teleologie și scop în determinismul social	3	315
APOSTOL ADINA-GABRIELA, Subiectul epistemic colectiv	3	320
BUSUIOC NUȚU ANETA, Cu privire la elaborarea de modele ale sistemului social socialist	1	5
BUSUIOC NUȚU ANETA, Spirit revoluționar și creativitate	4	405
CAZACU HONORINA, Probleme teoretice ale mobilității forței de muncă	5	533
CORNESCU VIOREL, Utilizarea deplină și eficientă a forței de muncă — trăsătură definitorie a economiei socialiste	5	529
ENE HARALAMBIE, Conducerea în perspectiva teoriei organizației și a teoriei sistemelor	5	522
FLORIAN RADU, Cu privire la fenomenul reproducerii sociale	6	651
FLOREA ELENA, Raportul dintre clase și națiuni și unele optici deformante	6	661
GHEORGHE ALEXANDRU, Motivația acțiunilor și explicația teleologică	2	167
MARE CĂLINA, Determinismul socio-uman și libertatea	3	308
MIFTODE VASILE, Elemente pentru o prospectivă a dezvoltării spațiului social	5	408
NĂSTĂSESCU ȘTEFAN, Considerente românești privind democratizarea activității O.N.U	1	17
NĂSTĂSESCU ȘTEFAN, Rolul principiilor suveranității și independenței în dinamica relațiilor internaționale	4	539
POPA CORNEL, Acțiune, libertate, responsabilitate	3	329
RĂDULESCU ILIE, Contradicțiile și dezvoltarea orînduirii socialiste	1	10
ROMAN VALTER, Corelația dintre știință, politică și război în condițiile revoluției științifice-tehnice și ale revoluției tehnice-militare	2	143
RUS VASILE, Democrație, libertate și responsabilitate	5	519
TRĂSNEA OVIDIU, Implicațiile politice ale doctrinei convergenței sistemelor sociale opuse	2	171
TRĂSNEA OVIDIU, Principale tendințe în dezvoltarea sistemului politic al României socialiste	6	641
TURCU LIVIU, Aspecte ale dinamicii cosistemelor de presiune în capitalismul contemporan	5	593
VOICULESCU ELENA, Unitate și diversitate în procesul revoluționar african	6	677
ZAMFIR ELENA, Probleme ale vieții culturale în țările în curs de dezvoltare	2	177

Discuții

FLORIAN RADU, Evoluția teoriei marxiste a determinismului social în primele decenii ale secolului nostru	4	417
FLORIAN RADU, Evoluția teoriei marxiste a determinismului social la sfîrșitul secolului al XIX-lea	3	340
POPESCU VASILE, Conștiință socialistă: formă, nivel, domeniu	6	671

Rev. filoz., **XXIV**, *6*, p. 736 — 740, București, 1977.

ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII

BELLU NICULAE, Ipoteze pentru o tipologie a normativității în etosul socialist 3 294
BOBOC ALEXANDRU, Valoare și normă 5 580
CAZACU ACULIN, Teoria „reproducerii culturale" și limitele premiselor ei . . 5 547
COBIANU ELENA, Spiritul revoluționar ca receptivitate la nou și angajare fermă, creatoare 3 291
GRÜNBERG LUDWIG, Cultură și valoare 4 431
POPESCU VASILE, General și specific în condițiile etosului socialist 2 135
POPESCU VASILE, De la morala proletară la etosul socialist 3 302
TĂNASE ALEXANDRU, Disputa dintre Prometeu și Orfeu : sinteza spirituală a omului faustic al civilizației socialiste 5 577
TUDOSESCU ION, Valorile fundamentale ale societății socialiste și realizarea condiției umane 3 283
VLĂDUȚESCU GHEORGHE, George Bastide și dificultățile spiritualismului în explicarea omului 4 435

Discuții

BELLU NICULAE, Preliminarii la o teorie a etosului socialist 5 560
POPESCU VASILE, Conștiința socialistă : formă, nivel, domeniu 6 671

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ȘTIINȚEI, LOGICĂ

APOSTOL PAVEL, O metodologie dialectică de studiere a viitorului 4 489
BĂRBULESCU NICOLAE, Cu privire la contradicțiile interne ale fenomenelor fizice 4 485
BELLU ELENA, Despre conceptul de purtător material al mișcării 4 499
DIDILESCU ION, Asupra sensurilor posibilului în logica modală clasică . . . 4 455
DIMA TEODOR, Unitatea, unificarea sau sinteza științei? 4 474
DOBRESCU FLORIN, Semantica teoriilor empirice la Mario Bunge 4 467
GEORGESCU ȘTEFAN, Corelația dintre critică și creație în gîndirea științifică 6 685
PÂRVU ILIE, Structura și dinamica științei în concepția lui W. Heisenberg . . 1 111
POPA CORNEL, IONESCU VLAD, Valoarea euristică și metodologică a științei sistemelor 4 480
RÎPEANU GRIGORE, Probleme ale procesului de falsificare în epistemologia lui Karl R. Popper 4 460

Discuții

ANDREI ROTH, Însemnări despre esența dialecticii 5 555

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

EPURE GHEORGHE, Ideea independenței în gîndirea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea 1 59
GHIȚĂ SIMION, Titu Maiorescu : problema doctoratului la Sorbona și aspectele ei filozofice 1 68
MÂCIU MIRCEA, Nicolae Bălcescu în memoria noastră 5 601
MAZILU DUMITRU, Independența națională în gîndirea social-politică românească 2 155
SPERANȚIA EUGENIU, Axiologia muncii (text inedit) 2 185

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BANU ION, O confesiune istorico-teologică 6 689
BANU ION, Pecetea biologismului în aristotelism 3 357
BOBOC ALEXANDRU, Nietzsche în gîndirea contemporană 2 236
BOBOC ALEXANDRU, Spinoza și gîndirea modernă 6 697
DAMIAN CORNEL, D. Hume și semnificația criticii empirist-subiectiviste consecvente a filozofiei speculative 3 365
DUMITRESCU-CODREANU LUCIA, Bergson și sentimentul tragic al timpului 2 227
GULIAN C. I., Viziunea istorică despre lume a lui Wilhelm Dilthey 2 244
KOPPER JOACHIM (R. F. Germania), În jurul teoriei lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaștere 3 371
NEAGOE FLORICA, Ideea de sistem în etica lui Spinoza 6 708
NOICA CONSTANTIN, Despre unu și multiplu la Platon sau ce înseamnă o demonstrație filozofică 1 105
SULEA-FIRU ILIE, Natura în concepția filozofică a lui Spinoza 6 714
TISMĂNEANU VLADIMIR, Ipostaze ale radicalismului „hegeliano-marxist": experiența Karl Korsch 3 349
VARGA-RAMBA VIORICA, Însemnări despre evoluția concepțiilor utopice . . 5 584

Dezbatere

OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE — ANTONIO GRAMSCI —
Participă: VASILE MACOVICIUC, FLORIAN DRUȚĂ, ION FLOREA, RADU FLORIAN, PAVEL APOSTOL, GH. LENCAN-STOICA, ALEX. BOBOC, VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, ANETA NUȚU-BUSUIOC, ION ROȘCA, ILIE FONTA, GH. AL. CAZAN, LUDWIG GRÜNBERG, AL. TĂNASE, NICULAE BELLU 1 24

OPINII DESPRE CĂRȚI

BERAR PETRU, Din peripețiile eclectismului entuziast în studiul religiei (Alexandru Babeș, *Drama religioasă a omului*, București, 1975) 1 85
CHEȚAN OCTAVIAN, Proporțiile unei nereușite (Alexandru Babeș, *Drama religioasă a omului*, București, 1975) 1 94
DIDILESCU ION, Un comentator modern al lui Aristotel (Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. IV, București, 1976) 2 201
IOAN PETRU, Sillogystica perennis (Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, București, 1977) 4 501
NIȚĂ PETRE, Avatarurile valorii morale (Marietta Moraru, *Valoare și etos*, București, 1976) 2 217
ROTARU PAUL, Metalogica — treaptă superioară a logicii (Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice. Metalogica*, București, 1976) 2 208
SOLUNCA ELENA, O analiză a interrelațiilor ce se instituie între valoare și etos (Marietta Moraru, *Valoare și etos*, București, 1976) 2 214
STOIANOVICI DRĂGAN, Bogăția și actualitatea silogisticii (Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, București, 1977) 4 509

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

AL. B., O scriere inedită a lui E. Zeller (Eduard Zeller, *Geschichte der mittelalterlichen und neuren Philosophie* 2 260
CHIRIȚĂ GH., O ontologie a conștiinței (E. Pamfil, D. Ogodescu, *Persoană și devenire*, București, 1976) 5 613

CONSTANDACHE G. G., O îndrumare în filozofie prin texte alese (Marin Diaconu, Ioana Smirnov, Ion Tudosescu, *Filozofie. Tematică, bibliografie, crestomaţie*, Bucureşti, 1975) 2 253
CONSTANDACHE G. G., Origina biologică şi fiinţa istorică a omului (Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Bucureşti, 1976) 5 615
GEORGESCU FLORIAN, Note la un tratat de psihiatrie (*Psihiatrie*, coordonator Vasile Predescu, Bucureşti, 1976) 2 258
MORAR VASILE, Etos şi libertate morală (Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Junimea, 1976) 2 256
SOMMER RADU, Coordonate ale libertăţii în creaţia artistică (Victor E. Maşek, *Arta — o ipostază a libertăţii*, Bucureşti, 1977) 5 609
STROE CONSTANTIN, Personalitatea umană în perspectiva praxiologiei marxiste (Georgeta Hălăşan, *Presonalitatea umană*, Bucureşti, 1976) . . . 3 383
STROIE ION, Fenomenul religios în cadrul societăţii contemporane (Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, Bucureşti, 1976) 3 385
VLĂDUŢESCU GH., Filozofia nemarxistă în pragul veacului nostru (Alexandru Boboc, *Istoria filozofiei contemporane. Filozofia nemarxistă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea*, Bucureşti, 1976) . . . 3 389

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

A. B., Sesiune ştiinţifică a cadrelor didactice şi a cercetătorilor 3 393
Al VIII-lea Congres Internaţional de Estetică, Darmstadt, R. F. Germania (30 aug. — 3 sept. 1976) : PASCADI ION (*Arta şi societatea*) TERTULIAN N., (*Categorii estetice*) 2 263
AL., V., Umanismul revoluţionar în practica P.C.R. 2 271
BOBOC AL., CAZAN G. AL., Manifestări ştiinţifice internaţionale 1 127
C. P., Dezbatere teoretică : „Munca — fundament existenţial şi valoric al omului" 1 121
D. O., Din activitatea Comitetului român de istorie şi filozofia ştiinţei (sesiune ştiinţifică) 1 122
D. O., Note 3 395
D. O., Note şi scurte informări 6 729
ENESCU GH., Întrunire filozofică internaţională 5 619
SAVU DANA VICTORIA, Din viaţa ştiinţifică a catedrei de filozofie — A.S.E. 1 121
* * * Scurte note şi informări 1 125
TĂNASE ALEX., Un Congres internaţional de filozofie a culturii greceşti . . 5 619
ZAMFIRESCU V. D., Concepţia despre om a lui Eugeniu Speranţia 2 272

MARGINALII ŞI COMENTARII

ANDREI G., Reluînd o „erată" mai veche 1 129
ARION C., Bizarerii critice 5 626
ARION C., Despre unele adausuri şi modificări 1 128
BULIMAR M. T., Cercetare ştiinţifică? 2 275
BULIMAR M. T., Despre cultură şi/sau civilizaţie 1 127
CHEŢAN OCTAVIAN, Note la o controversă 5 629
CRIŞAN ANDREI, Cui prodest? 3 397
ITU ION, Rigoarea aparatului critic 2 276
NIŢĂ PETRE, Din nou despre „avatarurile valorii morale" 6 731
MORARU MARIETA, Confruntarea de idei şi etica confruntării 5 621
STELESCU I., Marginalii la un cuplu paradoxal 5 628

NECROLOG

ELENA RĂCEANU 5 633
PETRE LUCACI 5 635

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagina copertei]

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice**, 1976, 286 p., 11 lei.
SERGIU AL. GEORGE, **Limbă și gîndire în cultura indiană**. Introducere în semiologia indiană, 1976, 214 p., 14 lei.
MARIETTA MORARU, **Valoare și etos**, 1976, 194 p., 7 lei.
E. PAMFIL, D. OGODESCU, **Persoană și devenire**, 1976, 280 p., 11 lei.
MIHAI FLOREA, **Responsabilitatea acțiunii sociale**, 1976, 296 p., 7,25 lei.
GEORGETA HĂLAȘĂN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.
GEORG KLAUS, **Logica modernă**. Schiță a logicii formale, 1977, 464 p., 28 lei.

EDITURA MINERVA

MARX-ENGELS-LENIN, **Despre om și umanism**, vol. I — II. Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși, 1976, 176 p. și 320 p., 9 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei.

EDITURA UNIVERS

ION MAXIM, **Orfeu, bucuria cunoașterii**, 1976, 320 p., 11 lei.
CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice**, 1976, 541 p., 12 lei.
VICTOR ERNEST MAȘEK, **Arta, o ipostază a libertății**, 1977, 303 p., 10,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, **Estetica contemporană**, vol. I și II, 1976, 380 p. și 445 p., 21 lei.
* * * **Esteticul în sfera culturii, Studii de estetică și teoria artei**. Coordonatori : Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ION DIDILESCU, PETRE BOTEZATU, **Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne**, 1976, 477 p., 14,40 lei.
ALEX. BOBOC, **Istoria filozofiei contemporane**, 1976, 243 p., 7,65 lei.
MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION TUDOSESCU, **Filozofie. Tematică. Bibliografie. Crestomație**, 1976, 480 p., 21,60 lei.
ERNEST STERE, **Istoria filozofiei antice și medievale**, 1976, 226 p., 10,10 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, **Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice**, 1976, 161 p., 7,50 lei.

EDITURA DACIA

TRAIAN POP, **Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe**, vol. II, Elaborarea de către Marx și Engels a tezelor fundamentale ale materialismului dialectic și istoric și ale comunismului științific, 1976, 392 p., 12 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. IV (Problema cosmologică). Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1976, 96 p., 37 lei.

* * * **Acțiune, decizie, responsabilitate.** Coordonatori : Ion Tudosescu, Cornel Popa, Mihai Florea, 1976, 202 p., 9 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă**, 1976, 174 p., 9,50 lei.

GRIGORE SMEU, **Relația social-autonom în artă**, 1976, 150 p., 6,25 lei.

DAVID, **Introducere în filozofie**. Traducere, studiu introductiv și comentariu de Gabriel Liiceanu, 1977, 125 p., 6,50 lei.

* * * **Omogenizarea socială în Republica Socialistă România. Procese și factori.** Coordonator : Constantin Ionescu, 1977, 220 p., 7 lei.

* * * **Conștiință socialistă și participare socială.** Coordonatori : Constantin Potîngă și Vasile Popescu, 1977, 210 p., 8,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut**, 1976, 526 p., 13 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere**, 1976, 248 p., 6,25 lei.

* * * **Progresul istoric și contemporaneitatea.** Culegere de studii. Coordonator : Leonte Răutu, 1976, 538 p., 18 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism**, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană**, 1976, 263 p., 7 lei.

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Strategii ale dezvoltării sociale**, 1977, 256 p., 8 lei.

HERBERT MARCUSE, **Scrieri filozofice**, 1977, 534 p., 16 lei.

N. P. DUBININ, **Mișcarea eternă**, 1977, 468 p., 13 lei.

* * * **Tendințe materialiste și iraționaliste în filozofie în perioada interbelică.** Ediție realizată de Nicolae Gogoneață și Radu Pantazi, 1977, 225 p., 6 lei.

M. NĂSTASE-GEORGESCU, THEODOR MARINESCU, **Confruntări în problemele gîndirii politice contemporane**, 1976, 94 p., 2,50 lei.

SERGIU TAMAS, **Cercetarea viitorului**, 1976, 232 p., 7 lei.

MIHAI PETRESCU, **Partide, clase, națiuni**, 1977, 256 p., 9 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și civilizație**, 1977, 357 p., 9 lei.

ILIE PÂRVU, **Existență și filozofie**, 1977, 120 p., 3 lei.

WERNER HEISENBERG, **Pași peste granițe**, 1977, 322 p., 10 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PLATON, **Opere**, vol. II, Ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice**. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

* * * **Psihologia religiei**, Trad. din lb. rusă, 1976, 255 p., 13 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIV, 6, P. 637—740, BUCUREȘTI, 1977

I.P. Informația c. 7660

43503

Lei 20